

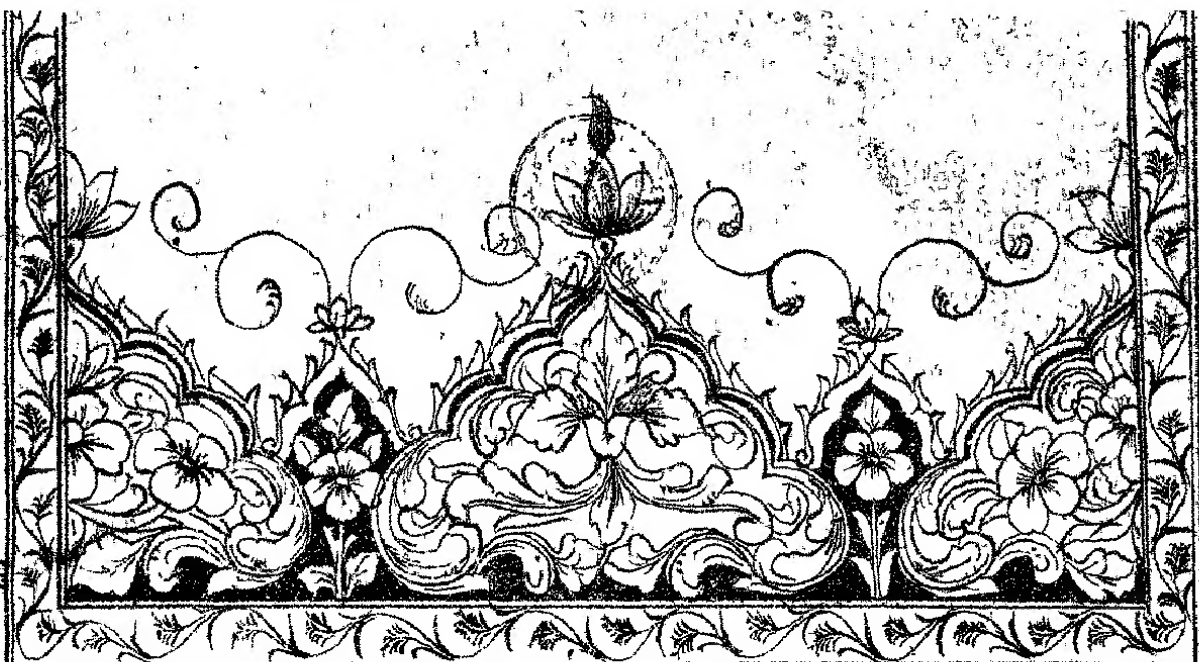
ان في هذا بسكرا غالقوم عابدين

هم مشيد ما كذبوا في ما قالوا ولا كان لهم من القول عجز ولا جبروت على ان يكذبوا بل يقبلون عندنا ولي الاله لا يعلمون



بسم الله الرحمن الرحيم في هذا كتاب من كتب الله تعالى في بيان ما كان عليه نبي الله صلى الله عليه وسلم من المعجزات والاعمال الحميدة

قد طبع في المطبع المشير لافاق في سنة ١٢٨٠ هـ في شهر المحرم



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان بعد ان لم يكن شيئا نذكر اوده الى ما تيسر به صلاح سعادته وما وه كما كان في الكتاب سطورا
وان غرقنا في بحار فضله وجوده والنطق الموجودات بآيات وجوب وجوده فنسئل به على توفيقه والى هذه الصفات ونؤمن به كما
باسمائه ونشكره على ما يؤمن نعمائه ونحمده على ما اعطانا من الاله ونشني عليه العظم شانه ونشكره ان الاله والاله ونشكره ان
محمد اعجب به رسول الله تعالى ما ديا وبشيرة ونذير اودعيا لخلق الى الرحمن بدمه امين اذك القبي الذي خسر السبع السموات والارض
ووصل الى مكان سوي وعلم هناك علم اللوح والقلم وفاز مقام الم يصل الواحد الميه من الانبياء قدوم ووفى الى ربه الاعلى فتمت لي
مكان قاب قوسين اوداني وراى لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تمت وماز مكانه عاليت على مكانه
الاولين والآخرين وكان نبيا آدم بين السما والطيين نبيا ناطم الوجود وفائق الخوض وديا مالك الملك والمملوك وديا ارباب
البحر والانسوت صل عليه صلوات تغنيه وترغيه وعلى اله الذين فيهم النازل الشريعة والقامات الرفيعة اصحاب الذين
جاءه والسبق في نصرة الشريعة الفواو الخفية المستحبة البيضاء الباذلين الفهم في سبيل الله لا علماء الدين والايماان وديهم بنيا
الكفر والطغيان لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله واعين هم الدين عرجو معارج الولاية والعرفان ونهلو اجهدهم لا علماء
الرحمن وعلى من تبهم باحسان الباذلين جدهم في استنباط الاحكام والباشرين ذروة الكمال في بيان الحلال والحرام واد
على برجك العلوم الدقيقة والاعمال المرفضة الشريفة وحب لى اكرم الايمان ديوم القار ك عالمي باحسان وصل على حبيبك
والله واصحابه الكرام وانزل عليه وعليهم الصلوة السلام اما بعد فيقول العبد الضعيف المنتقم الى رحمة القوية محمد بن محمد بن
نظام الدين محمد بن قبيلة الانصار عا لمها الله تعالى باحسان وتجلي الرب عليه ما يوم القيمة باسم الرحمن ان كمال ايمان
الانسان ومن هو اشرف موجودات الايمان التحال عيين بصيرته كحل العلوم الحقيقية والتجلي بسره بالعارف اليقينية وذا

من وخلق الخواص

الرحمن

لا يحصل الا باتباع الشريعة الغراء والاقتدار بالحقيقة السمعية البديهة ولا يتأتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام
وتكميل القوة العملية باعمال تهدي الى دار السلام واما ذلك بمعرفة الاحكام الشرعية واستخراج القواعد العقلية الشرعية ولا
تتمسك السلوك في هذا الوادي الابالتر و بالهداوي ومن يتبع علم الاصول الجامع بين العقول والنقول اجل الفنون قدرا
اوق العلوم سرا عظيم الشأن ما هو البهرمان اكثر بالفضائل جمعا وفي تحرير الاحكام الالهية نفعنا ويكون الرجل به في الالزام والرياسة
بصير او على حل غوامض القرآن قد يراه لقد تصدى لتعاليمه جمع غفير من العلماء ولم ينفك عن حل مشكلاته الا واحد بعد واحد
من الاذكياء ولقي اقدام اذ بانهم اسافرة نفسيا وكنت مطايا يعقلونهم السارية تعباً ولم يصل الى كنه اسرار الله الا من عرق في
بحار خيضة القويم و آتى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنف في ما كتب شريفة وصحف انيقة وروايات هبوطية ومختصرات مضبوطة
كان كتاب السلم من بينها مختصراً موسساً على قواعد المعقول وانما في مدارك الفحول ولقلب من بينها بالقبول حتى طارت
به الى افاق الديور والقبول وكان يخرج في صدرى ان امثله شرعاً يندلج للفضائل ويميز القشر عن اللباب بيد انه كان
يوقرقني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب ليطبونه متكاسل الزائهم وامضاهم محرمهم كانه منبسط عليهم التامم وان سياض العلوم
صارت ناصيته الحار ذاهبة الرواد ولم يبق ان نقار ما زاهرة وانوارها باسرة وظهورها لاقوم الذين اتحد العلم لهم يا وتصدي للرياسة الذين ظنوا
شيار فزوا ونظمت الجملة وبلغت الكلمة حتى طارت بالعالمين الفقار وبقى من ليس له العليل منهم شفا وطم لها تاملت باسنان
الظروية عنان الفكر رايته وسيله يوم الجزر عند من يجلس بين العالمين القضاء فالمرجو من رحمته التي سبقت على غيبه ان
يدخلني في بحار كرمه من غيبه والهامول من الكرامته ان ليفوز ما فرطت من الجمالة فاجعت تصدى وبالفست جودى الى
ان شريعتي في المقصود ويحيث لا يتجاوز الطريق المعمود سائلاً معتقناً الى الله تعالى ان يعصمني من الخطاير و اكون في بحار
وعدي اصدق من الفطامته ثابا باذبال رسول الكريم الذي فيضنه عيم هو كاسمه محمد ومحمود ولولاه لما طرد من العدم الجود بان
الوجود على حقائق كل موجود وعلى آله واصحابه الذين هم خلفاء في اقامته الكدين والخلق اليه واصبين وصلوات الله عليهم
وسلامته عليه وسيله لهم مستمد من الذين حازوا اقصيات السبق في التحقيق وصلوات السموات الله عليهم في ثبوت روايا لا يلو
الاكتية وتخلقوا بالاخلاق الربانية وسافرت ارواحهم فخرجت افلاك العرفان وحصلت الحكمة الحققة من غير ريب بان وقاموا كل
لحظة بين يدي الرحمن وتجلي المديته عليهم باسم المنان قائلان في سيري فاني ضعيفكم وراحتي بين الله احلى ضائع
لا سيما من هو سجد المعارف والاسرار ومن وجه مسائل كاشف الاستار جل سعيه تنقيح الاحاديث البونية وتعليم باجبار
من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتفاع من تقويم علوم الالهية الذي كاسمه حماد بن سليمان عليه الرحمة والتميز
وجعل المديته بحجوة الجنان استاذ امام العصر ويزيد والد هو الذي كان رايه صدقا وهدي وجل سعيه الورع والتقوى مؤيداً
من الله تعالى بالفواع المتن متميز البدرج من السفن ناصر السنة الشرفا مقيماً بقواعد الشريعة البديهة ممد جباري المسائل
مؤسس القواعد بالهداوي الى ايد الدين بانج الشريعة صانع بين الناس ابا حنيفة الامام الاعظم امام الائمة ناصر الطريقة
نعمان بن ثابت الكوفي الراصل الحقيقة قدس الله سره واذا تبا منه بره وقد كان فيما مضى شرح له من جمع من العلوم الخفية
والجائية وفاز بالكالات الدينية ووصل فيما بين المتأخرين الى كمال السابقين وجاز تحقيقات تومية وتدقيقات ائيمته

صاحب الشريعة السبيل الميسر على الحج الميسر وهو الذي نبتنا وعلما جزا الله تعالى عنى من الجزاء وادخله تقاليد السبله الا واحدا
 بعد واحد من العرفان فجلت شرجى محتوياتها على زبدية باقية وخلصته ما صاها وادواته واصفت اليه ما استغدت من اشرار
 المحققين وتلويحات المحدثين وما من المذته تعالى على هذا الجهد من الفوائد وما التقى على قلبي من الفرائض من اصول المسائل
 والسباني وتركت طريقتي المباحين الذين تحمسون طواير الافا ولا يرومون لواطن المعاني وادروت حل بعض عبارات
 الامام الاجل والشهيد الاكمل رئيس الاسماء والعالمين فخر الاسلام والمسلمين لقبه اغرمن الصبح الصادق واسمه يحجر عن علومه
 على كل حاذق ذلك الامام الاميرى فخر الاسلام على البرودي سر المصنوعه ونور مرقدته وتلك العبارات كانها صخور وكثرة الجواهر
 وادوات مستورة فيه الزواهر تحجرت اصحاب الاذهان الثابتة في اخذ معانيها وقنع العالم بصون في بجانها بالاصداق
 عن آله ما ولا استجنى عن الحق واقول قول الصدق ان جل كلامه النظم لا يقد على حله الا من نال فضله تعالى الجيم والى الله تعالى وتقلب
 سليم وانا اسأل الله محجب الدعوات مفيض الخير والبركات ان يعصمني من الخطار والخلل وعن القصور والزلزل وان يرزقني ما فيه
 كما هو عليه وان يفرقني في بجان رحمة من لديه وان يسمل على صعا به وتبين عن قشر لبابه وان يجعل في الثنا بالجميل ويعقب ذلك
 الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدرى واحلل عقدة من لساني ليفقه قولى انك انت المولى وانت النصير وانت
 حسي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء الحمد لله الذي نزل كما على ما يقضي الحكمة الايات وهى قطعة من كلام
 الله تعالى وارسل البينات اى الكلمات البنية الواضحة وهى الايات المحكية والسنة الجارية والهجرات البنية الظاهرة لا يستعمل
 اريب الارتياب فطلع من الطلوع لومن التطلع الذين بالرفع او النصب وطلع اليقين تحت الوجوه بناتك المحققة
 الواقعية حقا لانك الكائن بنفسك وكل من سواك حجازي في الواقعية او لا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقةك
 فهم الساطعون في حدود انفسهم ولك الامر لا يغيرك تحقيقا فانك مالك كل شئ وكل من العالم حجازي في تلك بعض الامور
 وتحتل ان يرا بالامر القول المخصوص والمعنى انك الامر حقيقة لان العلوه المجد لك وكل من سواك من ادنى الامر امر وان
 من اجازتك بل علومهم علومك لانهم عالون باعلامك فامرهم امرك اعنة المبادى بيديك فانك سبب الاسباب والوصى
 المقاصد مفوضة اليك فانك لا غيرك سطى المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكنائس والتجليات فانت المستعا
 ان يجرى في كل الامور عليك التكاليف على غير فانك لكان في جهات امورنا والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله كما روى انه عليه الصلوة والسلام قال
 لعنت لا تتم مكارم الاخلاق بالطريق الامم اى الوسط فان شريعة عليه الصلوة وعلى آله متوسطة بين الافراط والتفريط المبعوث
 بجوامع الكلم الى انعام الامم اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض المحققين الكلمات الجامة صفا
 الله تعالى اجمع ليقع دعوته الى جميع اسمائه وصفاته ابتداء وتفصيلا في خصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء اهل لاصول الكلام
 الجامع لانواع الاحكام وعلى الله واصحابه الذين هم اوله العقول فانهم التادون سيما الاربعة الاصول في دلالة القبول
 الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم والقينا على مجتمهم اما بعد فيقول الشكور لا يخفى
 ما فيه فانه تعالى قال محليا سليمان اعملوا ال دادو شكرا وقليل من عبادى الشكور ولعله اراد به الشاكر مجازا واختار هذا
 المجاز ليحصل التعجيب ومع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله الصبور ولعله اراد الصابر واخا اختاره رعاية للسمع محب العلم

50 40

شرح مسلم الشريعة في العالم

[illegible]

ملفوظات

والله اعلم

三

ههنا بمعنى القاعدة كان المعنى سائل الفقه بطلب علمه في الحكم في بعد حمل الاصل على القاعدة لكن له نوع صحة بحمل الاضافة لا في ما يستحق
مسائلها فعلق بالفقه في لايه والحداده ثم هذا العلم في علم الاصول والادب العامة للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية المختلفة بمسئلة
على احكامها لانه اذا احراز الدليل على نظم الحكم الاول يكون كبر ما خذوه من الاصول سواء كانت عين مسئلة اصولية معينة او من جهة فيها او ما خذوه
من عدة مسائل اذا احراز الدليل على نظم القياس الاستثنائي يكون الملازمة ما خذوه منها كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى والاول الزكوة فاذا اردنا
ان نطبقها على حكمها قلنا الزكوة مأمورة من الله تعالى وكل هو مأمورة منه تعالى فهو واجب ان الامر للوجوب فمعه الكبري ما خذوه من مسئلة اصولية
ثم انه لا بد في صحة كلية تلك الكبري من قيوده وهو كل مأمورية بامر غير منسوخ ولا معارض كالحج او ساو ولا ما اول فهو واجب فلا بد الاتمام هذه القضية من جهة
مسائل النسخ والتعارض والتاويل فمعه الكبري ما خذوه من عدة تكاليف المسائل كذا ان حصر القياس الاستثنائي لو كانت الزكوة مأمورة لكانت واجبة
والمقدم حق فالزكوة واجبة فالملازمة ما خذوه من قولنا الامر للوجوب بقديان بهذا ان علم الاصول خصوصيات انفع ليس له تلك الخصوصية لغيره واما المنطق
فمسئلة الفقه الاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليها في معرفة كيفية الايضاح لا يوجد مقدمة ليله اسن مسئلة منطقية ودرجاتها شكل بمسائل القياس
فانها لا يحتاج اليها الا في كيفية انتاجه وكيف وان القياس في الحكم بنفسه من غير ضم امر اخر منه ليس كذلك تجزئ فان القياس لا يقتضي كاشية
الا باعيان الشارح اعتبر فلهذا الفصل في ما صرح في ما ثبت حكم شرعي الا بان هذا الحكم ادعى اليه القياس وكما ادعى اليه القياس فهو من التثابته فالفقهية
الثانية ما خذوه من الاصول اما القياس المجزوء من هذه القضية فلا يفيدان هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لصحة هذه القضية من
فلا بد من معرفة ان القياس هل يكون منسوخا ولا وغير ذلك وبما ذكرنا انفع في انما يردوه من ان بعض مسائل الاصول لا يصلح الكبري وقولنا
القياس لا يكون ناسخا منسوخا لانه لا تدعى وقومها ليعينها بل علم منه ومن الماخوذية افرادها ومنها من غيرنا اجتمعا ما فقد ظهر لك ان حاجته
الفقه الى الاصول شد وليس بسببه الى الفقه كسبته الميزان الى الفلسفة كما وهم وذلك ظاهر وما ذكره لمصوب قوله فان الدلائل التفصيلية الفقهية المختلفة
بمسئلة مسئلة بموادها ومن افرد موضوع مسائل الاصول فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكوة او الزكوة من افراد الامر وحده المطلوب الاتمام كقولنا
اصحافا مضاعفة من افراد المعنى بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان الدلائل الفلسفية ليست بموادها معروفة لمعقولات الثانية التي لا
تعرض الا لما في الدين ومواد الدلائل الفلسفية ربما يكون موجودة في الخارج ففقيه شئ لان سلطنا القائمة ان الامر للوجوب يراها ان هي حقيقة الامر
فليس قولنا الزكوة فردا لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها وكذا الشئ لا يخرج لايادها الا صيغة المعنى هذا واضح باقرارنا سابقا والذمة على كل
امر واقعي فصيحة متفرقة على الايمان بالذات والصفات والثواب المعاد وشرعية ثابتة باذلة شرعية والاقبال على حقيقة تلك القضية عن الظاهر فلا يكون
في تقليده مستحقا للرجح والفقه قد ربح في كلام الرسول صلى الله عليه واله واصحابه وسلم فاما ما حصل في تقليدنا لا يسمى فقهنا مع سقط ما ينظر في بادى الامر
انه لا دخل لحدوث التقصير وان ان افترق في مفهوم العلم من الادلة فيخرج والا لا يقتضيها بالسياسات التي هي العلميات المتعلقة بالحوادث احتراز عن التصور
الباحث عن افعال القلوب كوجوب التوبة وحزونة الخوف الكبري وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره حديث محمد بن طه مبن هذا في عصر الصحابة و
التابعين ولاعات في تعبير الاصطلاح ايضا فلا يمتنع ان يكون الفقه عاما لاجمال الجوانب والتقسيم لغير الاحتراز عن الكراهة فكانت حادثة في حدتها
ايضا وان يكون بين الصحابة والتابعين كذا اسماء الامام الفقهاء الكبري كما يعيننا ومومنة في انفسها ما بها وما يليها المذكورة من عدة فمبن
المتأخرين فلا بأس ماخرجه وعرفوه اى الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية الظاهرة انما يرد به وقول النسبة لا وفوقه انما هو الاحتراز عن التفسير
ساذجة وثابتة اى ثابتة لا يتردد عن نحو السماكة والنار محرقة وغير ذلك من ذلك الكلام يمكن ان يراوينا الحكم الشرعي الذي هو اثره

كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشرع زائدا فان الحكم الشرعي المركب معناه ذلك من اقسامه التفصيلية على العلم حاصل عن ولما القصدية المخصصة بمسألة
مسألة آخر زعم من علم المقلد وتكرار شيل وعلم السد كعالي عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايقان وتتم الرسوم بها
ومثلا وادور على الرسم المذكور ان كان المراد بالاحكام الشرعية المحمدي فلا يتعكس كقول فقهاء الفقهاء والذين فقا بينهم كاشف على نصف التمسك كالامام
ابي حنيفة والامام مالك لثبوت لا ادري عن الامام فخالدهم مستكرا والا باهم مالك في سنة وثنتين مسألة او كان المراد بالاحكام الشرعية المطلق المطلق
الاحكام وان قلت البعض فلا يطر والرسم لا يدل معرفة المقلد العالم بعض المسائل بالدليل واجيب اقتدار الشق الاول بان يكتفي الملكة لتفصيل معرفة
جميع الاحكام ولا يضر لا ادري لان المراد الملكة كما عرفت وهي لا تستلزم الحصول الفعلي فحيز الخلف للملكة وربما يقربا فتدليس الشق الثاني وان زعم
ان معرفة المقلد لعين الاحكام عن الدليل ففقه ومنع كونه فقيها بان الفقيه من يكون الفقه ملكة فتدلى وما قال صدر الشريعة التنبية بالبعد حاصل لكل
احد حتى للمقلد بل العاوي والعريب عيسى بن قتيبة انها معسرة باللقوة التي بها يتكلم باللسان ان يحصل معرفة كل حكم اراد ذلك القدر مضبوطا فقه بمرحوب
ايضا باقتدار الشق الثاني والقول بان المراد بالاولية الامارات والماد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية عينية اى صلتها عن الامارات وهذا
العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان مقلدون لمجتهد اجمع الاجماع القاطع على العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعا لا حظا
فيه والما المقلد مستنده قول مجتهد فها ينبغي به المجتهد يعمل بالنظر اى ظن المقلد مستند ولا نظره اى ظن المجتهد في انشئ الطرد لانه يخرج معرفة المقلد
او ليس له علم بوجوب العمل بذات فلي انما لا يتفرع في الاشكال فانه يجي ان الاجتهاد وتجرد الكلام في المقلد الذي حصل بعض مسائل عن دلائله فيصدق على
عنه لوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن امارته فان العمل عليه بمقتضى فقه واجبا فيه فاعرف الفرق بين المجتهد ومقلده حتى لا يفتل مثل من قال
كما ان مقلدون المجتهد واجب العمل عليه كعلمه مقلده فوجب العمل عليه بتوسط الظن الحاصل من امارته فها سياتي ان المقلد وفيه مثل ما مر ان الكلام
في المقلد المني لا العبد وهو يقول ان ان ظن مجتهد الذي حصل له من الدليل العقلاني واجب على المقلد المني والمجتهد بيان فالاولى ان يجاب بالمراد
ظن من وجب عليه العمل وليس فقه اى صلا الامارة التي فان شأنه المجتهد والحق انه لا يستطع بمجتهد البعض بهذا الجواب اصلا نعم يزعم عليه انه لا يزل
يكون انقضى عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها وبطلانه ضروري لان فقه ادرهم فحيزا للوازم كما هو شأن الرسوم وفيه فقه فان
العلم بوجوب العمل ان كان لانا العلم بالاحكام في الوجود ولكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به ايضا العلم الا ان يجوز الرسم بالمبائن ومن ههنا اى مما يميز
من حاصل الرسم ملكة اندفاع ما قيل الفقه من بابا لظنون اى كثر قليع يكون علما فلا يصدق التعريف على اكثر افراد المعرفة وجبا لاندفاع ان
الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعي لا يرب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين والكان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعبا
بالنفا لف لانه نشاء بعد الاجماع وانما لا يفي لانه لا يسلم الاجماع ومثله الاجماع انما يفي اذا اكسر بعد تسليم تحقيق الاجماع والقطع يختلف بالاحتمال انما
كما يجي في بحث الاحداث ما بعد تعالى فقلان الحيات لا يطر القاطع للجواب تحريرا فخر هو ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات الاجل بوجوب العمل
بمسألة المقلد وان حصل العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم بوجوب العمل لقول المجتهد وجزء حكم ايضا فقه علم بعض الاحكام
لاجل العمل قلت لا يعلم ذلك الحكم عن دليله التفصيلي بل انما يعلم ضرورة من الدين وبما تتكلمه الحسن مسلة هذا التحري لا يروى عليه ادور وبقوله نعم يزعم ان لا يميز
بما يراة فقه الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلادة التي انا اليها بقوله علم ان العلم حقيقة فيما ليس بشيء ايه فينا دل الظن واليقين وهو المراد في
تعرينها الفقه فلا يرد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول الظن ايضا لا يخلو اعن كدر لانه في العا لكاتب اللغة والاخرى ان يقول تستعمل فقيها
شاعرا فلا يسان باوثة هذا المعنى وبعضهم وهو الامام صدر الشريعة حصل الفقه عبادة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاشتباط وعلى هذا يندفع الايراد

العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان مقلدون لمجتهد اجمع الاجماع القاطع على العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعا لا حظا فيه والما المقلد مستنده قول مجتهد فها ينبغي به المجتهد يعمل بالنظر اى ظن المقلد مستند ولا نظره اى ظن المجتهد في انشئ الطرد لانه يخرج معرفة المقلد او ليس له علم بوجوب العمل بذات فلي انما لا يتفرع في الاشكال فانه يجي ان الاجتهاد وتجرد الكلام في المقلد الذي حصل بعض مسائل عن دلائله فيصدق على عنه لوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن امارته فان العمل عليه بمقتضى فقه واجبا فيه فاعرف الفرق بين المجتهد ومقلده حتى لا يفتل مثل من قال كما ان مقلدون المجتهد واجب العمل عليه كعلمه مقلده فوجب العمل عليه بتوسط الظن الحاصل من امارته فها سياتي ان المقلد وفيه مثل ما مر ان الكلام في المقلد المني لا العبد وهو يقول ان ان ظن مجتهد الذي حصل له من الدليل العقلاني واجب على المقلد المني والمجتهد بيان فالاولى ان يجاب بالمراد ظن من وجب عليه العمل وليس فقه اى صلا الامارة التي فان شأنه المجتهد والحق انه لا يستطع بمجتهد البعض بهذا الجواب اصلا نعم يزعم عليه انه لا يزل يكون انقضى عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها وبطلانه ضروري لان فقه ادرهم فحيزا للوازم كما هو شأن الرسوم وفيه فقه فان العلم بوجوب العمل ان كان لانا العلم بالاحكام في الوجود ولكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به ايضا العلم الا ان يجوز الرسم بالمبائن ومن ههنا اى مما يميز من حاصل الرسم ملكة اندفاع ما قيل الفقه من بابا لظنون اى كثر قليع يكون علما فلا يصدق التعريف على اكثر افراد المعرفة وجبا لاندفاع ان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعي لا يرب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين والكان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا يعبا بالنفا لف لانه نشاء بعد الاجماع وانما لا يفي لانه لا يسلم الاجماع ومثله الاجماع انما يفي اذا اكسر بعد تسليم تحقيق الاجماع والقطع يختلف بالاحتمال انما كما يجي في بحث الاحداث ما بعد تعالى فقلان الحيات لا يطر القاطع للجواب تحريرا فخر هو ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات الاجل بوجوب العمل بمسألة المقلد وان حصل العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم بوجوب العمل لقول المجتهد وجزء حكم ايضا فقه علم بعض الاحكام لاجل العمل قلت لا يعلم ذلك الحكم عن دليله التفصيلي بل انما يعلم ضرورة من الدين وبما تتكلمه الحسن مسلة هذا التحري لا يروى عليه ادور وبقوله نعم يزعم ان لا يميز بما يراة فقه الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلادة التي انا اليها بقوله علم ان العلم حقيقة فيما ليس بشيء ايه فينا دل الظن واليقين وهو المراد في تعرينها الفقه فلا يرد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول الظن ايضا لا يخلو اعن كدر لانه في العا لكاتب اللغة والاخرى ان يقول تستعمل فقيها شاعرا فلا يسان باوثة هذا المعنى وبعضهم وهو الامام صدر الشريعة حصل الفقه عبادة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاشتباط وعلى هذا يندفع الايراد

آما الاول فلاما اجتمعتا ثنائيا هوان المراد البطلان في الذي هو القطعيات فلا يرد واما الثاني فلان الفقه علم قطعي ويلزم عليه خروج مسائل
 الثاني بتدريج لادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد هي كثيرة التزم في ان اشتد التواتر فليكن هذا وكذا الاجماعات فالقطعيات اقل قليل فقلت
 انه يلزم خروجها قال والتمسك ذلك التزام بالزوم من جهة فعل جهة ان الظن قد موم من الشارع لا كمال فيه واخذ انه لا يصلح للمرج عليه وانما استبر
 ضرورية العمل وقد ثبت من اشراك والصواب به من الفقهاء علم انه علم قطعي ثم استمر في إطلاق الفقيه الاعلى من ذلك للاستنباط علم ان معارضا الفقه
 في الفقه المخرج والظلام فيه قيل ان اختلف في تحديد هذا العلم في الفقه كما ذهب اليه بعض المشائخ وهو الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعينه عن الصواب
 لان الفقه احد انواع العلوم المدونة وايضا يلزم ان لا يكون الفقه الفاسق نقيضا بزاوا علم انه ليس الكلام في ان الفقه في الاصطلاح ما هو فانه قليل
 ولكل مصطلح ان يصطلح على ما شاء فلا كلام على حد الكلام في ان الفقه الذي وجب به في كلام الشارع والصحاب والتابعين هو مخرج الحق من الامام فخر
 فان المخرج لا يشك في الفاسق فلا بد من اعتبار العمل والاشارة في التزام كون الفاسق العارف بالاحكام بالاول في غير فقيه كيف ولم يبعد احد المحققين فيصالح
 كونه عارفا الاحكام هذا واعلم انه رضي الله تعالى عنه قال النعماني الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني في
 المعرفة وهو معرفة النصوص بمبانيها وضبط الاصول لفروعها وانقسم الثالث هو العمل حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الادوية وكان
 ثم نادى بعدئذ من الكلام فخرجوا هذه الجملة كان فيها مطلقا ولا نهو فقه من وجه ودون وفيه فقه المحصلون كفي فهم فان اول كلامه يدل على ان
 الفقه المجموع واخره يدل على ان العلم فقط ايضا فقه بل العمل حده ودرج صاحب الشاف ان الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزء فالفقه يستعمل في حقيقة
 قاصرة فوفقه من جهة دون وجه ويمكن ان يكون مرادهم رحمه الله تعالى ان الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن للعمل على
 سبيل الجين واعلم منه مطلق اي هو كالمعنى الا اي والمتمم من مقارنه بل علما فقط ولولم يكن العالم عالمه فهو فقه من وجه ودون وجه اي هو فقه
 وج لا يرد مخرج فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يتج الى الالتزام المذكور ومعرفة امثال المحاج الاحكام من الادلة غير ظاهرة فلا يقوم دليلا ولا بعد
 ممدوحية الفاسق من جهة العلم فانه وج من جهة كمال ولما فرغ من الحديث بالامتنان في الامداد ان يشترع في حد المعنى القبي فقال واما حده
 فقبا فهو علم بقوا عدلي تفنانيا كلياته يعرف بها احوال افراد المصنوعات يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية عن واللمها توصلها قريبا كما يتبادر من الباب فخرج
 العرف والغزو ومنه التوصل القريب ان يكون الواقع كبرى او ملازمة عند تطبيق الادلة مأخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت ايضا ان امتثال الادلة
 لا يخرج والقياس لا يخصص العام الغير المخصوص بها داخل في احد تلك الكبرى والملازمة فلا يخرج عنه قيل حقايق العلم المدونة سألها المخصوصة او لا
 فانما اخذت المعامل المناسبة بوجهي علم بوجه اخر سمي بعلم اخر وبجانب سمي ابركانها بذلك العلم والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع
 في العلوم مركبة من اجزاء غير محمولة فالمفهمات التي تذكر في المقدمات لا عمل البصيرة رسوم لاحد وبقا على ان المركب من اجزاء غير محمولة كاشرة لا غير
 لعماد لا فصل والالزم تعدد الذي بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور انه لا يلزم احد الا من الاجزاء او المجموع وبعض المحققين قرأ الكلام بان حد العلم لا يخرج
 ان يكون مقدته لان حده عبارة من العلم بالمسائل فلو كان حقه نزم خروجه وخوله وتوقف اشئ على نفسه فلا يفهمه قوت على عدم كونه مركبا
 من اجتناس ولا فصل ثم يقال ان يقول للمسائل ولان تصور شي فان التصور يتعلق بكل شئ وتصديق فيجوز ان يكون باعتبار العلم التصور
 مقدته وهو قوت عليه باعتبار العلم التصديقي تصوره متوقفا فلا اشكال وفيما في هذا المعنى علمه نظر اثره في العلم من ان الاجزاء او المجموع
 مغايرة بالاعتبار غير المجموع فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله في العلم ان هذا المعنى عليه وان كان فاسدا لكن العلوم تكونها حقا كذا اعتبارية لا تركيبية فيها
 الا من مسائل الغير المجموع وليس له اجتناس فصل في الضرورة الوحيدة المذكورة في المقدمة ليست مأخوذة من المسائل المتكررة في الاخت

انها لثبوتات الكليات في الذكر

لا بشرط شئ كانت عين تلك المعانيات بالضرورة الواحدة الغية المكدرة فمما يلزم على هذا التقدير احتمال التصديق بالتصديق بآلية لان العلم بالعلم
تصورى والايمان بها تصديق وقد قلنا بشئ واحد هو المسائل مع انها لو كان متباينان حقيقة عند فهم فقلنا علم ان هذا لا يراد لم يشأ من هذا
بل ارد على كل تقدير ببناءه ان التصديق يتبع لكل شئ فليعلق بالتصديق بالعلم والمعلوم متحرران بالذات فيلزم الاستحالة قطعاً و
لا يمكن الجواب عن هذا الا بعد انكار الاحتمال بين العلم والمعلوم وليس في ما موضح كشف اشكال هذه الاشكالات ثم اختلف في اسما او العلوم وكذا في
اسماء الكتب ايضاً فقلنا في اسما وجس موضوعه مجموع المسائل المعتقد بها الصداقة على ما في اذنان كثير من الناس ربما يزيد فليس وربما يلج من الشرح
ابنهما موضوعه للتقليل الكثير بالوضع العام كوضع هذا وهو ظاهر فان معاني تلك الاسامي كلية فلا علمية ولا علمية فليست تصديقية واستدل به من لم يصح
دخول الامم والاصناف وبها من علمهم كونها اسما وبناس فليس شئ لا لما قبله لا يدخل على اصول الفقه ولا يصح اضافته وان دخل على احد جزئياته
فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا لما قبله ان دخول الامم في كلام المولدين لانه وقع في كلام المتقدمين وهل بل لان للاعلام التي كان فيها معنى الوحد
ودخول الامم عليه فصيح كالحسن الحسين وكذا لاضافة لادى بلا يستعمله تقاد معنى العلمية كمراد الى العلم الذي هو سيدنا وزوج موده في كل هويل من الاهول
ويجوز ان يصح لاضافة بلا ريب نعم يصح الاستدلال بوقع لفظ القرآن منه فاذيل ليست بها جسيمة بل علم جسيمة قلنا تثبتت الاعلام الجسيمة للضرورة
فانه وجب في بعض الاطراف علم المعارف ولم يوجب التعريف فقد ازيل العلمية الجسيمة كالعلم الذي يرى وليست الضرورة مستحقة هناك وما قيل في اثبات العلمية
الجسيمة ان المسائل الساجدة في الاذنان لكثرة يقال انها واحدة قد دل في معناها التعيين الوحدة والذين شئنا فهو نوعي فليكن غاية ما نعلم انه عرض
نوع واحدة وهو علم بالعلم كمن لم يميز انه دخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلماً قيل ليست اسما جسيمة ولا اعلاماً كلك بل علماً مستفيدة لكون
معانيها متشعبة ولو كان كلياً كان اقاروا لا يصح لفكره بها غير المسائل لا يصدق عليها اذ لا يصدق الفقه على مسئلة قول وفيه انه متشعب لثبوت
اذ تجري في مقدمات الدليل لو كان لافراد كان اجماراً ولم تصح ولا يصدق لثبوتها على ما يلزم العلم وليس علماً واحداً بل كل كلام القائل ان معنى
الكلي قد يكون مركباً من اجزاء منفصلة في نفسها كما يتبادر على قوله نحو الاربعه وعلى هذا لا يظهر له كذا التمييز فائدة والا ولى ان لم يكن كذا اسما كانت تلك الاشياء
مواظقة لكل في الحقيقة كالاجزاء المقدارية كما في الماء او مختلفة كاجزاء المائيات كالمسحوقين فلا يلزم من عدم الصدق على اعتبار الشخصية لولا ان العلم ان لو كان
لونه فاما بيم افراد كانت هي كل مسئلة بل مجموع المسائل الشخصية بتخصصات في اذنان كثيرة فمما لا شخصية فانه قد كفر عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع
فقال في موضوعه لاداة الاربية اعلمنا اسطفاً حال كونها شارة في الاتصال الى حكم شرعي ولا بد من الاشارة الى ما تبيحه علم الاصول بتعدد الموضوعات فكلما كان موضوع
الاصول لاداة لم يكن حجة بحد من الاصول لكن من اى علم هو فية خلاف فمن اعز عنه من الفقه واشكاله يعلم بكونه وقيل ان لحيث عن حجية الاحكام القضاة
من الفقه او بمعنى من حجية انما يحيل العمل بقضاها فافقه اثبت الوجوب العمل الذي له فعل المكلف فدخلت في الفقه قضية ان هذا اى وجوب عمل فخرج حجة الاستنها
وكان الكلام في ان اثبات الحجية في اى علم هو وليس من افقه الله على ان جواز العمل ايضا من غيرهما فلا يصح دعوى وجوب العمل عمداً ولعلنا ذكر وجوب العمل
مشكلاً ولا يضر هذا اصل مقصود للتعامل كما لا يخفى وسمع اعز عن انما لبيت من علم واليه شارح قوله ومن قال ليست مسئلة اصلاً لانها ضرورية وبنية والفقه حراً
لأثبتت في علم اصلاً فقه بعد من الحق لانه وان سلم انما ضرورية انما اضطرورية لهما فلا بد من البحث عن لمية ما قال واقفت اسرار الاصول والفروع
ان في عقل المصنطرا بانة نقل في كتاب اخر الى ان القياس على تقديركه كونه معلوماً من الفقه دما ان كان عبارة عن المسألة المعتمدة شرعاً فحجة ضرورية
وبنية كما سيصرح في انشاء ان حجية اضطرورية وبنية وايضاً لا وجوب لفظ المنع المرموز بكونه وان سلم اننا من ذهب الى انما من الكلام وهو المختار انشاء الفقه
بل الحق ان من الكلام حجة الكتاب ليست فالتفت فلما اذكر في الاصول ما يابى ان تعرض لاصول حجية فقط دون غيرها لانها كثيرة فيها الشعب من الحق وان تخرج وانما

بيان المسائل

ان اوله يصدق الفقه مشكلاً على مسئلة

عندكم الصريح في اجتهاد ابي الكشاف استتمت عليه من يدعي التبرين كما قد عايناه الى التذكرة في موضوعية الاحكام مع الاول له اختلاف
 فذهب صاحب الاحكام من شافعية من كثر يدين بحنفية الى انها موضوعية لا تنبثق عن احوالها ولا الهياكل الى الاستطراد المشهور ان الموضوع الاول
 تحسب الاحكام خارجة واقامة المصريح وقال واهم لا يوجد موضوعا وانما الغرض من البحث من الاحكام التصديق في الكون فقط لا بيان عوارضه الزاوية بالذات
 ليست انواعها اى انواع الحكم يا انواع الاول واسم علم الاويز كرفيه لاشياء انتظر او اهتمت بهما فلا بأس بكون سباحت الاحكام ملكا ولا فخر عن بيان
 الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الحاجة وقال في مدرته معرفة الاحكام الشرعية عن الاول على الوجه الذي بينا وهي اى معرفة الاحكام وسيلة
 الى الفوز بالسعادة الا بدية المقالة الاولى في المبادئ الكلامية ومنها اى المبادئ المنطقية لانهم اى المتأخرين منهم جملوه جزاء من الكلام وانما جملوه
 جزوا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحليل عقائد الذات الوحدانية والصفات والنبويات والمعاد ونحوها الملقى لورث الفقه عندنا الشفاقة
 لشيئته لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي او السمع ولا بد للاستدلال من مقدمات عقلية كسباحت الامور العامة واجزاءها والاعراض كذا
 من معرفة كيفية انتاج تلك الامور الى المطالب وهي المباحث المنطقية فيجعلوا موضوع الكلام الموجود والمطلق اعم الاشياء ويبحثون عن عوارضها من حيث
 مروجية للعقائد الدينية او وسيلة اليها فدخلوا المنطق لهذا الوجه وقد فرغنا عنها اى المبادئ الكلامية في السلم والافادات لان ذلك قد فاضل ويا له
 حاجته شديدة وهي ان يحصل منها النظر وهو الترتيب لموضوعاته ليتبادى الى مجهول واجب كونها من الكلام غير ظاهر بل الموضوع افضل لنفسه لان
 والمجهول الوجوب فهو من الفقه ان علم والافاضل ان الفقه لا ينفك في بين هذا وبين كونها من الكلام فان المقصود بها يكون من حيث انه وسيلة
 الى معرفة الله تعالى فصح كلامي وان كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحكمة فمن الفقه بل التصديق لانه مقتضى اللواجب الذي هو مقتضى
 الالهية ومقتضى اللواجب واجب هذا انما تفيد الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كاشاننا واما من لهم نور من الله فيكشف عليهم حقيقة الامر بدية فلا يحتاج
 الى النظر لما حكى من عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من لم يدر انفسه يصير كعمى في ظلمة المعجزة ومنها البسيط لا يكون كاسباقه من المركب
 والبسيط لانه لا يقبل العمل في الحركة الثانية ولا يكون مكتسبة لثبته لان لعارض لا ينفك عنه ولا ذات له ومنها الماهية المطلقة لانه لا يشترط شيء موجود
 بعين وجود الاشخاص في فرق بين الماهية والاشراك والتعيين والاشراك بوجوده لكان قطرة من الماء حقيقة مطلقة لانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون
 في قطرات حقيقة مشتركة وقد تقرر تماثل اجزاءها فلتساوى بطم وقية ما فيه لانه ان اراد تماثل اجزاءه الاشتراك في الاوصاف والعوارض
 فلو كان لا يتماثل تماثل حقيقة وان اراد الاتفاق في الحقيقة فالتماثل لم يثبت بعد من ادعى فعلية البيان اقول في انما تماثل على طويرة
 الحكمه لا الكلام ان الجزء الذي لا يتجزى في الجملات بطل لانه لو كان الجزء مفكك لم يكن ذاتية فالحكمة كل ضلع منها جزء ان فالوتر لا يكون ثلثة بل
 القاصي بان الوتر اقل من الضلعين بهما الضلعين بهما ثلثة اجزاء لكون الواحد مشتركا ولا يكون اثنين اذ بهما من الحكم بان مرجع الوتر مساو
 الضلعين ومرجع الضلعين بهما ثمانية اربعة والاشنين اربعة ووجه اخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا لواحد من الضلعين فيكون الزوايا تان المتوالتان
 بهما متساويتان بالما هو في فيلزم ان يكون في شافت واثباتان ههنا والوطول كون الوتر ثلثة اجزاء ومرجع اثنين اثنين الثالث المثلث اياه
 بقوله بل فيها اى من الشافعية والاشنيين فبطل الجزء فثبت الاتصال كما فرغ في موضعه من بطلان التركيب من اجزاء غير متساوية فصح بقول
 هذا الفصل قبل الفقيه الى ان يثبت انما ثلثين متوالتين في الحقيقة فليزوم الاتحاد وحقيقة لان متساويتين في الحقيقة لا يوصلان حقيقة بل تماثلان
 لان الاتصال حقيقة ووجه الوجود وشمس والاختلاف بالحقيقة اياها كما قال بن سينا صاحب كتاب الشفاء في الحكمه فانهم ان هذا السطر
 عزير به بالاشكال فيه ان الاتصال لا يغير ذات الاتصال في ذاته موجود وان اخوان من انهم العدم في فاعل ان يقول بوجود ان يكون متصل

وهو موضوع الاحكام

الاشياء

فلا بد من ايجاب الصغرى و كليات الكبرى وما في التوجيه الا في مساواة طرفي الكبرى يعني سلب الصغرى فان اسلب من احد المتساويين يستلزم سلب كل واحد
فليس بشيء لانه اي هذا النتاج ليس له انة كل باحظة ان حكم المتساويين واحد وهذه مقابلة اجنبية وهذا انه لو كان قيد بقيد لذاته والاولا وادور
عليه ان القياس المركب من مالت صغرى ومن يجهل موضوع كبرى ينتج مع استواء ايجاب الصغرى كقولنا اليس كل ليس بوج واجواب ان اسلب من
حيث هو هو سرف محض فحقا الوضع في الكبرى لا يحلوهن لملاحظة الثبوت بالامكان او بالاطلاق لان معنى القضية ان ماصدق عليه العنوان لذاته وليس كذا فان
لا تظلم له المولد في الصغرى ليع فلا سلب بل ايجاب سلب صارت الصغرى معدلة وسالبة الجرح الا لا تظلم الثبوت ايها المولد فلا اندراج للاصغر تحت الاول
وليس الا بملاحظة قدرته اجنبية فافهم الصورة الثمانية ان يعلم حكم لكل فرد من هذه اهل الكبرى يعلم مقابلة اي مقابل ذلك الحكم ايجابا كان او سلبا للاحر
كلا وبعضه هذا حاصل الصغرى فيعلم منه سلبا لك الشئ عن الاخر ككلا او بعضا بيا فلان في عكس الكبرى يرتد الى الاولى وحق ان احتاج هذه الصورة القيم ضرورية
لان الحكمين المتقابلين لا يكونان للامر واحد فلا بد من مغايرة ذاتي الاصغر والا كبر فيصدق سلبا لاكثر من ذات الاصغر بالضرورة وموضع اشتبااح الحكم
تقام اخر وما في المنقح ان لا يتبع الا بالاول لان الصورة الباقية ترتد اليها لعكس فيمن اثرة مع الاولى وجودا وعدما فادعوا من غير دليل كيف لا بد من النتيجة
لازمة لكيها لان المتروم للمقابلة اجنبية بل لذاته يجوز ان يكون مع مقابلة الدوران مع الاول وجودا وعدما لا ينافي في الايتاني المتروم للمقابلة
اجنبية والصورة الثمانية ان يعلم ثبوت امرين لثالث موضوع واحد هما اي احد الحكمين كافي فيعلم التقاد واثباته اي يعلم التقاد واثباته اي يعلم التقاد واثباته
نم في الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الاخر فيعلم ثبوت امر الى كذا في سبب عدم ثبوت الاخر كذلك التالك فيعلم عدم التقاد فافهم فيلزم للثبوت
الى صدق سلب هذا الامر من بعض الامر الاول فلا يكون اللازم الا حيزا موهبا وسالبة الكا فيظهر با في تال الصورة الرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين
ففي غير وضع المقدم وضع التالي واللا يلزم وجود المقدم من غير وجود التالي فلا لزوم بينهما يصف ولا عكس اي ينتج وضع التالي وضع المقدم لجواز اعمية
اللازم فلا يلزم من تحققه تحقق المتروم الا حص والرفع بالعكس ينتج رفع التالي برفع المقدم واللازم تخلف المتروم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج برفع المقدم
رفع التالي لجواز اخصيته المتروم فلا يلزم من ارتفاعه ارتفاع اللازم وادور وضع استلزام الرفع الرفع اي ينتج استلزام برفع اللازم برفع المتروم لجواز
استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع هذا الانتفاء المحال جاز عجم بقاء اللزوم وكيف لا والحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء المتروم على هذا التقدير
اقول في اجواب اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقاء دير لان اللزوم منها على قوتها لا انفكاك هو وقت عدم بقاء اللزوم واصل ثبوت
يرجع الى منع صدق اللزوم وقد فرض هفت فتدبره فيانه قد تقرر في المنطق ان العيسير في كلمة الشرطية اللزوم على جميع التقاد ودير المنة للاجماع مع المقدم
ويجوز ان يكون هذا التقدير مستحيل للاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية والبط قد بين في ذبر المتأخرين بشرطية المرتبة مع الاستثناء والكل فينتج
الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتصور اجواب المذكور فالصواب في اجواب ان كلامنا فيما اذا كان الملازمة والاستثناء صادقين في مجموع
استحالة انتفاء اللازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فلا يصح هذا وادعوا علم والصورة الخامسة صورة الاستثنائية المتفصل وهي ان يعلم المناقاة
بينها ماصدقا فقط او كذا فقط او فيها فيلزم النتائج بحسب ما فتكر اما اذا كان المناقاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الاخر واللازم صدقها
ولا عكس لجواز ارتفاعها وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الاخر والا كذا بمعا لا وضع كل وضع الاخر لجواز اجتماعها في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل
رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر مستلزم النظر مفيد للعلم بالضرورة النية المكذوبة بحسب جهة تقوا اداة النظر العلم مطلقا قائلين بان لا علم الا
بالحسن وهذه زيادة في حاقهم وشبهتم هذه لان الجرح قد يكون جملا وهو اي الجهل مثل العلم بما فاعلم ان احاصل بعده الى النظر علم لا حصل سجا الى بان
هذا جاز في المحسوسات ايها فان الجرح حاصل بعد بحسن قاريكون جملا فلا يفيد احسن العلم في ثانيا تير الى موضوع فالى المنة الغير المكذوبة وعالم ان احاصل بعده في الجرح

فان قيل كيف قد لا يثبت في كل من اللزوم

فيكون في كل واحد

لا يصل قولنا في العلم انه اى هذا النظر الذي اوسيتهم صحة نظريته فان الاحتمال ما تمال عدم الصحة فانهم من المبادئ الى المقاطع فلا يصل قولنا
صحة النظر اذ انا نقول لم لا يجوز ان يعلم صحة النظر باسناد او بمقدار ما يعلم قال دكس لا يفي الا بالعلم بغيره وهو علم تجريدي ولا يكون سببا في حصول العلم
اصلا واعلم ان هذا لا يراد ليس بشيء فان للحيث ان يقول يجوز ان يحصل العلم بصحة النظر بالضرورة او بالكتسب من مقدمات معلومة بالضرورة وقيام الاشياء
بعدهم الضرورة ثم قد يرد الغلط والحق لا يتجاوز عند الحق في الجواب من التماثل اى تماثل العلم والحاصل بل بما نوعان متباينان كما هو في العلم بغيره
وهذا ايضا غير فان مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحيث لا يتبين في دلالة امرهما بل ان الحكم بما يكون علما ولا يكون حكما كما هو في العلم بغيره
فيمرر بالشبهة كما كانت فافهم انصف مسئلة قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله ان الافادة النظر الصحيح العلم بالعادة اى العلم بالعادة لا يستلزم
بان يحدث العلم عقيبا للنظر الا ما هو في الوجود الا الله كما نطق بالشرعية المستحقة بحسب المسامحة للمراتبات فيه والمؤثر في وجود العلم هو الله تعالى بلا
وجوب منه تعالى زعم الاشعري ولا عليه فبا لعادة ولم يدان الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجيح من غير مرجح وقال في معزلة انه اى حصول العلم
النظر بالتوليد فان الناظر تخلق النظر في نفسه فلهذا من غير ضيق للتداعي عقيبا كحركة المفاتيح عند حركة اليد وبدا اى باطل لا تنفي المسلم ان ينفذ
اليه وقال الحكماء انه اى حصول العلم بعده بالعادة فانه اى النظر بعد الزمان اعدا لهما فاذا تم استعدا للذين يقول العلم بغيره لا عدوا فيفيض عليه
النتيجة من مبدأ الفيض وجوباً منه فان الوجود بلا وجوب بطم فلهذا النظر على معدة حصول العلم واختار الامام فخر الدين ان يراد من الاشعري انه اى
حصول العلم واجب عقيبا اى عقيب النظر بان جري عاقبة تعالى بايجاب وجود العلم واحالة غيره بخلاف الاشعري فانه لا يقول لوجوب اصلا ولا دخل
للمنظر في هذا الايجاب بل هو النظر حدودا بوجوبه واجبان به بخلاف قول الفلاسفة وانكم حين حصول العلم واجبا منه تعالى بمداشته لا يحتاج الى النظر
عند كون هذا العلم غير متولد من اى من النظر بان يكون للمؤثر قدرة العبد بوساطة النظر لانه ليس بقدرته العبد لا يشترط كما ظهر من اشرع الحق بطوره
منه نصف النار وبها قرأناكم كما لفرق بين هذا القول الا قول السابقة فلا يثبت الى اقبل ان هذا للحصول الى الباب لا يصلح الى هذا الا قول السابقة
قال المصنف وهذا شبهه بالاصواب فان حاصل هذا ما هو في الوجود من ان لزوم بعض الاشياء لبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر غير معقول كذا
ثبوت الكلية بدون الاعطية غير معقول ولك وجود عقيبا لكل الاول شكلان لفظي الا ان يدعى بدون العلم بالنتيجة غير معقول هذا المقالة الثانية في الاحكام
وفيها ابواب اربعة لان الايجاب المتعلقة بما متعلق بها الحكم او الحكم نفسه او الحكم في الحكم عليه الباب الاول في الحكم لا حكم الا من الله تعالى باجماع الامة
لا كما في كتب بعض المشائخ ان بواعده ما وعنه المتعلق بالحكم العقل فان هذا مما لا يجوز ان يكون عليه حكم من يدعى الاسلام بل بما يقولون ان العقل معترف
ببعض الاحكام الالهية سواء هو بغير اعم لا بد من التأثر من كما برشائنا انما يقع ثم انه لا بد من العلم تعالى من حقيقة حسن او قبح في فعل لكن النزاع في انهما عقليا
او شرعيا ولما كان لما معان والنوع في واحدا والمطلوب يشبه اليها ويعين بحسب النزاع فقال لانواع لاحد من العقلاء في ان افضل حسن او قبح
عقلا باحسن والفتح الذين هما بمعنى ضفة الكمال والنقصان فانما عقليا ان هذا المعنى عند الحكماء كذا يقع العلم حسن او قبح او الدين هما بمعنى طاعة
العرض والشرع وما فرغ منها وما ايضا عقليا كما يقع موافقة السلطان لعظام حسن من مخالفة تعميمه بل النزاع انما هو من حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق
مردودا وتوابعه بغير تعليلها الى استحقاق ومه تعالى وعقا لم يتصف به عند الاشاعرة التاميين للشيخ ابو الحسن الاشعري المحدثين من جلال
اسنة ايقم شرعي اى يجعله متعاقبا اياه بها فقط لا غير من غير كنه واصلح الفعل فاما امره بالشرع حسن ومانى عنه قبح ولو انظر الامر الى امر الشئ لا امر
الامر الى امر حسن وفتح فيصير كان حسنا قبيحا وبالعكس وعندنا عشرة الماتريدي والصوفية الكلام من عظم اهل السنة وابعاد عند المعتزلة عقلي اى
لا يتوقف على شرع لكن عندنا من يتاخر الماتريدي لا يسلمون هذا المحسن في الفتح حكما من العبد سبجانه في العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من حكم

الذي لا يخرج المجمع فالحاكم من المذهب الكاشف هو شرع مما لم يحكم الله تعالى بأمر من الرسل والنزول الخطاب ليس بمتناك حكم أصلا فلا يخرج من قبيل الأحكام في زمان العترة ومن هنا شربنا بلوغ الدعوة في تعليق التكليف فلكا والرسالة لم يبلغ الدعوة غير مكلف بالبيان اليقيني ولا يواضع كلفه في الأخرى وهذا الذي يظن أن المعتبر من الأدلة الشرعية من أدلة فقهية عند المولانا تعالى والكرامة والبرهان فكلهم الله تعالى فانه أي كل من حسن القبح عند جميع وجه الحكم من الله تعالى فهو الحكم لا غير فلو لا الشرع بما هو شرع بأن فرض عدم إرسال الرسل كانت الأفعال باجادة الله تعالى لو جرت الأحكام على حسب ما فضل لأن في الشريعة الحق علم أن المبدأ بالحكم في هذا النزاع اشتغال فتمت العبدية لتعذر هو اعتبار الشارع أن في ذمته الفعل أو الكلف جهرا وبنا لا يستدعي خطأ بالكلية ولا يلزم حسن والقبح هذا الاعتبار من الشارع لأن حسن القبح ليس إلا الصلح المستند إلى وصول الشارع والعقاب والالتزام بحسب الصلح والاستعداد واعتبار الشارع اشتغال لذمته بالفعل أو الكلف فلا فائدة من صلح هذا المعنى للنزاع بعد الانتهاء على حسن القبح المتعلقين بما قرأنا من دفع أن هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة غير صحيح فانه إن أراد به الحكم خطاب الله تعالى فلا خطاب فيقول وهو الشرع فكيف يتبين في قول المعتزلة أن لا يكون الفعل مناهيا للشباب والعقاب فبذلك تسليم حسن الفعل ونتجه لا سيما في آثاره في النزاع المألفي للفظ فمن قال يتبين الحكم قبل الشرع أو الثاني ومن عناه فانه معنى الخطأ ففكره والصدق وكل الأمور التي فلام لها أثر شرعي إذا ان فصل قول المعتزلة فقال نالوا منها أي من كل ملك من المقتل وتجه ما هو ضروري لا يحتاج إلى التمسك بالصدق الناقص وقبح الكذب الضار فيل في حواشي مرزبان لا يدرك هذا الحسن والقبح إلا بعد ذلك لاخرة وأما الأخرى فسمي لا يستل فعل بأدراكه فكيف يحكم بالتواب اجلا المتوقف على ما لا يدرك بالفعل فلا يدرك الحسن والقبح بعد ذلك أصلا فضلا عن كونه ضروريا أقول في الجواب بعدك اجب عقلا فندفعهم بحججهم في الردة فلا بد من دار الجبر أو سوى هذه الدارين الدنيا والآخرة دار الجبر مطاقا كان الحكم العقل بالشباب والتواب فيهما وإن كان حصصا لمعاجمهما في جميعا فإن لا بد من دار الآخرة مطلقا دار الجبر أو سوى الدنيا والآخرة جميعا كما ظهر ولذا قالت الخلافة في القصر الكبريهم كشر على ما هو المنهوي واليد بغير حصول المعاد جميعا في تسليمه لکن لا يضر لكفاية مطلق دار الجبر أو كذا لا ينبغي لو تحقق الأمر الآخرة لتحقيق الآخرة إلا العقاب كان في حكم العقل بحسن أو الشرع ضرورة فندبر فإن الجواب هو الأول وهذا الوجه من غير ضايقا في الاستطاعة حرف حديث وجوب العمل كمنع كون مطلق دار الجبر أو سميا ليكون جوابا عندنا وروى عن معتزلة الخليفة القائلين لو ذاب الإيمان بالعقل وروى ذلك في كان أو في فقهه فندفعه به فنفرضي حسن الصدق والشاوية الكذب النافع فانها يجوز أن لا تتأمل ومنه ما لا يدرك أصلا إلا بالشرع حسن صوم آخر رمضان في صوم أول شوال فانه لا دليل للعقل أي إلى مخرجه لكن الشرع إذا قد حكم على هذا الوجه كشف عن حسن وقبح في تعيين لانه لما لم يكن جعل الشارع لا بحسب حكمنا عطاي شتمه بالصلح له علم أن صوم آخر رمضان صلح للشباب في صوم أول شوال صلح للعقاب فمن هذا الوجه كشف الشارع فلا بد في الحاشية أن التخصيصان لعقل حكم بعدم الفرق لا يجعل إشارته وغاية ما يقال أن لو اجب بغيره لنفسه في صوم سلطانا أو مخصوصا شهر رمضان فلفضا في كسر دل القرآن وغيره وإذا كان الشرع محلا يكون أول شوال منهي الشئ خارج عنه فلم يمتع في صوم وهذا الجواب غير ذات ما إذا فلا توتهم نضرم فانه يلزم منه ذلك العقل لحسن والقبح وأما ثانيا فلان غاية ما يلزم عدم وجوب صوم أول شوال المقصود كان هو الترخيم فندبر ترحم اختلفوا فيما بينهم فقال القدياء منهم حسن والقبح كلاهما لآيات الفعل وقال المتأخرون لائل كلاهما لصحة حقيقة لوبيده أي كلا من حسن والقبح فيما أي في العقل لحسن والقبح وقال قوم لصحة حقيقة في القبح فقط دون حسن وحسن عدم القبح فلا ينافي بصحة حقيقة في العقل لا يضر لهذا القول سبب صحيح: الجوابي قال ليس حسن والقبح بمعنى حقيقة بل اعتبارات وجوده وأحق عندنا معشر من السنة من الصوفية وأما تبرير لا لاطلا الأعم من كونها لآيات الفعل وصحة أو لوجه واعتبارات كما سلكته لك فلا بد من نسخ علينا لانه لا جاز أن يحدث حسن لصحة وجوده واعتبارات فندفع

التمهيد في بيان

التمهيد في بيان

التمهيد في بيان

بطلانها بطلان حسن وتغييرها بالمعقولة انما يكون بكونها لذات الفعل لا يصح عند بطلان الحسن فيرد النسخ عليه ويصح الدفع على راسمها انما انشا النسخ
 ولا يجب من قبلهم ان يخصصوا صيغته التي كانت في اول الزمان معتبرة في محل الحسن والفتح فالفعل كان في الزمان الاول معه خصوصيات معها كان حسنا
 واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا واما ان يصح النسخ ولا يخفى انسخ يكون قليل الممدوحى او لا الى قول بنيانية ثم من الخفية من قال
 ان العقل قد يستقل في ادراك بعض حكمه تعالى فادجب هذا البعض الايمان وحرم الكفر وكلما لا يليق بعبادته تعالى على كل احد بلغة دعوة رسول الله
 على الصبي العاقل نذا قول من علم الخفية كالشيخ الامام علم الهدى في المنصور الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة
 وغيره وروى عن الامام الهادي في خفيته لا عذر لاحد في الجهل بنسخ لقمة لما ترى من الدلائل على ثبوت الوجودانية بحيث لا محال للعاقل ان يترتب فيه
 ومن ان يترتب معها فليس هو عدم تدبره لا ريب فيه وهذا الرواية يستند ذلك البعض فيقول في كشف من هذه الرواية لعقل المراد لا عذر بعد بضعة مدة
 التامل فانه اى التامل بمنزلة دعوة الرسول في نفسه انقلب تلكا الله فمختلفة لا يمكن تحديدها فان العقل تنها وتشتكي الفهم فلا يضيغ في هذا العلم ان
 هذا التوجه انما لا يلازم فخر الاسلام حيث قال معنى قولنا انه كيف باعقل يريد به انه اذا اعانه الله تعالى بالبرهان وامهله لذلك العواقب لم يكن مغلوطا
 وان لم يبلغ الدعوة على نحو ما قاله ابو حنيفة راجع في اسقاطه اذ بلغ خمس وعشرين سنة لا يمنع منه ما له لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد ان يرد ادراجه
 ليس على المحرقة هذا الباب ليل تاطع رضى مفرح اصوله لان ادراك مدة التامل في حق تنبيه القديس بمنزلة الدعوة وفيه ايضا اى لا عذر له بعد الاجابة
 لا غنى بعد العقل وفرغ فخر الاسلام على هذا التوجيه ان من لم يبلغ الدعوة لولم يتقيد بشي من الكفر والايان في ابتداء العقل كان معذورا لانه لم يحضر
 عليه مدة التامل ولو اعتقد كقولهم ان كل معذورا لان اعتقاد وجوب يدرك لانه ونجته على انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيلها التامل وانه قال
 فاقترن الكفر ثم علم ان لافق بين قول مولد الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء حماديرك بالعقل ولا يتوقف على البعثة وهو
 الكرام ايها قالوا بذلك فلو كان خلاف فكان في تعيين ذلك البعض كمن الاحكام والظاهر من كلامهم ان ذلك البعض هو الايمان واشكرو
 نحو ما عند المعتزلة في فهم من كلام الامام فخر الاسلام ان ما حل من انما وبينهم ان العقل عندهم علم موجبه للحكم وعند الاشعرية معذرة لا
 اعتبار لها عندنا لا بد اولا فاك بل العقل يوجب اليقين والحكم يتعلق بالحكم من تعليم الخبير النزل بكذا الايلين ان يقع بين اهل الاسلام لما ان جماع
 المسلمين على ان لا حكم الا لاسد فخرج ما حل البحث ان ههنا ثلث اقوال الاول مذهب الاشعرية ان الحسن والفتح في الافعال شرعية وكذلك الحكم الثاني
 انهما عقليان وهما سلطان يتعلق بالحكم فاذا ادرك في بعض الافعال كالايمان والكفر واشكرو الكفران يتعلق بالحكم منه تعالى بمرته العبد هو الذي يجب
 هو لا الكرام المعتزلة الا انه في ذلك لا يجب العقوبة بحسب الفصح العقلي كما لا يجب بعدد وولم يشترح احتمال العقوبة بخلاف هو لا بناء على وجوب العدل عندهم
 بحيث ان اقصا الشواهي من اتي بالحنان واليصال العقاب للاتي بالقابح الثالث ان حسن والفتح عقليان وليس موجبين ولا كاشفين عن تعلق
 وموختار الشيخ ابن الهادي الحكم صاحب التحرير وتبعه المعصوم ورايت في بعض الكتب انه وجدت مشائخنا الذين لا فهم قائلين نقل قول الاشعرية
 و با حريزنا من المذاهب فيخرج عليه سلة البيان في شا هو اجل اى الذي لم يبلغ الدعوة فعند المعتزلة مواخلة ترك الحنات وقيل بقبولها وبشباب
 بالحنات وعند هؤلاء المصلح لو اخذ بالثبات الكفر مطلقا وشرك الايمان عند مضي مدة التامل بالمواخلة يتبرك ما سوى الايمان فامثال من
 لم يعلم حاله ما بر داية صريحة بانهم بل يعزرون بعدم درك العقل اياها باللائل ام لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهادي لا يخذلون ولو اتوا بما ذكره
 العباد فبالله تعالى ثم علم ان مسئلة حسن والفتح وكذا استلزامها للحكم يمكن ان يكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا لما فيه حسن او قبح
 وان حكم الله يطردها وان يكون اصولية راجعة الى ان الامر لا يبيد على الحسن اقتضا والى النهي الا على العقل كذا وان يكون قسمة

راجحة إلى أن العمل الواجب يكون حسنا والمحرم مبيحا فبان أن الأولى أن يسرى في المقاصد دون المبادي لأن أنساب النفس حسن فليس يعقل
 أن من جلت أفعاله الحكم أولاً أنه لو كانتا غيرتين لكانت الصلوة والزكاة سائتين في نفس الأمر قبل بعث الرسل فجعل الله ما وجبه والآخرى محرماً ليس
 أولى من الحسن هو تبيح من غير مرجح مناف للملكية الأمر وهو حكم التبت قطعاً وكذا في ثانياً لو كان شرعين لكان إرسال الرسل بلاداً وفتنة لأمرته
 لأنهم كانوا قبل ذلك في رفايته لعدم صحة الموافقة لشيء مما يستلذه الإنسان ثم بعد مجيء الرسل صاروا ببعض تلك الأفعال في عذاب أبدي
 فأي فائدة في إرسال الرسل إلا التفتيح وتغريب عباده فصار بلا وجه لأنه من رحمة الله تعالى به على عباده في كثير من مواضع تنزهه وأعلم أن
 هذا الدليل كما يدل على حسن الواقع العقليين كما يدل على وجوب الإيمان وحرم الكفر أيضاً عقده لأنه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذوراً
 بغيره لرسول في حق بلادها ظاهر جافاً فم ولنا فيه ثلثان حسن الاحسان وقبح مخالفة بالأساسة مما ألقوا عليه لعقلاء حتى من لا يقول بإرسال الرسل
 كما لا يبرهنه فلو لا أنه ذاتي أي غير متوقف على الشرع لم يكن كما أي لما ألقى عليه جواباً بمنع أن الاتفاق لأجل ذاتية حسن وقوع كل يجوز
 أن يكون حكمهما بالصحة حاله لا يضرنا لأن رعاية المصلحة العاتية حسن بالضرورة والمصلحة الاحسان لأجلها حسناً وانما يضرنا لو وجدنا
 أنه أي حسن لذات العمل ليس لذات العمل بل هو عدم التوقف على الشرع سواء كان بالذات أو بالعرض ومنع الاتفاق على أنه مناط حكمه تعالى
 أي لا يوجب غير ما هو الاتفاق على كونهما مناطاً للحكم لا يمتنع هذا المنع قالوا لا نقول استلزامه حكمه تعالى بل ذلك باسح ولم يورد الدليل لا
 لأننا نفس عقليته حسن والقيح ولنا العامة وأوردوه من الأسلوب إشارة إلى التخصيص بقوله واستدل بأنه إذا استوي الصدق والكذب في المقصود
 العقل المصدق فلو لا أن حسنه في الدنيا لكان الاستواء في الشرع العقل المصدق فلو لا أن حسنه في الدنيا لكان الاستواء في الشرع العقل المصدق فلو لا أن حسنه في الدنيا لكان الاستواء في الشرع العقل المصدق
 الأمر من موافقة العمل فقول الاستواء في نفس الأمر لأن كل منهما لازم وعروض متغيرة فتوقفه على قبوله فيمنع الاتفاق على ذلك التقدير لأن الاستواء في مقصود
 فلا يلزم منه ذاتية حسن كجواز أن يكون الشارح خارجاً لا قبل أن يكون بالاعتبار وبما قرأنا من ذلك اندفاع أنه لا قول بالدليل فلو انما اتخذ الاستواء نظراً إلى المقصود
 دون جميع العوارض والمواضع وتحققه يقينه ثم أن ما بين كحجتين مع قصورهما عن الدلالة على كليات المطم لتخلو عن نوع خطابة اذ يقال إن في
 يجوز أن يكون الاتفاق على حسن الاحسان وقبح الاساسة في مقابلته بحسن كونهما صفة كما لية الحقيقة الإنسانية ومعرفة نقصها بالمعنى المتنازع فيه كذا
 أنصار الصدق أيضاً كونه صفة كمال لا كونه يستحق به للثواب فافهم الأشعرية قالوا لشيء متباينة بحسن والقيح أو لا لو كان كل منهما ذاتياً لم تخلف لأن ما
 بالذات لا يبطل وقد تخلف فإن الكذب متباين بحسنه من غير ما يدركه القارئ من غير ما يفتك فصار حسناً وقد كان قبيحاً والجواب أن الاستواء
 أنه تخلف بهما بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاز لا جازاً بحسنه من غير ما يفتك فصار حسناً وقد كان قبيحاً والجواب أن الاستواء
 صار حسناً قبل في حاشية ميزاجان يرد عليه أن هذا الكذب واجب وكل واجب حسن فبذلك في حد حسن وحسن لا يكون عند انضمام الذات لهذا حسن
 فوالق فلا يجمع مع القبح وبما قرأنا بان ربط هذا الالزام من غير ارتباطات أقول في دفعه ليس بهما حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن لهما في
 العرض الحسن بالذات لا ينافي القبح لذاته وهو معنى قولهم الضرورات تتبع المحذورات أي لأجل عرض ضرورة نبوي فيحسن بواسطة حسن لهما في
 به معللة المباح فإما الأمر يلزم القول بأن كلاهما كما يكون بالذات كذا ما نفي وعلمه يلزمونه فلا يسلمون أن كلا من الذات بتحقيقه ان عرو
 صفة قد يكون حقيقة شيء وقد يكون حقيقة لآخر متعلق به نوع علاقته فينبت إلى هذا العرض ويقال في غيره الفاضل له الاتصاف بواسطة
 العرض فبما الكذب قبيح بالذات وتسلط بحسن الذات هو صفة نبوية ورفع قبح آخر هو ما كان يبيح قبحه فوق قبحه هذا الكذب واجتماع بالعرض
 مع ما بالذات طلق الاستحالة فيه فلا يرد أن حسن والقيح عند جم كالألذات الفصل فكيف يرتفع معروض مارض وانما يرتفع لزم اجتماع

الضدين فتدبر ثم يلزم على هذا ان يكون هذا الكذب حراما وواجبا من جنس لبقا والفتح مع عروض الحسن والباس به عندنا كمن لا يباين من المصلحة
فانهم لا يجوزون افعال الوجوب والحرمة في شئ من هذه الايجودون المصلوة في الارض المخصوصة بل لا يجوزون اجتماعها في الواحد بالجنس ايضا مع هذا يلزم
هذا الجواب جميع الصور المتخالف ويمكن ان يقرر الكلام بهذا ان مقتضى الذات ربما يراى له في الشئ وطبيعة شئ كما يقع البرودة للمادة بالذات وربما
يراد به ما يستلزمه الذات يستلزم اداها كالمزوجة للاربعه فالاول يصح تحلفه عن الذات لعروض عارض كما ان الماء مخزن بمجاورة النار بخلاف
الثاني فكل المستلزم اداها يكون احسن في مقتضى الذات المعنى الاول فلا يجد في التحلف في بعض المواضع لعروض عارض فتح القول بالكذب ولو كان
قبيلها بالذات لم يكن استلزام احسن بالذات عاقبة وازال هذه الفتح فصاحنا احسن بلزوم ولا يلزم اجتماع احسن في ذات واحدة لكن على هذا لا يقع
بين قولهم وبين قول الجوابي كثير فرق بهذا فينبغي ان يفهم هذه المباحث في اي ما ذكرنا ان احسن الذات لا يباين في الفتح الغيرى المكن لهم التحلص
عن التبع قائم لما جاز ان يكون احسن بالذات قبيلها بالذات والفتح بالذات احسن بالذات المكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب على هذا فنكاح
الاخت كان قبيلها بالذات احسن بالذات فكان سبعا والآن لما زال استلزامه لذلك احسن بقية فصح فصار حراما وهذا الصبح على التوجيه الاول
او يلزم كون نكاح الاخت حراما وسبعا حادا انما يعبر كيف وقد يقع سبعا الى محبة شريفة اخرى مع ارتفاع الضرورة قبله والبعده التزم ما يلزم
في التوجه الى البيت المقدس الكعبة فانه يلزم ان يكون احدا بها حراما وواجبا ولا يجزى عليه سلم واما على التوجيه الثاني فلا يبعد في نكاح الاخت فانه
يجوز ان يكون الفتح مقتضى الذات لكن المانع المذكور انما هو جملته احسن لكن التزم هذا في الكعبة والبيت المشكى فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في شريفة
والان مستمر في شريفة فضل البشر عليه وآله المصلوة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريفة موسى فكيف يجزى به سلم على القول باستمرار وجوب
امر مقتضاه الفتح بالذات من غير بيان لما في المستعمل الذي يجيب ان يعتقد ان التوجه الى البيت كان احسن عارض بالذات اى من غير ان
في العروض والتوجه الى الكعبة كان مانعا من فساد قبيلها بالذات لعروض فتم زال حصة منه فصح هذه الشريعة القواعد بقى غير حسن كما كان قيل جز
التوجه الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر لولا اننا عرضنا وكان التوجه الى البيت مانعا من هذا التوجه احسن ما قبيلها بالذات لعروض فتدبر وضعف
على انه لا يتم هذا البيان ولا يثبت على اجابته وعلينا وان تم عليه جمهور المعتزلة فانه انما يلزم منه بطلان كونها مقتضى الذات مطلقا ونحن
لا نقول به بل انما يقول بالاطلاق الا انما يلزم ان يتكلف للجواب وقالوا انما لو كان كل منها ذاتيا لا يجمع لقيضان في مثل لا كذب بن خدا فان قد
يستلزم الكذب في الغد الذي هو الحكي منه لو ان العكس اى كذب يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه لمزوم الكذب بالفتح بالذات وكذب لمزوم عدم
احسن بالذات والمزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيلها كونه حسنا وكذبه حسنا كونه قبيلها ولا ينقلب عليهم بان يلزم عليهم ان يكون صدقه حسنا
وقبيلها شرعا وبها خدان فليس المنفردان لهم ان يقولوا يجوز ان يبطل احدهما فانه يجعل الشارع بخلاف المعتزلة فانهم يقولون انهما لذات
الفعل فتأمل فيه وربما يمنع ذلك اى كون حكم المزوم حكم اللازم بعينه بالذات الماترسة ان يفتقر الى الشر لا يكون مشرا بالذات كيف
ويجوز الرسول موجب لما لا الناس لكثيرات انه يصير كثير اعظم قال الشيخ ابو علي في الاشارات الشريفة في هذا لعرض فان التقدير الالى هنا
تعلق اولاد بالذات بالحقير لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شأن الحكم ان يترك الحقير القليل الشر القليل فلذا قد اشر
واوجهه هذا ثم لا يخفى على المتأدب بالاداب الشرعية ان الصواب ترك التأكيد بكلام ابن سينا فانه ليس من جبال هذا المقال قول هذا الجواب
به رشد الى التزام المذكور بانفسه انما يكون بالذات يكونان بالذات فان حسن المزوم وان لم يكن مستلزما بحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم لبا
له البيت وكذا قبيلها يستلزم قبحا لعرض قائم فانه لا سعة فيه وقد يقع في تقرير الدليل ان صدق لا كذب بن خدا بفضل تحقق مصادقه الذي لا كذب

كلاما ما صدر تعالى في خلق الفل في الميرجى العادة فيصنف به وقلا يحلف عند سد بني اوفى ويسمى خرفا العادة فيجب بالكل من النظر والصدق من
 النظر بحكم بان هذا السد وانشائه من موانع وجود الفعل وعند ارتقا وجب الفعل هذا كله على اى اهل النسخ من اهل السنة الباذلين جهدهم في
 قبح السيد كثرهم الصد تعالى واما عند المقررة فيجب تمام هذا الاستعداد والصلاح بخلق العبد الفعل فيجب بخلق فيصنف العبد اتصافا واجبا بحالقة
 فليس الاغتيا في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد هذا الصرف كما عند المعتزلة او لا كما عندنا وهذا لا ينافي في الوجوب اما
 فعل الله تعالى في حقيقة انه يتعلق عمله لا في الاعمى على ما كان صالحا للوجود وعلى النظم الا تم تتعلق ارادته في الازل بان يوجد على هذا النمط
 اذ لم يكن نظم صالح للوجود اولى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا التعليق ويجب على اقتضائه مثلا تعلق ارادته بان يكون آدم في الوقت الذي
 ونج في وقت بيها الف سنة فوجدوا وجبا بهذا النمط وهذا التعليق هو المخلق بالاختيار والامانة القدرة بمعنى ان يصح الفعل والترك لا يقتضي
 اهل الكلام فان اريد بان فاعل في التركة تسادية الى الارادة والتعلق بها وجب فبذلك لانه كان النسبة واحدة فيتمتع الفعل وان ترك ترجيح
 من غير مرجح بل وجود من غير موجود اذ لا يوجد بها كسب الترتيب مثلا ان يكون المصلح الفعل فيكون النظر الى نفس القدرة وان وجب له بها نظر الى الحكم فان
 الحكم لا يمكن ان يتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الا تم فكذا صح وغير متعلق لوجوب الفعل عند تعلق الارادة وجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب
 الحكم كونهما صفة كما لية واجبة الثبوت للباري لا متناه ذاتا فالقدرة بهذا المعنى بمعنى صفة بها انشاء وفعل انشاء وترك والتميز شاعلم فيعمل شيئا
 والارادة ترجع لتعلق القدرة بها في الفعل والترك لكن هذا الترجيح يكون في المدح كما في سبب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب كونه اذ لم يكن كسبا
 الصفات وفيما في حسب رواعينا واغراضنا وقد انكشف لك الفرق بين الاختيار والاضطراري على اتم الوجود بحيث لا يفتقر فيه شائبة انحراف في
 لقول قدامه ان عدم اتصاف الفعل بالحسن والنجح بان لا اختيارا وذكر ولا ينافي لوجوب الفعل بالاختيار فيجب بعد الاختيار ارجا للاختيار
 والثاني بانه لا شائبة للاضطرار كيف والايجاب منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته لتمامه والايجاب وكيف
 ما اتفق من غير وجوب امسحيل بغير تنزيه تعالى منه فلا تحتج بمسألة العلم بهذا الله تعالى على علم بحقيقة الاحمال واما الاشكال الثالث فحلما كما ينبغي فليطلب
 من شروح فصوص الحكم ونشئة الية انشاء الله تعالى اجمالا وقد بان لكم من هذا التحقيق ان كساد الفعل للاختيار فيجب ان يكون اضطراريا والالزام
 في المسبوق والصد الشريعة رجة بهنا كلام لا شائبات الاختيار بعينه ترجيح احداهما بنين مع التساوي مع وجوب الفعل فلنذكره ونفك عقدة تارة تارة
 حقيقة الاحمال فنقول مبدرا صد تعالى ولا يربح مقتضات المقدرة الاولى ان المصادير بالاطلاق ويراد بها سائر المصدرة التي وقعت بازائها
 وربما يطلق على معناها خارجة بها صفة منها كما يحرك فانها يطلق ويراد بها معناها المصدرة وقدر اذ بها الحالة الخارجية الاولى مع اعتبارها لاد وجوده
 في الخارج الابطال المصدق والثاني امر عيني وجزائيا به جدا المقدرة الثانية وجود الممكن يجب عند وجوده لا يتوقف عليه ومنه عدم شيء منها فيجب
 وجوده اما الاول فلانه لو لم يجب وجوده امكن عدمه فان توقف وجوده حال عدمه على شيء اخر لم يقرب العلاقة التامة علته تامة وانما توقف وجوده تارة
 معا وعدمه فخرى ترجيح من غير مرجح فالقول المحال رجحان الشئ بالارجح بعينه وجوده الممكن من غير وجوده وهو غير لازم فان الموجد بهنا كوجوده قلت قد
 لازم هذا المعنى لان زمان عدمه لم يوجد فيه شيء ففرض زمان الوجود ان اوجده شيء فيكون هذا الوجود مما يتوقف عليه فكم يقرب المقرب من علة تامة فلم
 يوجد له لازم وجوده الممكن من غير وجوده كذا قال وفيه في الصواب في الجواب ان يقال قد لازم هذا المعنى فانه لو لم يجب مالمكان فيية الوجود والعدم
 اليه سواء لمكان قبل وجوده هذه العلة فلم يتحقق ايجابا فلزم وجوده الممكن من غير وجوده وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على عدمه وترجح المرجح محال
 فالوجود واجب اما الثاني فلانه لم يتحقق عند ذلك التقدير لا يمكن وجوده من غير ايجابا وعليه فلم يبق العلة علته وقال هذه المقدرة مسلمة بين

المصدر الاول ان الحكم
 لغة النسخ في الاحكام

المقدرة الثالثة في الامكان

المقدرة الرابعة في الامكان

الاشياء والاعمال فيكون على ما يلزم من القول المصلحة الموجبة الغير المتعارفة بجملة القائل في المقدرة الثالثة انه لا بد ان يدخل في حيزها امورا لا
 ولا سعة من كمالها فانها لا تكون على موجودات مختصة او معدومة مختصة او مختصة بين الموجودات والمعدومات مشتوق باطلا لما الاول فلانه لو كانت موجودة
 لا بد من صفة في حيزها لا يخلو من غير ذلك بل يلزم من وجودها او استحالة عظيمة من ارتفاع الباري تعالى عنه علوا كبيرا وانما في مكانه لا يقل عليه المعدوم بل هو موجود
 المركب من اجزاء ما يتوقف عليها المركب فلا يكون المعدوم حيلة ما يتوقف عليها الثالث فلانه كلما تحقق وجودات يتوقف عليه المعلول لحدوث تحقق اسبابه لا في وقت بل في عدم
 امر فاما عدمه من غير حصوله في وقت ما يتوقف عليه من اوجوبه استند الى الباري خالو العبادات والاعمال لا في شيء ولكن عدمه كبر فلا بد من عدمه في حيزه
 من حيزه وجوده فكلما كان امرا موجودا فيكون الابد موجودا من عدمه وبذلك ينسحق الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة والامكان من
 امر فعدمه وجودا لان نفي اشياء كوجودها لشيء فعدمه كبر على وجوده داخل في مكان اسبابه متوقفا على عدمه كبر فعدمه وجودا
 وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود اسبابها فثبت ما ادعينا ان كلما تحقق وجودات يتوقف عليها وجود اسبابها فثبت تحقق اسبابها
 ويطلق عليه القاطع وان ثبت بذا فعدم اسبابها لعدم وجودات وبذلك فيلزم الاستحالة العظيمة فعدم اسبابها فثبت على ذلك
 من امورا موجودة ولا معدومة لانه لشيء الباري بذا خلاصة كما به في تحقيق هذه المقدرة بعد غفلة الزوائد ثم اورد على نفسه ان بذه الامور لا تخلو
 بالان يكون موجودة او معدومة لانها فقيضان وقد بطل كونها عظيمة فكذا عظيمة تلك الامور ثم اجاب بانه اذا اوجبت تلك الامور في احداهما لا يتم البقاء
 اذ لو اوجبت في الموجود لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز ان يكون بعض الموجودات تلك الامور وليس عدل لانها جزء من حيزها فانها لا يكون
 لوجود العلل فان اوجبت في المعدوم لا يلزم من الغنى بالمعروف الوجود ولا يجوز ان يكون المعدومات تلك الامور كما لا يجاد ولا يكون عدمه تحقيق وجوده ثم
 قال قد ثبت دخولها في باب في حيزه اسبابها فلا يكون متساويا الى الباري بالاجاب والالزام قدم اسبابها والاستحالة العظيمة بل استندوا اليه
 سبحانه لو اسطره او غير اسطره على سبيل الوجوب من فاما يجب بطريق التسلسل وبو بطلان يكون في ضاقه الاضافة عين الاضافة واما ان لا يجب
 الظاهر ان الحق هو بذا فان يقع الحركة غير واجب مع ذلك اما القائل ترجيح للمقدرة احد المتساويين واما الحالة فهي واجبة على تقدير لايها
 المقدرة الرابعة ترجيح المختار احد المتساويين او المروج جاز في الواقع لانه لا ما ترجح اصلا او للراجح او للمساوي او للمرجح والاول باطل والامام وجد
 الممكن اصلا وكذا الثاني والالزام اثبات اثبات في الاخيران وهما المدعى ولان الارادة صفة من شأنها ان يترجح المراد احد المتساويين
 فلا نسال ان المراد لا يرد هذا كما لا يسال ان الموجب لما وجب برائهم قال اذا عرفت هذه المقدمات فاجاب ان استدلاله ان اراد الفعل الجملة
 الموجودة فمسل انه يجب عنه وجود مرجحة التمام ولا يلزم اجمعه لانه ما يتوقف على الافتقار وهو على اخره بل الى غير النهاية واختيار الاختيارين
 الاختيار فلا بد ان يتوقف على عدم الوجود ولا سعة من كماله لا يقع وهو لا يجب بطريق التسلسل اذ بان القناع لا يقع عين الايقاع واما ان لا يجب
 لكن ترجح للمقدرة احد المتساويين وان اراد الايقاع بعين ما قلنا فيا يتوقف ولا يفتقر بذا العبدان او لا فلان التقريب في المقدرة
 الثانية غير تمام لانه لا يلزم من البقاء الا وجوب الممكن حيلة في مقتضى العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز ان يكون حيلة في علاقتها بوجودها في كمال
 تمام الارادة لكن تعلق ارادته في الازل بوجود المعلول في عين معين لما علم في ازل من جودة بذل النظر وعدم صلح المعلول للوجود الا عند بذل النظر
 فيجب في ذلك ان يكون لاعتد وجود العلة بذا وانما ثانيا فلانه يجوز ان يكون علة اسبابها قد تعلق ارادة في الازل بان يوجد في عين معين
 مثلا لا يزال لوجوده في النظام فيج لا يلزم قدره لاس من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدمه عليه حتى يلزم الاستحالة العظيمة فقط لاما قال لا بطلان لشيء
 الاول في المقدرة الثالثة وانما ثانيا فلان ما ذكره في جوابه مقتضى البيان المقدرة الثالثة غير واثق فان بذا الامور التي بها لا موجود

اشد بالجماد الأكبر له قدرة كاسية فقط لا بالقوة لكن عندنا لا شريعة من الاشياء فليس من ذلك الكسب لا وجوده قدرة مشبهة بمخلية شخص قدرة مع الفعل
 بلاه خلقية لها اصل في شئ فليس من اذا اراد الله تعالى ان يخلق في الدنيا فخلق اول الامر انها قدرة على شئ ثم يوجدها تعالى الى
 الفعل ثم يوجدها الفعل فليس من الكسب الكسبة الكتابية الى العلم قالوا ذلك كاف في صحة التكليف واما ان كلف للمجهول هو ظاهر فانه مشكك لم يكن في الكسب
 قدرة حقيقة فاما في فرق بينه وبين الجماد وعندنا من الكسب صحت القدرة الحقيقية للتدبير تعالى الى القصد المصمم الى الفعل فلما تأثير في القصد المذكور
 فانما صلاحه لوجوده القصد فليس من خلق الله تعالى عند ذلك الفعل المقصود بالامادة وقد تخلف عنه قليلا كما فعل في المعجزات والكرامات والاعجاز
 ما ليس من الموانع اصل فيجب صدور الفعل منه سبحانه فالك قد عرفت ان الوجود من غير وجوب باطل فليس فعله هذا يلزم ايجاد قدرة المكن قد كنتم
 منهم فقبل ذلك القصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم وبقي لاهور الاقبارية التي وجودها بناء مستبها فليس منها فيتها خلقا فانه افاضة
 الوجود بالذات كس الجواهر والاعراض بل هو حادث وليس لاحداث كالتخلق بل هو امون فانه لا بل ان يتم صلاح المادة لقبول
 الفعل فهو من جملة شتمات استعداد لمن الذي هو من الامكان على ما حقق فلا بأس ان يحدث قدرة العبد هذا القصد مصمم وليس النصوص
 شهادة الامان المخلق لتدبيره فقط اعلى فاعلم الوجود فانه يصير المتعبد به فاما مستقلة بخلاف الاعتبارات الآتية ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان
 غير معدول فانه على تقدير الحمل المولود المتكاملين المجهول هو انصاف الجبهة بالوجود والوجود وحال فليس لاحداث ما اثر المخلق وعلى تقدير
 الحمل البسيط في الاحداث ايضا فافضة نفس ذات الحمل في المخلق لان الحمل وان كان مولود يوجب تدوير المجهول فاما مستقلة بخلاف الاحوال
 اذ ليس لها ذات مستقلة تأجيل مرتبة في قدره وقيل بل هو موجود فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم نصوص المخلق بالعقل لانه اولي بالتحقق به
 فائدة خلق القدرة اذ فائدة ان يورثه شئ وادناه ان يورثه هذا القصد وفعل الله تعالى الحكيم لا يخلو عن فليتها المودعة فيها فلا بد ان يكون
 للقدرة من نعم من التاثير ولانها في ما تهيئ من التكليف فان التكليف لغير القادر بما جيله العقل وهذا هو كونه كونه تاورا وهذا الرأي كانه دالة
 بين الجبر والتفويض والحق هو التوسط بينهما كما عكس عن الامام العظام يعفر من محمد الصادق رضي الله تعالى عنه وعن ابائه الكرام قال المصطفى
 ما فيه وجه بان فائدة خلق القدرة واجتماع من التكليف تفصيلان ان تخصص جميع افعال العباد وقد اتهم عنه فخصص القصد المصمم تخصص من غير تخصص
 وهذا غير وافي فان مقصودهم قدس سرهم ان فائدة خلق القدرة واجتماع التكليف تفصيلان ان يكون لها نوع من التاثير في الافعال للاختيارية
 امانة وسليتها فقط وفيها والتاثير في الولاية اذ ما هما فخصصنا بها واما تخصيص جميع الافعال الاختيارية فلا يصح لانه يطل العام بالكيفية في
 ما ليس كما في قوله تعالى واما شأنا ان يشاء الله عز وجل بالعلمين والصدق والتكلم والتعلمون واما لها واحاديث خلق الاحمال ثم في النصوص
 اشارة الى هذا التفصيل من نسبة التاثير والاهل اليها كما لا يخفى على المنصف فمال حسن التأمل ولا تكتفى الى شبه اولي التفسير والحق لا يتجاوز ما قلنا
 قال المصنف عنى ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كل شيء في حيث ارادة كلية وادراك خبره في جميع ارادة جزئية فالعبد يحتاج بحسب
 الادراكات الجزئية الجماعية فان الارادة الجزئية تتعلق بالفعل ويحدث بها مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية المنبث منها الارادة الكلية نفع انبعاث
 الارادة الكلية مجبور وفي انبعاث الارادة الجزئية مختار ولا يقهقه به الداعي فان هذه الارادة الجزئية ان كانت موشرة في الفعل فهو من مذهب المعتزلة و
 قدس عنه والممكن موشرة في الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والارادة المذكورة لازم لا ينافي في الباب الجواب الذي مر وشرح ذلك في الفطرة
 الالهية فانه لا يجرى من تعارض احصيه والذي وصل الى من هذه الرسالة ليس فيها الا عبارات الرافضة والكلمات الغصية وما صلبا لا يرد الى
 الباطل قول المعتزلة بما ذكرنا من عدم صلاح اهل الايمان وقول المشرك بما ذكرنا من ايمانهم من خلا لانه اختار مذهبنا ولم يقصد في الايمان

فليس من الكسب الكسبة الكتابية الى العلم

فليس من الكسب الكسبة الكتابية الى العلم

في الاحكام

المشار اليه فليس تلك الرسالة الا البصر والسمع والادب والعباده والاشعرية قالوا لعلنا لو كان كذلك اى لو كان كل من كسب القبح عقليا لم يكن
 الباري قد ضاع ابنى الحكم لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والنجس حكم على خلاف المقتول فيجب وقوعه فخرهم به عن التبرع فوجب منه الحكم على مقتضى
 فلانا اختياره والحوار ان موافقة الحكم للحكمة لا يوجب الاضطرار فانه كما وجب هذا التوجه من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت ان الواجب
 بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما جاب به انه التبرير من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قديمة عندنا والعقوبات
 غير صادرة بالاختيار فغيره وان كان الخطأ الكائن قد يملك لكل المتعلقين ما حدث والحكم على مجرده فاختار فيه فيجوز شبهته كما كانت قد تدبر وقالوا
 فما مسا لو كان كما لجاز العقاب قبل البعثة على ترك البصير تارك الحسن ان الحسن يحتاج الى الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلما لم يحد الفعل
 القبح او ترك الحسن قبل البعثة وما فيه عليه كان عدلا فيجوز وبهوى الجوار مقتضى لبقوله تعالى وما كنا بمعذبين حتى نبعث رسولا فان معناه ليس بشاننا
 ولا يجوز منا ذلك فان امثال هذه العبادة تبادر منها هذا في هذا التعليل وفيه ما تراه في ردوده من ان الآية لا تدل على عدم الوقوع وليس عدم
 الجواز اقول في الجواب بان اراو يجوز ان العقاب لا يجرى الا في الوقت فذا سلم الملازمة فان يقول بالقبح العقاب انما يقتضيه الجواز نظر الى ذات الفعل والجواز
 نظر الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظر الى الحكمة وكيف يجوز نظر الى الحكمة قد كان لهم العذر بقصدان العقل فحقا لم يملك الدليل على القبح والحكم
 لا يوجب على المعذور وانما قال الله تعالى للملائكة ان لا تعبدوا الا الله فلو كان الناس على البدع بعد الرسل ان اراو يجوز نظر الى نفس الفعل والكان متمنا نظر الى العوام
 والحكم يقتضيان اللازم من ذلك بغير دليل الا على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما لا شك وكفران المنع ونحوها وما فيها فاما السلك في
 ولا عذر أصلا والعقاب عليها مصل غير مناف للحكمة كما في هيبا ليه معظم شأنا الكرام وايضا الملازمة معنوية فانه اولى بالتعذيب بفرع الحكم ونحن لا نقول
 به وهذا غير وان اصله لان حقيقة القبح ليس لاجوز التعذيب فكيف يكون متناظرا حكم وانما يتصور على المعنوية بل على معنوي مشائنا ايضا ولا يفتق
 الحسن على عدم الوقوع فان الموازنة على قبح ظاهر بقوله واقع عند المتعذرة وجوباً على المتدين بالشكر واقع عند مشائنا الكرام فنصصوا الآية
 باعتبار البدلية بلالة السياق وجوب قوله عز من قائل واذا اردنا ان نهلك قرية او نضلها فما كنا لنكون من الساجدين عليهم القول قد مرنا بما تيسر ولعل ملك
 القرى وتجهيز باب من قبح العباد الصالحين في الغرور ما شئ به عليها وهو بسبب من فسقهم وهذا تباخر ملك القرى عن التفتق الى زمان
 ارسال الرسل وليس من شأن كل قبح تبيينه بل ان القرى حتى يلقا الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة حتى يجوز الشافعي بغيره قبل بعثته
 دون الاول واو ايعض الرسول بعقل فانه رسول يلمن في نية القلب فالله اذا علم وليس بشاننا التعذيب من غير اعطاء العقل للذم
 به بنية الانسان وغير ذلك من التاويلات وههنا جواب آخر هو انه ليس بآلام يثبت فيه نية اصلاح فلما واقع بل تترك الانسان سدى عقدي ونحو
 زمان حال من البعثة مطلقا ووقوع الاعمال القيحة تقديراً محال فبعد فرضه لم يترك صحة العقاب بنفسه الكريمة والتمسك علم وليس بشاننا العقاب
 من دون البعثة فانما لازمة بوجود الانسان من لدن وم الى يوم القيمة ولم يخل زمان عنها فانهم المعتبر لا كانوا اولاً لو كان الحكم شرعياً لزم
 انعام الرسل عند ادمهم المكلف بالنظر في المعجزة لتعلم انهم رسل فيقول هذا المكلف لا انظر في المعجزة بل انظر في ما لم يحسب النظر على لان الانسان ان كيف علم
 واجبا عليه ولا يجب على ما لم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة الا بالمعجزة ولا يعلم المعجزة الا بالنظر في ما لم يحسب النظر مالم انظر فلم انعام الرسل اتمى كمالهم
 وهو محال لان لا يحق ليقوب الغرض من الرسالة فان قيل لم يزم عليهم هذا قالوا ولا يزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا القطعية ليقيننا في كمال
 هم وجوب النظر من الكفاية فلا انعام وفيه ما فيه لان وجوب النظر موقوف على افاقة العلم مطلقا ومنه الامايات خاصة وفيه خلاف الرأى
 وعلى ان معرفة الله واجبة وفيه خلاف المحسوبة وان المعرفة لا تتم الا بالنظر ونسب الاماينة الى المتصورة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه

في الجواب

الا عن الملاحة المذكورة في التعريف وطلقات مقدمه الواجب في وجه الخلاف فيه ولا يشك في هذه المقدمات الا بنظر اوضح والموقوف على الا
 ثبت ان النظر الذي هو كلف يكون قطرا بالذات فيلزم فيه ان هذا هو اعادة نظيره فان لم يكن ان يقولوا ان وجوب النظر وان كان كلفا بالنظر لا يثبت
 على الشرع فيكون ان قول الرسول ان هذا واجب عليكم قطع النظر عن اختياره في التمثل فلا يتحقق منه لا يجب النظر اذ لم ينظر وفيه حطه
 لاشد لان يقول ان النظر فانه غير واجب كما قال الرسول بالنظر واجب على المكلف فلا ينظر الا بالذات كلفا بالنظر فليجزم عدم صدقه وان لا يصح
 مقتضاها لا علم وجوبه في الانعام لادم قطعا فما هو جوبكم فهو جوبنا فان قلت للرسول ان يقول في مقتضى انك انت صادق فيما يفيك الا بالذات
 وليس للعاقل الا بالذات من سماع مثلها فلا انعام قلت هذا انقلب على اصله لعل فانه لو كان الوجوب بالشرع كان له ان يقول اني ادعي قضيت
 صادق فيما لا يلزم الاحكام لقولي فاستحققت به فانه سأل عن وجوبه بالاجواب انما لا يسلم ان الوجوب بالشرع يترتب على النظر فان الوجوب بالشرع
 فلو لم ينظر في ذلك يصح قوله لا يجب النظر ما لم ينظر للرسول ان يقول قد وجب عليك النظر لقولي ينظر او لا فانك قلت على هذا الجواب يلزم تكليف
 العاقل فانه غافل عن الرسالة قال ليس لك اي تكليف بالنظر قبل العلم بالرسالة من تكليف العاقل فانه غافل عن الرسالة من تكليف العاقل
 الذي يتحقق تكليفه هو الذي لا يقع الخطاب كالتأني والجنون والجنون بالجنون فانهم اقول في وجوب الجواب لو قال المكلف حين قال للرسول انظر
 لا يتحمل ما لم يعلم وجوب الاستئذان فلا ان يتحقق علم يعلم وجوبه ولا يتحقق وفيه شبه ولا يعلم الوجوب ما لم يتحمل امك بالنظر لكان المكلف محمل وجوب
 فيلزم الاحكام والجواب عنه ان الرسول ان يقول ان الحسن والفتح في الاشياء وشاكلة وانما اعلم الحق في بعض الاشياء فاصح الى ان ليس من شأن العاقل
 ان لا يصح الى ما يصح مع المظهر الشديدة بل شانه ان انقص حقيقة الحال فيظهر الصدق فيطعن وان ظهر الكذب فلا يطعن هذا كما هو جوابه
 فيدبر عقلية الحسن والفتح كدنيا كس على تقدير كونها مشرعين فان للرسول ان يقول ان القول قوله وان ثبت في بعض الاشياء فذكر لا علم
 لك عند وليس من شأن العاقل ان لا انقص عن صدقه كما قرأ ما وقع عن واقف الاسطر الى قدس سره انه لا يتم عن الاشهر لم يصل الى فهمه من هذا
 قال له من اهتم في الجواب ان المراهة المعجزات واجبة على المدعى لطف العباد فقلنا عند المعقولة فانهم قالوا بوجوب الحق او واجب ما عند
 فان المدعى كرم جري ماودة باراة المعجزات واذا كان لا راد واجبة عقلا او عادة فيرى المكلف المعجزة لا يضره عند راد الرسول فيقع
 العلم بنوثة ولا ثبات في هذه الاسئلة والاجابة هو قسم ثوره ولو كره الكاذبون والمعتزلة قالوا ثانيا انه لو ادعى ان يكون الحكم عقلا لما انتفى الكذب منه
 تعالى عقلا او لا حكم العقل فيجوز اذا جاز الكذب عليه فلا يمنع اطهار المعجزة على بيان الكذب ولو كانت في الكذب في باب النبوة وهو مفتوح والجواب
 انه انما لم يذكر نقص فوجب منبره تعالى غفيرة قدراته لا تنزع فيه فانه سقط في اتفاقه على ان الملازمة محتملة وما في المواقف في اشهاد الملازمة
 ان انقص في الافعال يرجع الى التبع اعطى المتعارف فيه لا يلزم فيه باسئمتان العقاب فانه لا جواب ولا عقاب على الباري بل ما يستحق به ان
 يلزم من الاستحقاق في افعال العباد ويكون باستحقاق العقاب شرعية التبع وجوب شرعية انقص في جاز عقلا الكذب وفيه انفسار لعل ان
 ما يتا في الوجوب الذي كلفا كان زعمنا من جمل انقص في حق الباري ومن الاستحالات العقائدية عليه سبحانه وهذا انما يكون من الاستحالات العقلية
 التي لا يمكن ان يثبت كونه نقصا استويا لتمامه تعالى به العداقة مع كونهم لا يثبتون اقوالهم الى من الانبياء فلا يلزم من انقص والتبع
 لكن يلزم من الاستحالة انقص تحصيل عليه سبحانه عقلا فلا يثافي هذا الجواب من قيامهم ثم انه لا يصح تعذيبه عما لا يفي فانه ما صاعدا
 بانتهاره بل محمل له سبحانه كما هو شأننا ومعه ان لا يثبت عليه عقابا وحمل انقص عاصيا ثم تعذيبه عليه بانه لم يصيب نقص فتتحيل عليه سبحانه ولا يلزم

فانما

فانما

فانما

فانما

لا يفيق لان القول ان نقص لافعال من شأنها حقوق العقاب فتعقل العقاب على العبدان كعقاب الحي على الجننة ولا نقص فيه ان اعطاه ما كان عليه
 لا يفيق فيه وان كان موكفاً فاعلم ان خلق هذه الافعال في ذوات العاصين حتى يصل هذا النوع من الالام الشرعية قلنا التحقيق ان كان في الافعال استحقاق
 ان تعاقبه الالم او الرجز في الذوات ايضا استحقاق لان تعاقبها في فعل فيصير قدرته الى العزم فيقيم به الاستحقاق فيعمل فيفيض فيه القمل فيصير فيفعل
 فيخرج لا يفيق الغفلة لا نه خلاف ما يتصور الفعل قلت كذا بل بعض يتحقق جواز العقوبة وذلك الذوات بعضها يتحقق العقوبة لا تعاقبها القصاص مثل من سيم
 به استحقاق العقوبة فيصير به فيصير عنه وهذا لا يفيق الكفر ولا يفيق الكفر من وجه لان الكفر يتحقق العقوبة فقط على ان عقوبته لا تصلح كمال نقص
 فيها فلا يراد ولا يفيق بالاستحقاق ان يترك مقتضاه من هذا بالاستحقاق والاستعداد كما في عرف الفلسفة بل لا يستحق مع صلوه حاله في الصلح هو الاستعداد
 والتفصيل المثال هذه المباحث في شرح فصوص الحكم كسنة قال لا شئ في هذا التزل في شكر النعم ليس لواجب عقابا فلا في العقوبة ومنظم مشائخنا وقد نص صدره
 على ان شكر النعم واجب عقابا عندنا وفي الكسفة نقول ان القواطع ودرجاتها من صاحبنا الى ان الحسن والنجح ضربان ضرب يعلم به العقل كمن يعمل له الصدق
 النافع وشكر النعم فيجوز العظم والكذب الضار فم قال واليه ذهب كثير من اصحاب ابي خنيفة الامام خصوص العارفين منهم وهو يدعي بالحقنة باسهم ومعرفة
 الحسن هو الوجوب والارادة اذا فرض ان الموازنة في ترك الشكر عقوبة تعرف بالعقل والامور بالاشكر منها صفة العبد جميع ما عطي له في خلق لا يملكها العبد
 المشاهدة يكمل مشاهدته ليستدل به على عجب منعمه بحق تعالى وليعلم ارادوا بالعرفان الصفة التي يدرك بالعقل لا العرف مطلقا والا فلا معنى له وهو
 التعاليم واستدل بان لو وجب شكر النعم عقابا لوجب بفائدة الا كان عتيا ولا فائدة له تعالى التعاليم عنها اذ ليس له كمال ينظر ولا للعباد لو كان تاما في
 او الاخرة وهما منفيان اما في الدنيا فلا تستحقه وسبب بلاه لا يصلح فائدة واما في الاخرة فلا مجال للعقل في ذلك اقول في رده ان بعد تسليم ادعاه المنع
 من كون الحكم عقليا فيجب ان يكون من التزل القول بان لا مجال للعقل مشعل فانه قد سلم المجال في ان لو تم هذا استدلال لا سترم وهدم الوجوب مطلقا
 والظاهر من ان قال ان الكلام في انما هو بعد تسليم المطلق مع ان فيه خطا اخر فان الشبهة لا تبيح الفاعلة بل قد يبرر المشبهة مشبهة على فوالا كما يحسن فان
 اعطيا على من البلاء قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المعروفة قالوا انه يستلزم الامس من احتمال العقاب بتركه وكلما كان كمال
 فهو واجب فشكر النعم واجب قد يمنع الكسرة عقلا بل كان كمال ففعله اولى وان استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقليا بل صادر شرعا قال صدر الشريعة
 كيف يجوز عاقل ان يملن عطي من الملك ان باب ما يقوم به جودته ويستلزمه من الماكولات والمشتريات والملاهيات واغرق في سماء الرحمة واعطى كل عبده
 بالارواح النعم التي لا يمكن تعداها واحصاها ثم بعد ذلك كيف تلك النعم بالارواح الكفران ويكذب بالارواح التكاليفيات الشنيعة والملك قادر على الاخذ بشئ
 فمع هذا كله كيف لا ياخذ به نوع من انواع التعذيب ولا يذم به بشئ من ذلك بل يعصى من ذلك كله ولا يذم به هذا على دعوى الضرورة وهو من وليهم ولا
 بانه تعزف في ملك الغير بغير اذنه لان العبد مع جميع القوى في ملك الرب والشكر لا يكون الا تابعا بها وصرفا فيكون تصرفا في ملك الغير بغير امره وهو حرام
 فما لشكر حرام ويحجب بالانسان ان تصرف من غير اذن المالك بل لا اذن العقلي من جهة بناء على انه مثل الاستقلال الاستصباح فان العقل يحكم ان
 صاحب الجوار والمصباح واضبان بهاء عورض ثانيا بانه لا يشكر الله ولا يشكر الله ولا يشكر الله ولا يشكر الله ولا يشكر الله ولا يشكر الله ولا يشكر الله ولا يشكر الله
 المنعم اقل من نسبة النعمة اعطاه الذي ملكه من غير ان اخذ من عطي تلك النعمة في الجاهل يذكر عطاؤه وشكره عدلا عبدا مستغنيا
 وهو صيغ جدا فان المعبر عنه الله تعالى لا خلاص في النية والنية لو كان شيئا لا يستلزم لكان حراما بالشرع وكيف يقال ان الشرع ورد وجوب
 ما يشبه الاستعداد او فائدة برسلته لاختلاف في ان الحكم والكان في كل فعل قدما مستلزما لانه الخطاب القديم لكن يجوز ان لا يعلم قبل البيعة بعض
 منه اتفاقا بخصوصه اما عند المعترلة فلا نفي الحكم لكان ذاتيا لا يتوقف على الشرع لكن منه لا يدرك بالعقل عليه الحسن والنجح فيه فلا يحكم

هذا هو الوجه

ان

فكل العلم اجمالاً علمه شامل لجميع الافعال قول سيرة عليها انه يلزم جواز انصاف الفعل حكيم من متفاديين في نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحكم في
 فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلاً ولا ان يتعمد الابادة ولا ينفع الاجمال في التفتيش لاذن ذكر في الجواب لان اختلاف العلم لا يرفع النقص هنا
 الاجمال في علمه معرفة الحكم لانه محل الحكم فتساك فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمال كما الحكم الاجتهاد من الخطا فيجب العلم به الى ان يطلع الشمس بحقيقة
 يتحقق البتة فلا يلزم جواز الاتصاف اصلاً كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون به بل علم الحكم في خصوص فعل وتجويزاً لغيره
 غير الابادة ولا الخطأ يلزم من ثباتها ولو بالليل الاجمال في اجتماع المتماثلين بل المقصود بعدم العلم اصلاً بالليل اصيل بالليل اصيل مخصوص بمحصول لكل فعل
 نعمه والى دليل اجمال في مثال لكل فعل فوجوه ما كما بالابادة والخطأ في المثالين التوقف في الحكم بشئ من الكلام لان ثمة ما
 معيناً من الحسنة ولا ادري ايها واقع فيوقف القول هذا يقتضيه الوقف في خصوصية الحكم في خصوص مخصوص دلالة الحكم اجمالاً في كل
 فعل فتدبر وهذا في معجبات فان المص اور على الاولين بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في عدم المناقاة وهما حكم بعد من المناقاة لا ليل للاجمال
 والتفصيل لان ان يقع المزدان الوقف في الخصوص لا ينفع في الحكم الاجمال ولو على سبيل الخطا في الاجتهاد والاصوب في التقريرات يقع ان عدم
 كفاية الاجمال والتفصيل بتساك لان اهل المذهبين الاولين حكموا بالابادة او الترخيم مطاقاً والمنفرد من عدم سيرة اجتهاد الخصوصية لكل فعل فعل
 فاحتمال فيكون في البعض جهة محسنة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحقيقة الوجوب ويدر الكثرة في ان ورد كما ورد في عموم اخر
 رصفان المسالك فيقع فيه الوجوب مع الحرمة والابادة ولا ينفع الاجمال والتفصيل وهذا في غير ذلك فاعترض الجواب المذكور سابقاً بالمقصود من الابد
 بهما ان المنفرد من ناهي عدم معرفة العلة الخصوصية المعينة في كل فعل فعل ولا ينافي معرفة حكم مخصوص بفعل - طابقاً لما في نفس الامر بالاستنباط
 من ضابط كليته لان العلم حكمه شامل لكل ما في الدنيا من الاولين حتى يلزم ان ينفذ في الصفة بغيره فيصير في قسم الفعل الحسن با لا استقرار الى ما جوس
 انفسه من غير واسطة في الثبوت فاما لا يقبل منه السقوط لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار اخر كما لايمان فانه يقتضيه من لا يشترط في
 او يقبل منه السقوط لاجل مقتضاه ان يشترط في الزوال كما لصلوة وقته تمت في الاوقات المذكورة في سقط حسناً في هذه الاوقات ولا ينافي
 ان من غش لم يسقط حسناً الذاتي في هذه الاوقات بل غلب التبع العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا الوادي في الصلوة فيها كانت صحيحة كما
 وعصر اليوم وعدم جواز صلوة الحج لعارض البطلان الحسن الذاتي فالاولى ان يستدل بسقوطها عن العارض فان صلواتها معينة لذاتها ولذا الحكم
 عليها فلم يجب القضاء فاقطعت فالايان ايضاً ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كما لصلوة قلت انما سقط لعدم الامكان للتعجب وسقوط
 حسنة والمراد بعدم عدم السقوط لعدم السقوط عن المكلف والايان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلوة لان احاطة محله فافهم والى ما هو من غيره بكون
 هذا الغير واسطة في الثبوت وهو ما يلحق بالاول اي ما هو من نفسه لكون هذه الواسطة واسطة في العرض فاحسن عارض للقل بالذات وهو اى
 الملحق بالاول انما يكون فيما اى الغير الذي هو الواسطة لا اختياراً للعبد فيح لا يكون هذا الغير فعلاً اختيارياً باصالحاً لان يتصف بالحسن فيكون واسطة
 في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والعموم والحج شرعت نظر الى الحاجة وافتقر اليه ولا اختياراً للعبد فيه وسع هذا الحاجة الفقير اقتضت ان يكون فيها
 من لا غنى ومن قليل فاضل لهم حسناً وهو الزكوة والنفس لما كانت طاعة اقتضت ان يكون قهر ما يفتي شواهاً الثالث حسناً وهو العموم والبيت اقتضت
 ان يكون تعظيمها على الوجه الخصوص حسناً وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا دخل بهذه الواسطة في العبادات او غير الحق بالاول لكونه في الواسطة
 في العرض وهذا القسم قسم الى قسمين الاول ان يكون هذا الغير تبادي بآداء هذا الحسن كالجهاد واحمد و صلوة الخيامة فانهما في انفسها تعظيم عباد
 المد تعالى كما في الاولين او المشبه بعبادة الجهاد كالثالث لكنها حسنة بواسطة بدم الكفر واعلا كلمة الله وهو حسن بالذات وبجسنة يحسن تعذيب الكفار

ولا ينافي العلم بالاجمال

بالحسنة

عليه فيه تشبيهات يطول الكلام في ذكرها ومن أراد الاطلاع عليه فليبحث اليه وادركهم جميعا في اقسام الحكم مرة الايجاب والتعظيم وجعلوا مرة اخرى الوجوب واخر مرة
فصل بعضهم على كسامة وقالوا انما قيل الوجوب واخر مرة لانها اثران هما اواريد بها الايجاب والتعظيم اطلاقا للمسبب على السبب وذلك ان يتجوز في انفسهم ففعل
اريد بالقسمة حين قسم الى الوجوب واخر مرة ثابت بالخطاب وهذا الضيق الكلام صدر الشريعة بل كالمظهر فيه وحمل بعضهم على انها متحدة ان بالذات والاعتقاد
بالاعتقاد فلا بأس بحملها من اقسام الحكم لانه ليس ههنا صفة حقيقة قائمة بالفعل حتى يسبى وجوبه واخر مرة فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقة
فاذن ليس الا صفة الحكم وهو مشتق من فعل ولما اعتدوا ان اعتبارا قويا معا بالفاعل وتسببها اليه يسمى ايجابا واعتبارا لاعتقاد بالفعل فانه متعلق بالفعل
وبهذا الاعتبار يسمى وجوبا وهذا معنى قوله فان معنى الفعل وانسب الحكم واعتبر مع هذا الانسحاب على ايجابا واذا نسب الفعل واعتبر مع هذا الانسحاب يسمى
وجوبا فبينما اتحدوا في اعتبارا اعتبارا وادروا ان الوجوب مترتب على الايجاب فان اشئ يجب بالايجاب فكيف الاتحاد والائتمار ترتب اشئ على نفسه
ويجب بعد المناقاة بين الاتحاد والترتب مجوزا ترتب اشئ باعتبار على نفسه باعتبار اخر معدوم حمله في ترتب احد الاعتبارين على الاخر لا استحالة فيه وفيه
فيه نسبة الى الفعل متأخر عن نسبة الى الحكم قال السيد قدس سره ومن ايجاب على ان لا يوجب من مقولة الفعل الوجوب من مقولة الفعل لا اعتبارا
بالذات فلا يكون الاتحاد وبقا لا بأس في كون اشئ باعتبار من رجا تحت مقولة وباعتبار آخر تحت اخرى ودعوى اقتناع صدق المقولات على
باعتبارا شئ محمل مناقشة فانه جائز لا بأس به ان ياتي كلام الشريعة بقوله قدس سره لم يرد المقولة الحقيقة كيف بالفعل المقولة عبارة عن هبة غير مارة
حاصله من التأثير ولا يصدق على صفات البارى بل اراد الاعتبارية والحاصل ان تصديق المقولات الحقيقة التي هي اجناس عالية لم يلزم وتصادف
المقولات الاعتبارية التي هي غير بالفعل وان لم يكن اجناسا باعتبارها فمتى لم يكن فلها باس بان يصدق عليه باعتبارا نسبة الى الحكم الفاعل فعل حتى
ما غيرية واعتبارا نسبة الى الفعل المفعول الفعل الى هبة تأثيرية فليز يدلل في حاشي سيرة احسان ان اشئ تنجى الفلسفة باعلى بن سينا في اشعاره صرح
بان المقولات متباعدة بالذات بتأثيرا فالتاثير صا وقان على شئ ولو باعتبار وجه معدوم الورد وان قول بن سينا في المقولات الحقيقة لا اعتبارية
ونحن ندعى صدق الاعتبارية فله من هذا من ذلك واعلم ان ما ذكره المفسر بعد تسليم قول بن سينا ذلك ان تقول لى حجة في سببان اسبنا
ما قام عليه ذلكا قلنا ان الناسا قدس سره ان دعوى اقتناع صدق المقولات وان اشتر بين الفلسفة ومصدر من شئ محمل مناقشة عند
فلا يرد فيهم ههنا بحثان الاول انه لا يلزم من الدليل غير ان الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم ان لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز ان يكون
صفة اعتبارية وما قال في الاحتية ان الوجوب ليس صفة بالفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له عارضة قبل وجوده والمعدوم مادام معدوم لا يتصف
بصفة عارضة اصلا فاحظ للفعل من الوجوب الا وجوده فحل متعلقا به فقيه انه سلم متعلق الفعل فكونه متعلقا بصفة عارضة فليز ان لا يصح هذا المتعلق هو
ان تصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديرى مع تصحيح الصفة اعتبارية اخرى ثم ان تنزلنا القول سلنا ان الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف
موجوده عن تخيير التكليف قطعاً ويحدث من تعلق الخطاب الازلي به صفة فيه هي صفة دورية ومثبوتة لا دائمة الفعل وهو الوجوب فاقوم واما الكلام بان الطلب
لا يتعلق بالمعدوم ويصح انه مكلف فلا بد له من وجودا لمكلف والكان معدوما ذاتيا لكنه عارضة تعالى في متعلق به الطلب لك الفعل حاضر عنده تعالى
موجودا في ذاته فيمكن ان يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا يفتقر هذا العبد فان يجب من تكليف المعدوم الطلب التلطي هو لا يستدعي الوجوب بل
المتعلق التلطي يصح بالمعدوم واما وجود المكلف والفعل متحققين بزما في وجودها في لائل عنده تعالى قول بقدم الدرر والاصوليين يرونه
شئيا فربما هذا الثاني ان تغاير الوجوب والايجاب ضرورى فانها متغايران فمتغاضان للموصفين المتغايرين والكاره مكابرة ايجابا اما لا يكره
تغاير المضمومين وانما المقصود اتحاد المصادق بالذات مع المناقاة بالاعتبار وهو معنى فعل قائما بالفاعل متعلقا بالمفعول فالعقل يتنزع منه مفهومين

[illegible]

خلایق کو دفع اعتدال کی سبب

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

مختار الواجب المكلفی
علیٰ طاعتی کما یرید

نعم التغيير في التقييد لأن البعض لا يعلم لا على هذا القدر ولا بالحد غير معين وغير المتين مجهول فيتحيل وقوى فلا يكاف به لانه سيطر المتنازع المتكليف به ويحكم
 ابطال التقييد في غير المتين لانه مجهول فلا يصح التكليف به ايضا قلنا لان ائمة من غير المتين مجهول بل لا يعلم من حيث انه واجب وهو مفهوم وجوب
 من التثنية فان كان محبلا من حيث انه معين لكنه ليس لوجب بهذا الاعتبار ولحق بانه المفهوم لوقوع كل فاستحالة معلومة وانما يحيل لو كلف بايقاعه غير
 معين في الخارج وقالوا ايضا ان الواجب واجب فيه غير محكم وكون الواجب بعد ما والتغيير فيه تيقنا قضانا قلنا الواجب للبهيم والخير في المتعديت للحي
 به افراد وذلك ما تزان محل الوجوب غير محكم التغيير لوجب بالاعتناء والاحراز اتفاقا مع امكان كل منهما وقالوا ايضا الواجب بالخير في الخير كالوجوب
 على الجميع في الكفاية فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل فان التفتت فيها واحد وهو محمول لمصلحة بهيم قلنا اولانا لتعليل في مقابلة
 البعض القاطع فثابت انه قياس مع الفارق اقتصار واحد لا بعينه غير متحمل فله لم يحجب هناك على واحد لا بعينه بل على الكل بخلافه التاثير بترك واحد
 فانه معقول قائلوا وجوب معين فختلف قائلوا العلم الصريح باليقين فلو لوجب في الثمانية قول يلزم منه انه لو لم يفعل لم يكن فثمة واجبا عليه لان يقا علم لول
 بفعل ذلك الشيء ولا يخفى ما فيه من الكفاية قلنا نعم انه الواجب لكن لكونه امر الاختصاص يعني لكونه فردا من افراد الواجب هو الواحد من التثنية لانا الواجب
 به خصوصه فافهم قائلوا وجوب واحد معين غير مختلف قائلوا ولا يجب ان يعلم الامر الواجب والا لا يصح الامر فيكون الواجب مصيفا حده تعالى لان الابهام
 لا يكون في العلم قلنا العجز حسب ما وجد وهو مفهوم ان الابهام فيه انما الابهام في فرد فان العلم بالحي اى مطابق للمعاني وقالوا ايضا ان التكليف بالكل ما كان الاشتغال في الاشياء
 كما وجب بالكل يجب لكل لانه لا يشتمل بالواجب والاشتغال يكون في فعله او في العلم التامة على وجه واحد وهو محال والاشتغال هو ان لا بعينه وهو غير موجود فيكون معنى قول
 في الجواب انما يشق الاول ولا يلزم وجوب لكل بالاشتغال بالكل فانه انما يتحمل بالكل لكونه فردا من مفهوم واحد او وجوده فيها وانما يلزم وجوب لكل بالاشتغال بالكل لو لم يكن
 لكل بدفع لغيره مجموع بما يلزم من كل ما جرى عليه تامة لعدم كل فاذا علم ان كان مجموع من المميزين هو العلم التامة لان العلم بالتحقيق عاين العلم
 التامة فاذا علم وجوبه تحقق عدما في نفسه فهو العلم لاشتماله على ما اذا علم وجوده في كل فعل لاشتماله على علم العلم التامة قلنا قلنا هذا الواجبية والابدية فاذا وجد من الواجب
 لاشتماله عليه واذا وجد لكل فهو الوجوب لاشتماله عليه ايضا ويمكن ان يقرر بان اختيار الاخير ومن كون الواحد لا بعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود كل
 وبه الاشتغال وبذلك ظهر واجابه في المتنازع بان الاشتغال لكل لا باس بتعدد العلم التامة او تملك معرفة شرعية وليست علم الحقيقة فلا حلف وفيه لفظ
 لان لهذا المعرف اسوة بكل العقليات فيلزم من الاشتغال فيها الاشتغال بهما وهذا شاق لما يتحقق المنة من يجوز كل واحد في باب القياس فالصواب
 ان يقرر بان الاشتغال امر موجود فلا بد من علم وجوده وليس علم شرعية بل عقلية والشرع انما يجعل الواجب واجبا وما كونه موجبا للاشتغال فافهم
 نعم انها محل عادية والمثبوته حقيقة هو الله تعالى الذي لا يتغير فيهما ايضا غير مفهوم وكيف يجوز عاقل ان احتراق حش واداء اجزاء قديم ولعل هذا هو
 شالح المتنازع يقول ان الدليل الدال على امتناع التعدد والاشتغال على المعرفات ايضا ثم انه يلزم من الاشتغال لكل وجوب لكل فلا يصح الا بالبرهنة
 الى ما سبق في التبيين ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا ينفى القول بالاشتغال لكل في العلم بسله فهو اجواب فافهم تفسير الواجب
 ان كان لا دونه وقت مقدار شرع عاقبة والافعية موقت والوقت في الموت اما ان يفصل عن الواجب يسمى ظرفا ومولعا والمشيهور ان الموت اسم للزمان
 كوقت الصلوة وهو سبب الوجوب لاضافة الصلوة اليه وبى تكرر تكرار الوقت وهذا الاسبابية وظرف للمودى فانه يسببه ويسبغ غيره وشرط لا لا
 وهو اى كونه شرط لا لا واجبا في كل واجب موقت وليس المظروف عين المشرط لان المشرط لا لا والمظروف الصلوة الموداة والاداء غير المودى
 وما في التوجيه للموداة والاداء انما هو المقتول في تقدير اى المشرط والمودى المظروف لا لا والمودى المظروف هو الاداء لانه اعتبارى لا وجود له فمؤخر
 لان احداثه وان كان باقيا بالصلح المشرطية واما ان يساوى الوقت الواجب بحيث لا يسبغ غيره فيسمى معيارا ومضيقا والمضيق قد يطلق

نفسا

نفسا

حتى ان اقل العزم في الجواز ان في هذا يكون ان يكون العزم الاول يسحب التسحاب بالنية الى ان تبين في ظاهر ما في المباح ان البديل تعدد في
 واحدة في كل لم يوجد في الشرع اية عدم الورد وانما لا نسلم تعدد البديل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا تسحابا بالنية وانما اذا وجد الغرام
 فليس كان بدلا بالذات بل البديل صريحا الموجود في ضمنها كما في نضال الكفارة اذ خصص الاول والثاني لا دخل له في البديلية على ان البديل لا يتم تعدد
 فان كانت مات أصل بعد الاجزاء اى بعد اجزاء الوقت ولا شك ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانهم لم يوردوا في اول الوقت فيجب لا يقع الشك في
 وهكذا انما احرازها بعد عدة فتدعى المايقاعات الاعزام الا بدلا في القيل الواجب ليس الا الصلوة والتعددية فيها وانما التعدد في الايقاعات المجزئة فالبديل
 واحده البديل كثير قلت العزم المطلق عزم واحد بصلوة المطلقة وجزياتية لجزياتية فانما للشرع انها واجب صلوة واحدة لصلوة لكن موسعا فيجب في كل جزء
 بدلا لصلوة واحدة والعزم البديل ان كان هو الواحد الموجود في الجزء الاول المنسحب الى الآخر فلهذا هو اجواب الاول واللازم تعدد الابدال قطعا قلت يجب
 الواجب من اشرع صلوة واحدة لكن لا يوجد تمييز بين اى واحد كان فان الواجب لصلوة في اى جزء وقعت ولا شك ان الصلوة الواحدة في الجزء الاول
 جزئي منه الجزء الثاني في جزئي آخر فاذ لم يوجد في اول الجزء فيجب عليه الاداء في جزء اخر بل ايقاعهما في جزء آخر احسن وكذا الاعزام في جزء
 الا ان الواجب واحد موجود من هذه الجزئيات بالذات والاعزام قد كثرت في الوجود فاجاب الاول الاول ونقل عن بعض الشافعية وقيل عن بعض الحنابلة
 وقت اوله فان اخره قطعنا فيجب على هذا ان ياتى بالآخر من اول الوقت وروى عن بعض الحنابلة ان الواجب ليس كل وقت وقيل الواجب في اخره وقت
 فان قدس فعل سقط به الفرض كالوضوء قبل الوقت ونسب في المنهج هذا القول الى الحنفية وهذه النية غلط وما قال في بعض شروحه انهم قالوا ليس
 في اول الوقت واجبا لاداء فنية نقل لا يحصل له فان نفس الواجب لا يوجب عليه الا في بيل ينافيها ولو لم يتركها المكلف اتي بالواجب قطعا قال
 الامام ابو الحسن الكرخي ان يتبع الموصى في غير الاخر بعبء التكليف في اخر الوقت فما قد يتركه الا بغيره انما ان الامر مع وقت الفعل وغيره
 منه الا وادى الى قسمة لانه لو اتى في اى جزء لا يبعد عاصيا بالاجماع القاطع قبل حدوث هذه الاحاد والتين باول الوقت او اخره فيصير منافا للقول
 والتميز بين الفعل والعزم كما في قول القاضى زيادة على توسعة الامر من غير دليل واستدل بان المصلحة في غير الآخر في الواسطة فليس كذا
 في الاول والاخر والالا التمثال ثم هو بمنزلة كونه مصلحا قطعيا لا كونه آتيا لا حلا لغيره من قبل قول القاضى وروايت المقالة المذكورة فانها كيف سلمها
 القاضى فقبل انها يجمع عليها اجزا على قطعيا فلا يصح المنع اقول لاجل على التمثال بما يخصها في كل جزء فرع الاجماع على وجوبها فيه لان التمثال
 اداء الواجب كما يجب وقدر تقدم اختلاف فيه فلا اجماع فتأمل تشارة الى من العزيمة مستندا بان التمثال في وقت اعم من الواجب فيه ويجوز
 انما رتابا بآيات المأمور به على وجه هذا لا يحصل الا بالآيات كما يجب ذلك ان نقول في تقرير الدليل ان خروج المصلحة في غير الآخر من عمدة
 التكليف انما هو لا بآيات الصلوة لا بآيات احدا لغيره والاجماع على هذا لا يتوقف على الاجماع على الواجب موسعا بدرا قال واقف الاسر قدس
 سره اخروج من عمدة التكليف فروع وجوده والعمدة سبب الواجب ثم هو حرا الكلام على طريق المنع وحمل المذكور من الاية لرفع هذا القيل والقال من البين
 فتدبر ثم اقول انهم لا يقولون بالبديلية من الطرفين بان يكون الصلوة بدلا من العزم والعزم من الصلوة كصالح الكفارة بل ههنا الصلوة أصل
 والعزم غلط فالتمثيل بالصلوة مخصوصا لكونها اصلا لا يضره كمال ان التمثال لوضوء المعذور لكونه اصلا لا يضره وجوب البتة بدلا منه فتأمل فانه
 دقيق القاضى وتبينه لوانى باحد اجزائه ولو اخل بهما على فاجب احدهما قلنا المصيان ممنوع على تقدير الاخلال بهما كيف وكثيرا ما لا يجرى
 في اول الوقت الفعل وادواته فيبقى ان بعض ولو قيل ان العزم عدم ارادة الترك قلنا سلمته واجب لكن هو من احكام الايمان لا دخل فيه لكونه
 ولا يصلح بدلا عن الفعل فان المؤمن يجب عليه ان لا يريد الترك للواجب لا تركه لواعل بالعزم بان اراد الترك عنه وان لم يدع الوقت فانهم قالوا

لا يقبل بل يجب ان يكون

فالسبب

في السبيل لا يطل قولنا لعمري لو كان العزم بلا عن الصلوة ليقطع السبيل كما نزل اليه ان ليس لك فان الصلوة لا يسقط حتى قال انما يتعين اخر
 واسباب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزمه فانه ليقطع الوجوب في ذلك الموضع الا ان خرقا بدلا وفيه نظر ظاهر فانه اذا اتى بالسبيل
 مرة سقط وجوب السبيل والمبطل فيتم امتثال الامر فانه لا يتحقق التكرار فان وجوب وجوب باخر فتردوا واسباب خروا الكلام فيه فاما في هذا عندي وايضا يلزم
 ان لا يكون المودى بعد العزم في وسط الوقت فتلا بعد بقاء الوجوب والا لا لاشاق حقيقة ليس بالاداء الواجب كما وجب اللهم الا ان يلزم ويقول لفضل
 يسقط به الفرض والضر يلزم ان لا يصح هذا المودى لانه ان ادى بنية اداء الواجب فلا واجب وان ادى بنية فعله فمطلوب الكنية فلم يتركيب اليه احد في
 الموسع فاما في هذه فانه يتبين بعض الحقيقة قالوا لو كان واسبابا اولها عزمها غيره وفيه كسيف بعبارة اخرى الايجاب في اول الوقت واختير فيتم تانيا
 لان الايجاب يتحقق المنع عن التزل والتخير يجوز قلنا للزوم من انما يلزم لو كان الوجوب مضيقا لئلا وجوب موسعا ولاننا في فان الوجوب الموصوف
 مانع عن التزل في كل الوقت والتخير انما هو في اجزاء الوقت بشرط ان لا يخل به في كل الوقت بعض الشاقية قالوا لو كان واجبا في الاخر لا يصح في الاول
 قلنا نعم وانما يلزم لو كان فيه بخصوصه كل هو موسع من الاول الى الاخر سلبه سبب الواجب لموسع اجزاء الاول يعني ان الشاقية السابقة وعدم المزمنة
 من اجزاء الاخر وعندها كانت الحقيقة للسبب الاجزاء الاول عينا بل موسعا الى الاخر كما سبب فانه موسع واراد توسيع السببية انتقالا يعني اسبب الاجزاء الاول ان
 اتصال الاداء يحصل المقصود وتقرر السببية والافان في به وكذا الى التغير عند الامام من غير الانتقال الى المسح الاداء وبعده لا سببية من صارا بها في الجزء الاخر
 لا يبعد لا يجب الصلوة عليه عزمه وعندنا يجب سببه انشا العزم في اوله واخره في كل وقت ولم يود فكل سبب ودوى من ابى البيان اجزاء
 الاخير من الوقت تسعين مئة من اى حين يخرج للسببية واستدل ولا يابا لاجماع على الوجوب على من اهل العلم في وسط الوقت وبالحكمة صار له فانه لو كان
 اسبب الاجزاء الاول عينا لما وجب عليه والزم الشريفة من غير سبب وان شئت فافرض الالبيات متعاقبة في اجزاء متعاقبة الى الاخر فلا يتعين جزء من اجزاء
 للسببية يكون ان يجب وفيه احدى الاجزاء المذكورة في وقتها فتمت سببها من قبل الشاقية وانما هو حادث احتمالا فخره القول بان اسبب الاجزاء
 الاول المقارن للابدية واستدل تانيا بان اسببها ما كل فيلزم ان لا يصح الصلوة الا بعد انقضاء الوقت والاولى بعينه فيلزم ان يكون المودى
 في الوسط قضا واما جزمه واخر بعينه فيلزم ان لا يصح الاداء قبله فتبين ان يكون كل سبب سبب جهه الانتقال وفيه نظر لان نعم ان يختار الناس ان لا يكون في سببية
 ليس للوجوب المضيق حتى يلزم كون المودى في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مفضل في شغل فتمت الكلف بالاداء في اى جزء من اجزاء
 الوقت بعينه ولا يذره عنه كما في فضال المفارقة الواجب جدا لاشياء غير اشياء شريفة ابن الهام ركان سببية الاول عينا بان انتقال السببية وجوب
 ان يكون ادا السبب مع فالسبب هو قلب المودى السببية لانه يتقرر سببية على هذا الراس على اجزاء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف الا
 بالاداء وهذا ليس بشيء لان السبب عندنا اجزاء الاول ويثبت الواجب في الزمة فان ادى فيها والا فقصه هذا الجزء وتحقق آخر فهو مفضل اسل
 ثبوت الواجب وهذا ليس فيه كون اجزاء المقارن بما هو متعلق سببا حتى يلزم ما ذكر قال واقف الاسرار في قدس سره الوجوب الذي حدث
 من اجزاء الاول بل لعمري انما ترتفع على الاول يلزم سببية الجزء الثاني في التحصيل الحاصل وهو بيان واما بالاطلاق والثاني في عبادته الضرورة الواجبة
 ولا اقل من ان قولنا نظر من غير جهة والى سببية ليست باعتبار مناهل سبب اعتبره الشارع فاذا كان اجزاء الاول سببا باعتبار الشارع فاذا
 اوركه الا بجزء من سبب فلا يراد بغيره لعمري الاداء فلا انتقال كيف ولم يخرج المكان من عدة الكليات الذي اتفق اليه السبب فالسبب في سببية
 كما كان وتحقق المقام ان الوقت كل جزء منه صالح للسببية كما يظهر فيما اذا فرضت الالبيات متعاقبة فتبين لبعض دون لبعض سبب السبب
 جزء من اجزاء هذا الوقت ثم الوجوب موسع فتمت كل جزء منه يصح ادا الواجب والفعل للوجوب في جزء غير آخر ضرورة ان الصلوة تترك

الاجزاء

مجاولة فأن الزكوة من كان ملدياً وسهلاً لعبادات فالقصد من سبيلها المكلف بالقيام بها في العيين قلوبهم كمن واجبه قبل المحولان لم يكن
 مؤخرتها والاحسن في الواقع ان يقع ان الزكوة يسقط بالتعجيل فبئذا افترض وان لوى الفعل لم يسقط فعلم انهما واجبه وللاياض بالمتأخر الى المحول
 ومن مات قبل المحولان لا ياتى وان ظن الموت فعلم انها غير واجبه الاداء بخلاف الوضوء فانه لا يودى بئذ افترض بل تأيسقط الوجوب في الوقت
 لا ارتفاع عنه الوجوب هو احدى وجوه نظيره سقوط اجماعاً وموت الكفار ففصل آثاراً آخرين الى عدم علم ان دليل الشافعية لا يدل لا على الاخرى في المال
 وهو متفق عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في السبيل وشيئاً للشيخ ابو معين كما نعلم بان الواجب السبيل ليس لأفضل الصوم مثلاً وهو نفس الاداء
 كيف والصوم بالفضل المساك المنصوص من غيره والثاني كما برة وهبت وعلى الاول انهما نفس فعل المكاف او غيره فان كان غيره فاما ان يوجد بفعله
 وفعله ليس بالأساس الذي هو الصوم فقد وجب بشئ ما يقتضاه نفسه واما ان لا يوجد بفعله فله يوجب اختياراً بالعلم به حتى يكافيه وان كان نفس الفعل
 وفعله هو الاداء فوجوب نفس الصوم هو وجوب ادائه فلا يقتضيان بخلاف الواجب المال فان المال يشترط في الذمة بايجاب الله تعالى والاداء
 فعل فيه فلا بأس بالافتراق ولقد بين هذا مطلقاً في العمارة وفيما ذكرنا كتاباً في الجواب انه اشكك في الصوم والصلوة حقيقة وفي الحالة التي حصل
 حتى العيين والتصور والاداء اخرج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فيه كما انه فعل في المال ففصل الصوم ان اراد به الحالة التي يتصف بها العبد
 فهو من الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الايقاع والاداء وقد جعل الشارع سجراً عليه فله المكاف كما يحل في كل شئ من الواجبات المحترمة من شأها
 ولا يطلب عند هذا الجمل ثم بعد ذلك يطلب من العبد ان يقع ذلك التماساً في الذمة في العيين فانما الحالة الصورية مثلاً في الذمة فهو
 الوجوب وحكمه صحة الاداء وطلب الإقاع بهذا الثابت وجوب الاداء فأنقض الفرقه في النبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف
 بشئ بسيطاً بالقيام به واما الحقيقة فبالاداء لا انفصال مطلقاً اجماعاً لفصل الفرض الوجوب عن وجوب الاداء في المال والسبيل في من عاقبت اخرى
 في وقت اخر الاجزاء لاقتضاء عليها لعدم وجوب الاداء بخلاف من طهرت اخر الجبر به لاقتضاء لوجوب الاداء عليه واعلم ان هذا التفرع ذكره صاحبنا
 وليس فيمنه ويعلم من هذا ان اقتضاء سببه على وجوب الاداء والاستدلال لا يبرل على ان يعتناه على نفس الوجوب والظاهر هو ان الثاني
 في الذمة اذ لم يود في الوقت ولا بد من التفرع فحيلة واده في غير وقته قال في شبهة يمكن ان يقرر اصل الكلام بأنه باحقيق في الاخر تطبق
 على كلهما من الاجزاء الى ان العبدت فانه لم نفس الوجوب فلا يلزم بالقتضاء بالعلماء في الاخر تقرت السببية بعد ان لم يكن فاشتمل الذمة في
 نفس الوجوب على الانتقال وان كان معه وجوب الاداء ايضاً وقد اسألنا ان لا نشترط توجيها للتفرع فالأخرى ان يحل هذا من تفاريقات انتقال السببية
 وقد وقع في كلام الامام فخر الاسلام تفرع عدم موافقة من ما قبل الاخرى في اختلاف واقف الاسرار والمان تسقط مومنة انتقال السببية و
 يقول سببه القضاء على اصل الوجوب لكن بشرط بقائه وسهلاً لم يبق لا ارتفاع السببية منه قومه المطالبة بخلاف الظاهرة اخر التفرع الوجوب مع عدم
 الاداء وهذا لا يمتنع هذا العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تفرعه وبرادة الذمة اشد اشتغاله لا بد له من وجه وكيف يرفع الوجوب وقد يقرر سببية فلا
 من الاستعانة بالمتقال السببية فان سببية سبب قد رقت وترفع الالب في سبب اخر فاعلم واستدل بالوجوب اقتضاء على ما علم كل الوقت
 بالاجماع وهو فرع الوجوب لان الملمكين الذمة مشغولة لا يتدرك وهو انما نفس الوجوب ووجوب الاداء والاتفاق على اقتضاء وجوب الاداء عليها
 على ما علم كل الوقت له من الخطاب ولا بد له من الخطاب وانما عدم اشتغاله من الخطاب فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فأنقلت اذ الملمكين التمام
 مخاطباً ولم يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لان القضاء عنه لا يجب الا في وجه الاداء فلهذا لا يطلق على من يمتنع احد بما نفس الفعل
 الواجب وجوبه اما مع طلب الاداء وهو وجوب الاداء وهو طلب بل طلب من ثبوت الاداء في وجوبه واما مع طلب الاداء وهو وجوب الاداء في تلك

مسألة والثاني في الإيقاع العقل المطلوب هو العلم بالقضاء والاداء وهو المأذون به هنا فقد برز من اجابتي وقوع في بعض شروح اصول الامام محمد بن الاسلام من ان النائم ايضا مطالب بالصلوة لكن لان يظهر اثره في القضاء فان الطلب كما انه قد يكون لان توقيت المطلوب كك قد يطلب لان يوقع مثله كما في من صار الى اخر الوقت بحيث لا يمنع الا قدر التورية وفيه انه لو تم لزوم ثبوت وجوب الاداء لوجوب الخطأ فلا يصح دليل على الافتراق بين الوجوبين ثم هو بطلان الفاعل لما كان من تعلق الخطاب بعدم انقضاء المأذون فانما قلنا بطل ضرورة ولم يكن المانع المعتدلة على الاداء حتى يصح توجه الخطاب بغيره متوجه لظهوره في القضاء فاصح ما استدلنا به فانهم ادروا والشئح اليومين بما حصل ان الواجب على النائم بعد زوال النوم وجب تقبل لم يكن وجب من قبل بل من غير ذلك وما كان قضاء او اداء فزوت منا والى عرف القديم غير فارقي يقال قضيت الصلوة واديت من غير فرق واما وجوب نية القضاء فممن لم يجب عليه نية ما وجب لشارع بعد زوال العذر فلو دلالة على ثبوت الوجوب على النائم بذكر الكس والقوم فكلوا الاجماع على كون صلوة النائم بغير النية قضاء والقضاء والكان اسطفا فاما لكن ما اصطفا عليه من حصوله كان مقهورا بمعلوم ما من الشارع والاجماع على ثبوت هذا المعنى بصلوة النائم بعد الانتباه وايضا حديث القضاء ما نطق بان الصلوة المنسية والنائم عنما في الثاني قوله في هذا الانتباه فتح ير قبل ان لا تسلم فخطا نية النائم وجب له وهو انما يلزم للمعقول لو كان مخاطبا بالفعل لان حال اليوم بل هو مخاطب به لغير الانتباه فخطا بعلية وهو غير متعنت لتعليق بالنائم كما ان الخطاب يتعلق للمعذورم فانه تعلية لا يلزم منه اللغو واجواب ان الكلام في الخطابية فخره فانه لا يلزم لوجوب الاداء منه والخطاب للمعذورم انما يصح تعليقا فلذا يصح ان يتعلق بالنائم تعليقا ولا يصح لنا ولا ختمه في هذا الخطاب التعليق بين السعي والبالغ بخلاف الاول للتجسس فكله فبالاخذية الصبي بالانقضاء عليه لعدم اتيقن بالابلية في الوقت الا حيا طارئة لو ايقظ لصوم المسلما فانه ان ادعى نية العزم لصح ولو لم يود ويات قيل فذلك العدة من علم اخر لا يتم فكل انما كان الصوم واجبا عليه ولم يكن واجب الاداء ولا يمكن ان يقع انه واجب الاداء وجوبا موعدا لهذا لا يتم بالترك لانه لو كان كذلك لكان حاله في بعد متساو بين فانه بعد الاقامة وادراك العدة وجوب موسم الغفلة في ان ياتهم واذات قيل ذلك العدة كما ياتهم بعد احمل ياتهم في الحائز واجاب الشيخ امين العام عن هذين الدليلين ان ههنا اقامة لسبب مقام لسبب نفي النائم انما يجب لقضاء الادراك لسبب وفي المسألة انما يصح الصوم لذلك لانه كان الصلوة والصوم وجهين عليهما وبنا فيه واذ فان اقامه لسبب فكانت حكمة من اعتبار الشارع الذمة مشغولة بحيث يكون الفعل مستظا لطلب الدرس يستحق الحسن ان يحصل عين الطلب باس من عن العقاب الذي يتوقع بالترك بعد الطلب فهذا الغرض لوجوب غير ما مبدا شئت وان كان اقامه من غير هذا الاعتبار فامى شئ يقضيه النائم والمسافر واما شئ من المسافر من ادائه وعلمه بالغفلة هذا هو العلم التام عند علم الغيوب وقيل في الحكم ان لوجوب لازم بقائه اسس لان استحقاق الثواب لا يخلو عن نوع شغل لذمة وعقلية حسن حق كما هو في ثبوت الوجوب قبل ورود الخطاب فيه وعليه انه يلزم ثبوت السعة ثبوت الوجوب بدون اشرع ولم يقل به احد منا كيف وليس لنا اصل خامس هذا وقد عرفت ان منظر اصحابنا فاشكون بالحكم قبل اشرع ولا يلزم منه هاتاه اصل خامس فان هذا الاصول كاشفة عن اشغل الذي كان من اشرع خير لكون الحسن عقليا وبما قالوا بغيره بعض الحكماء ما بطل ايضا ثم علم انهم صرحوا بان لا طلب في فعل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع ان في بغيره غير الفعل بين فعله يستحق الحسن الذي يستحقه بالاداء بعد الطلب ويعد عن الضرر الذي يتوقع بالترك بعد الطلب واما وجوب الاداء ففيه طلب الان مثل استحقاق الحسن والاشحق العقاب وادروا ان الفعل بالطلب اي ببقاء الواجب وهو اى الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط وقد علم ان لا طلب فلا وجوب فامى شئ يسقط بالفعل اي بقصد الاتمال انما يكون لا يلزم به اى بالطلب فلا طلب فلا قصد للاتمال فلا يسقط لولا بالفعل فاذن لا يصح الافتراق بين الوجوبين **مسألة** في المأذون في كل ما يحرم بالطلب ووجوب موسع الى الاخير وعنه تفصيل لا غير

لو لا ان في هذا الخطاب

لو لا ان في هذا الخطاب

مختار الشيخ ابن القيم والواجب ان الواجب ان يكون واجباً بالطلب فقط بل قد يكون واجباً بالسبب اليه واشتق قد ثبت في الدية
ولا يطلب كالدن الموصول والوجوب المطالب الى انسان لا يعرف كذا فانهما شيئان في الزمة بولا يهتديان وبه اسند للشيخ فلا يضر المناقشة فيه بان يكون
ان يكون هناك وجوب موسع الى حلال الاجل ومطالبة المالك كذا في الحاشية وفيه إشارة الى انه لا يتم الاستدلال بها كما وقع من بعض المشايخ
ذلك ان يقول لو كان الوجوب موسعاً الى الاجل ومطالبة المالك لزم الاثر بالموت قبلها انه ترك الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيما لا
والاقتبال تفرغ على العلم بثبوت لا على العلم بثبوت طلبه فلا يقتضيه سقوط سابق الطلب بظاهر جداً اقول فلهذا المقام ان لنا خطاب وضع بصحبة
للو وجوب كقولنا عليه وعلى الصلوة والسلام وقت الصلاة ما بين هذين الوقتين خطاب تكليف بالافتقار فاذا كان الخطابان مختلفين فيجب
ان يكون الثاني باجتهاد غير الثابت بالآخر والا فثبت ان الفعل فقام كذا على الذمة من الاول وهو خطاب الوضع وهو الوجوب بحدس طلبه بقاءه
في العين من الثاني وهو الخطاب التكليفي وهو وجوب الاداء فعملان الوجوب ووجوب الاداء اشياء اخرى في فصل احدهما عن الآخر وعلما ان لا يطلب الاداء
اي نفس الوجوب بل في الثاني اي وجوب الاداء والا فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب وان خطاب التكليف فالتكليف وضعاً ونوعاً
فطلب الوضع قد تقرر وانما لا يذهب عليك انه لو تم قائماً بدل على غاية منهما في المفهوم لكان الفصل نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواقع وطلوع
بما دون ذلك قال شيخنا كان الاموال الفروع وانما الاسرار الواقعة من سره انه غير تمام او يجوز ان يكون مفهوم خطاب الوضع طلب لا يقع عنه وجود
السبب لا غير فلو قيد الطلب ولا نسلم المغايرة التراتبية بينهما بل لا بد ان يرجع الى الدليل السابق بانه لو كان مشتملاً على الطلب يلزم في النائم النوم
فانه تعلق به خطاب الوضع بما دام في فيه فان فيه احدى بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولا شائعة فيه واعلم انه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب
الاداء ببراهين لا بد منها شبهة اصلاً لكنهم ما كفوا بهذا بل ادعوا ان في غير الاثر نفس الوجوب تعلقاً بالاداء وانما يتحقق في الاثر وتعلق
الخطاب فيه وهو وقت التضييق وادور عليه انه لو كان الامر كذلك كان الطلب مع المطالبة اذ حال التضييق حال وجود الواجب قبله ليس وجوب
الاداء وهذا لا يرد للاختصاص بل بهذا المقام فانه في الصوم ايضاً يلزم ذلك لان اليوم وقت الصوم وقيل لا يطلب فيه للصوم بما قبله لان السابق
على زمان يسع الواجب فقط وتضييق من غيره والآن السابق على اليوم المقارن للصوم يخرج الخطاب بان يحصل في وقت التضييق للصوم
في اليوم فلا غشاد وستر لولا على ادعوا ان فيما قبل الاثر ان ادعى سقوط الفرض ثم ان كان وجود الغيبة وان اخرج فلا أثر فليس هناك طلب الاثر فلو لم يثبت
الاثر فما كان وجوب من دون وجوب الاداء ولما في الاخر فياثر ثم بالتاخير فيه لوجه الخطاب ولا يخفى فيه فانه لا يرد الاصل استقاء الطلب لتضييق فانه
الكان طلب في الاول موسعاً الى الاخر بحيث يخرج التكليف ان يودي سراً اي وقت شرع فلا يلزم الاثر بالتاخير والاحذر وروى عنه من ههنا عزمهم
ان المطلوب في الطلب المحتمل لكن يتوعد كذا منهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم ان لا يتحقق الاصل ولا يكون الرسول عليه والصلوة في الكلام
والصحة بضران في حال عليهم متشككين لا واما الدية فان الاثر في ايقاع المأمور به كما هو مأمور به قد فرض ان لم يتعلق امر قبل الاخر وفي الاخر
لم يتعلق لمنع الاداء في الوقت السابق على الاخر عن التعلق فيه ولا يبعد ان يتكلف ويقدم ان عدم ثبوت الاقتبال لاجل ثبوت ما هو عليه
وهو اتينا ورفضنا المتبادرة الى الفعل قبل طلبه غير صحيح ثم انه يلزم ان لا يخرج التكليف المنجز في الصلوة الاعلى قل التضييق من التكليف لا يترتب
بالفعل حال التضييق او العامين ولعلهم يلزمونه بزيادة وقوع في هذه المسئلة نفع اطباء لانه من طابع الاذكياء اذ لم فيها اقدام كثير من المارة
وان رتبنا الى ولي السداد بمسئلة الواجب لكان اولاد ونضاد الاول فعمل الواجب في وقته المقدرة له شرعاً ما دخل فيه المودي في الاخر من الوقت
وغيره لا يخرج انما اجتهاد في معنى الوجوب واجبا لا اذ فانه معنى الاداء غير سابق قبل الاداء فعمل الاداء كالتحرية منه بخلافه وركنه عند الشائفة

ان والطلب بقاءه

لغة القول بالإنحرام ان يقولوا ان الطن معتبر بالعلم بظهوره اذا قد ظهر عاد الحكم الى الاصل المودعي اقل في الوقت بل ان يثبت من آخر مع طن السلامة ومات في اثناء
 التحقيق انه لا يصحبه وقليل بالعصيان اذا التاخير لظان سلامة جاز ولا تأخير بالجماعة والقول بان شرط الجواز ان لا يثبت في الاخر سلامة العافية اليه
 واذا مات في اثناء فجات شرط الجواز للتاخير فيمنه ان ياتم ورواه يوزح التكليف لجماع الممتنع في اثناء في اثناء لا يعلم بسلامة العامة ولا ان طن فيحقق في هذه
 الصورة فقلنا اعتبار جواز التاخير فلا ياتم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالمقتنع وفيه افيه فانه وان لم يكن تكليفا لكنه اياه فلا ياتم
 في الممتنع واما المصل الى ضعف هذا القول لانه لا يعلم بما في شرط جواز التاخير نفس سلامة لا العلم بسلامة حتى يودي الى التكليف بالجمال فان لم يعلم بالسلامة
 محال عداوة وانما فعل سلامة فواقع يقينه هذا القول التخيير بين الممكن وهو انا جاز حال السلامة والممتنع كما هو التاخير عند عدم سلامة ولا شحالة لشروط عظم
 الشرط وهو التخيير عن هذا الوجه بين حقيقة التوسع فان اتوسع فيقتضيه ان تخير المكلف في التاخير وهذا التاخير يقتضيه ان يتسوط ولا يؤخر فاذن لا بد من
 البناء على ان طن جواز التاخير فلا انهم فالتكليف هذا في حق من الوجوب العمري فانه يجوز فيه التاخير عند سلامة وايضا المقصود من شرط سلامة ان يجوز التاخير
 بشرط عدم الترك فلو مات في وسط الوقت قبل الاداء وجاز تركه ليس فيه اتيه بين الممكن وممتنع قلت قد وجدنا نص في الموضع على جواز التاخير الى اخر الوقت
 من غير فصل فلو بشرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التاخير باعرا في وقت دون وقت وتخييرا بين التاخير مع الاداء مع السلامة والتاخير كل
 مع الموت وهذا يرق حقيقة التوسع المفهوم من التصرف في خلاف الواجب العمري في وقت التاخير لانه في اخر الوقت بل التاخير مقيد فيه بشرط
 عدم الاخلال واللا جاز للترك كما من غير عذر الى ان يموت وهذا في حقيقة الوجوب فاقوم ورفق الشيخ ابن الحاجب في وقتنا العزم كالحج فيصعب بالتاخير
 وان كان مع طن سلامة والموت فجاوة ومن غير هـ اى غير باوقية العزم وهو الواجب الموسع فلا يصح بالتاخير مع طن سلامة وان مات في اثناء ليس
 بسديد لان الوجوب مشترك بين الواجب العمري والموسع فان كان سبب العصيان في الاول الوجوب فينبغي ان يصح في الثاني ايضا وهذا في اثناء عظمها
 فاقول عذر العفاة في الموسع قبل في العمري فلا فرق فيه ما فيه فان الفرق ظاهر لان العمري وقت العزم فلو وجوب فيه فيقتضيه ان يصح بالتاخير
 عن العزم فاذا اخرج مثلا وان فجاوة فقد تركه في تمام وقته المقدار وهاهنا ولا لا تقع الوجوب بخلاف الواجب للموسع فانه اذا مات قبل الاخر فتركه في تمام
 وقته فيقتضيه ان يصح في الثاني ايضا فلو ان طن الموت ايضا الوجوب لاداء فتركان في الموسع فلا ياتم قبل الاخر لعدم وجوب الاداء وفي العمري لا يفتصل احدهما عن
 الاخر فياخر بالترك هذا اذا لم يقفوا لما ثم ينفصلت شيئا ويعد ب من يشاء سئل اهلنا في وجوب القضاء والى امره يد في عبارة بعض المشايخ بسبب
 جريده عليه الاكثر من الشافعية والماكية وبعض مثا كالي الذي في اثناء عدا وهو با وجوب الاداء لم يرد به ان لا يحصل به وجوب الاداء فيحصل به وجوب القضاء
 والال يحصل القضاء على تأخر كل الوقت ولا قضاء الصوم على الجماع في المسا قبل الاداء بالاداء الفعل الذي يودي في الوقت سواء كان وجوب الاداء لا فوجوب
 القضاء اى الفعل في غير الوقت ثبت بسبب يجب لفعل في الوقت واما في اثناء عدا فكماله كالمعصية في كماله الامام ابى زيد فخر الاسلام ومفسر الأئمة و
 للعلماء واهل الحديث ثم هذا الخلاف في القضاء على مقتضى كماله صحيح لبعض وهو الحق صاحب الكشف وهذا العباد اختلاف في القضاء ومطلقا مثل معقول كما
 او غيره كما هو الظاهر من كلام الأئمة فانه اطلاق الامام فخر الاسلام بحسن الاثمة القول فيه لاكثر ان عدم اقتضا صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري
 فلا يكون صوم الجمعة بايجاب صوم الخميس وجبا لا يلزم ان يكون مقتضا كان صوم الجمعة اداء وسواء لصوم من هذا بين البطلان وهذا الاستدلال بما تيمم لو
 اى ائمة الا نظام مقتضا فان عدم اقتضا صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا وهو اى هذا الاداء ما يوجب منه كيف ولا يلزم
 بحال حاد من الناس فاطفاك باصحاب اليدى الطويلات في العلم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب القضاء في ليل زائده ولو الوجوب قضاء
 كل وجوب كالحج والعيد وكبيرات التشرع في العمل مقصود من مطالبة الله فيقتضيه مطالبة الله عند قوته لا بان يكون اللفظ والاعلية بالمطالبة او

والاكثر من قوله
 في التوسيع

أو التفتن فإيجاب الأول هو إيجاب الثاني الذي هو التمثل وتخصيحه أنه لا يشك أن إيجاب الأول واجب بثبوت الواجب على الزمة وتثنيها به سواء كان مفصلاً
من الطلب ولا يطلب إجماع هذا الفعل إنما هو تفرغ هذه الزمة من الاشتغال وإذ لم يقع الفعل بثبوت الاشتغال والضرورة قاضية بأنه المكان المثل
على المصلحة التي أتى عليها الأصل كان في تفرغ الزمة طلب العمل تفرغها ما لوجب الذي يتوكل الزمة بالفعل بعد خروج الوقت هو الواجب الذي كان
قبل الخروج وطلب الفعل في الوقت لتفرغ تلك الزمة بتضمن الطلب العمل في الأشياء التي لها مثل عند فوات الأصل تعين الملتزم والملازم وعدم
انقضاء صوم الخميس بصوم مثله إذا كان صوم الجمعة السبت أو غيرهما من الصومين لا انقضاء غير ضروري على الإطلاق ولا سبب من عليه بل المراد أن ربما يتحقق
خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الأول باقياً مطلوباً لتفرغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء لعل عبادة مستقلة أخرى والواجب أن يكفر به ولا روي على هذا
الشيء روي في الأصل كما يشهد به الضرورة الغير المؤكدة ويشهد بذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فان ذلك وقتها
رواه الشيخان فانه صلواتكم قضاء نفس تلك الصلاة السببية وقد يستدل أن فوات الأصل لا يستلزم العتوب الكلية ولا يتجوز على الزمة من حيث أصيغته على الزمة
لما كان واجباً معصية لا غير لا سبيل للملازم والألا واجب الجائز ولا إلى ثالث فان المعصية معصيتان معصية التقصير عن الوقت هي ثابتة ولا روي على
سوى الكرم ومعصية ترك نفس واجب وبني نزول بالقضاء فتبين الثاني وهو المدعى قتال فيه ثم المثلية في المصلحة المقصودة من الأداة غير معقولة عند
من غير توقيف من الشارع فانه ربما يظن لشئ من المؤمنين وسنة الواجب لا تتأثر بركبها من المعصية وقت الأداة فربما في ذلك الوقت وصوم آخر وقتها
وإلى شوال فيحتاج لمعرفة التماثل في نص فالكأن من التماثل على طبق ما لا يابى منه العقل شيء مثلاً معقولة لا تطلب لما علة فيها من عليها الأمثال
الأخر التي يوجد فيها تلك العلة كما قلنا على المسافر والناظر في حق الصلاة والصوم وعلى المكتوبات والمنذورات والكان مع التماثل بين اثنين
لا يدرك العقل وجه التماثل فيكون في بل في منه شيء مثلاً غير معقول كانه في الصوم في حق الشيخ الفاني والى ما ذكرنا أشار بقوله في معرفة فوات القضاء والمثل معقول
أو غيره يجوز بل يجب أن يكون غير هادي غير معرف الأداة فالكأن هذا المعرف واقعاً في الحاجة إلى معرفة القضاء تماماً في معرفة أن الاشتغال
الثابت يزول باتيان هذا المثل كما كان جزءاً في بيان الأصل لكن الكلام في أصل سبب الوجوب في هذا المثال لا بد منه بقول سبب الوجوب لا يشك في
قائه فالحق الإجماع وزعمه وقيل إن ذلك ان الفرق بين القضاء بمثل معقول ومثل غير معقول ليس في موضوعه فان الأداة كما كان تفرغ الزمة عن
اشتغال الأصل بالفعل لك الاتيان بمثل غير معقول ومثل معقول وإن طلب الأصل بتضمنه طلب العمل فلهذا فوات معقولة كان أو غير معقول وبأن ذلك
أيضاً أنه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول أصلاً بأن ذلك اليفضاً هو توهم أن هذا محقق بنفس الوجوب المأمور به في وجوب الأداة كما قرنا سابقاً
فأسد وجوب آخر اليفض هو أن الصوم لا يترك وجوبه عن وجوب أدائه في غير المعهود ولا يجب به في المستوفى انقضاءه أي صوم خمس من رمضان الصوم ولو نسي في
أخمس فاذبح عن إتيان أي عن كونه في الخمس بقية اقتضاه الصوم مطلقاً فان انتفاء القيد لا يوجب انتفاء المطلق فالأصل عدم اقتضاء صوم خمس
صوم الجمعة وانما لا يقتضي بحدوده المطلق الصوم مع قطع النظر عن خصوص الخمس فيخصه نفسه غاية إسقاط أو لا وجوب الأداة القيد فالأصل عدم اقتضاء صوم مقرر بكونه
في القيد والمطلق الصوم المصالح كونه في غير غير فلا وجوب ولا طلب له وبهذا لا يجب قبله ومن وجوب القيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقاً عن القيد بل فيه
انقطاع هذا لو حمل كلام المشهور على أن الأمر يقتضي مستثنى من الصوم القيد بكونه في الخمس مطابقة تفرغ الزمة والصوم مطلقاً باعتبار تضمن مثله عند الفوات
فخرج إلى ما سبق لعدم لازمه على ما في شريح في شرح هذه المسألة بمقتضى أن القيد هو المطلق والقيد أي مجموعها وما يتعدوان وجوداً في الخارج فلا
يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى مطلوباً في الزمة وما يتعدان في خروج يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق فكذلك مقتضى المطلق عند فوات القيد
فلا يقتضي علوياً فالطلب للقضاء غير ما كان في الأداة وهذا من معيود وهران إلى من يابى منه فان كون المطلق والقيد متغايرين في الخارج

في شرح الثاني قوله

تتعلق ايجاب الاشتغال بالفضة وتحتية او فيه شيء لان كون الاشتغال بالفضة من لوازم الكف عن العمل مما فانه قد يوجد الكف ولا يخطر عند البال بفضل العمل بالاشتغال
سوى هذا الكف وليس به وكذا ليس من لوازم عدم العمل فان عدمه ما يكون من عدم العمل لا لوجود المال الذي هو الضد فكلما يلزم الايجاب فالتخطاب هو
وهذا الذات متعلق بالعمل بالفضة والتفاوت بالامالة والقيمة فبالامالة الواجب بالقيمة للكف عن الضد كما في ايجاب المقدرة فعلى هذا وترك الواجب من
الاشتغال بالفضة فالمعصية معصية واحدة هي معصية ترك الواجب انما يثبت الضد بالعرض وعلى هذا فلا يلحق ان يتخالف في هذا الحكم وبين الشيخ ابن القيم
فائدة التماثل في هذه المسئلة ان عند تأمل التفرق العينية معصيتين عند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالتخطاب عند افعالين بالذات فاصالة الى الواجب
من الاضداد وعند المنكر ليس كذلك وعلى هذا فالتشبه الدليل قطعا لانه لا يلزم من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه بالملزوم بالذات لكن الظاهر من الحكم لا يفيح
فان نزاع الاطائل تحته ومن ههنا قيل بقيقة الامر بالشيء كراهته عنده فان خطاب الضمن انزل من خطاب الصريح فلا بد من الفرق بينهما في الاطلاق
ليعلم انه ذكر الامام في الاسلام والاشارة من حيث الضد المأمور به والمضى الاول انه الحكم للامور والنهي في الضد اصلا الثاني وقد شبه الى الشيخ الى بكن
قدس سره تحريم الضد المأمور به وجوب الضد المنهي عنه النكاح واحد الثالث كراهية المأمور به وكون الضد المنهي عنه في معنى شدة وجبه وقال هذا من غيرنا
قال بعد ذلك في الفرق بين الاولين واجبة الفرق الثالث بان الامر على ما قاله بعض اصحاب قدس سره الا ان ائمة الكل واحد من اهلنا اثبتت به لا
الثابت لغيره مضرورة لا يساوي المقصود بنفسه الذي حرناه فبذلك على هذا هو ان هذا المكان امر اضري بامريناه اقتضا واستحقاق اقتضاه
مضوري غير مقصود فصار شيئا بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشريعة ثم قال بعد عدة سطور فائدة هذا الاصل ان التحريم ظالم يمكن مقصود لما لا لم يعتد
من حيث يفوت الامر فالاولى ففوت كان كرويا كالامر بالقيام ليس ينهي عن القعود ففوت حتى اذا تعدت تمام القعود مصلوكة ولكنه كرهه قلنا ان المحرم
لما نهي عن الخط كان من استتله بالاداء والرداء الى اخره اذ من التعريفات كما يوجد بالاشارة في تحريم العلماء والاعلام في كل هذا حيث
فعل بعضهم على ما اشار اليه وما عدا ان بالخطاب الضمن وهو انزل من الصريح فلا يثبت به التحريم بل انزل منه وهو الكراهية ومن هذا الوجه سماه كراهية
فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ لانه يكره على الاستتير قوله واما اذا لم يفوت كان كرويا الا ان يقال من ههنا شرع في كلام اخر فادركوه
ههنا المتعارف من المعنى لا يثبت بخطاب غير صريح كما اردنا سابقا ثم اردنا ما عليه قوله لكن يلزم على هذا الاطلاق المكروه على الشيخ اعلى المحرم وهو بعيد جدا
وحله اخره ان على ان مقدمه من اثبات المكراهية في غير المقوت من الاضداد وتقرير كلامه الاشتغال كل من الامر والنهي او في درجة وهو الخطاب الضمني
الذي سميناه اقتضاه اطلاق واذا ثبت الخطاب الضمني ففائدة ان الضد ان في مقصود الحكم بالامر ولم يعتد الامر من حيث يفوت الامر بالانزات
فلاذ الم يجوز لم يكن حرا بل كره ما على هذا التقدير لم يكن ذكره من الوجوب في المخالفة متساويا ثم ان ما دعه رضى الله عنه لقوله فاذ لم يفوت كان كرويا
غير مقصود ههنا ليعلم ان فانه اذا لم يفوت لم يتعرض له الامر فان ثبت المكراهية فبذلك اخر الحكم الضمنية واما القعود فانه لا يفوت لان القيام ليس ضدا
وايماء في الصلوة والمكراهية فلان محلل الغير الافعال الصلوة فبذلك كرهه اذا كان من جهة ما لا لانه كرهه في المبالى لمجرم الاداء فلهذا لم يمتنع من ليس
الخطية وقد كان المسترفضا وايضا تعين ليس لاداء الرداء لانه ضد ليس للخطية في مقوت بهذا الكلام في باقي الفروع لا يطول الكلام بذكره فقلت قال
بشيء مما في فقهه عينا لكل من الاضداد مني عنه والنهي عن افعاله ليس يلزم الامر بالاضداد الاخر تحريم فكذا الضد الاخر مني عنه عينا ومأمور به تحريم فكذا
والحرمة في شيء واحد بطلت الامكان بالنظر الى شئى كما انه لا ينافي الامتناع بالذات والامتناع بالنظر الى شئى احركه المأمور به والوجوب بالنظر
الى شئى لا ينافي الحرمة بالنظر الى شئى اخر فلا استحالة في الاتباع وتقدم ان حرمة هذا الواجب لانه مقوت له وليس لا اجتناب عنه مطلقا بالامانة بل
لاذ الواجب والضد المنهي انما يكون وجه التفصيل الاجتناب عن هذا الضد انما يكون بالنظر بالتفصيل الاجتناب عن هذا الضد وانما وجه التفصيل

منها

حال لا حرج عليه ما يلزم انتفاء المأمورية في الاستقبال فلا يلزم تعقل الصند وهذا غير واثق ان الحبيب ان يقول لا بد من تعقل
انتفاء المأمورية في الاستقبال والاشتغال بعقد وهذا القدر يتم المطلوب فالأخرى في الاضطرار عليه بان الامر لا يقتضي تعقل
الانتفاء ولو لم يكن في الاستقبال لا ترى ان المصلحة مأمور من المد تعالي وعلم محيط بكل شئ وكذا لا يلزم الانتفاء حال لا حرج ان المومن
مأمور بالايان في الاستقبال بل لا بد من تعقل في غير حاصل من غير صنع المأمور فكيف انتفاء مشيئة وهو لا يستلزم تعقل الصند صلا
وحيثما بان غاية الزم تعقل الصند ولم يكن المستل في تعقل الصند نسبيا او مطلوبا فان مقصوده لو كان لا مفضل الشئ عن الصند ولم يرد به وبالعقل لا تعقل
الاخذاد في الامر مشيئة وفي المنة امور تافها الامر لا يقتضي تعقل من غير تعقل بهذا النحو من تعقل في الحق في الجواب ما ذكرنا وقد وقع بهتان نوع من الاطمان
وحيثما بان عليه الكلام ان مسئلة نسخ الوجوب على التمام الاول فسيتمتعون ال على الاياتة والجواز للنسخ صوم عاشور الثاني نسخته بالنسبة عنه كسنة الترتيب
بيت المقدس فانه منهي عنه الثالث نسخ من غير امانة جواز وتحريم في الاول الجواز بالنسخ للناسخ ثابتة بالنسبة الثانية لاثبات اصلا بالاجماع في
الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يقتضي وجدا لثباته في سنة واختاره المصنف وقال في نسخ الوجوب بالنسخ الثالث بقاء الجواز بالنسخ المنسوخ فلو كانا
للغز الى الامام حجة الاسلام فانه واقفا في نه لا يقتضي بالنسخ المنسوخ فان ثبت بدليل في ان الوجوب يقتضي الجواز فانه جواز مع الحرج في الترتيب الثاني
لا يتاقيه فانه ليس بعينه التي بالفرض فيبقى على اكان من الجواز والنسخ الحرج في الترتيب علم ان الجواز الذي كان في نفسه هو الجواز المقتضي الحرج في
الترتيب لا الجواز الاعم منه ومن الاياتة فان الامر ليس الا بطلب الفعل فاما لا غير فبعد طر ان الناسخ لم يبق هذا الجواز المتعارف الحرج في الترتيب الثانية
ومطلق الجواز الشامل الاول عليه اذا كان دليلا لم يبق في المد فاجواز الذي كان تضيئه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فانه
وتبين في الجواز جنس الوجوب والجنس يتقوم بالفعل فيرفع بارتقاءه قلنا يتقوم بفصل آخر بين مرتبة فصل الوجوب وهو عدم الحرج على الترتيب
كالحجم الثاني يرتفع بنحو الذي هو الفصل ويقتضي ما واثق فصله فتدبره فيه نظرا بهر فانه اذا ارتفع التتووم لفصل فلا بد من ملة اخرى ملقة هم الفصل
الاخر والنسخ المنسوخ اذ لم يكن والا على هذا التتووم فلا بد من دليل آخر لانه ثبت به الا لا كما اذا ارتفع عن الجهم لا بد من ملة اجمالية كما لا يخفى على
المصنف وما يقال ان المركب الجازي الذي فيه اجزاء غير محمولة محمولة للجنس الفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والما لا كذا في معنى الذي يميز
جنسه من فصله في الحارج بل امر واحد هو بعينه الجنس الفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس الجواز لكان مركبا من المركبات الذاتية
اذ لا يعقل اجزاء غير محمولة فالقياس مع القارق فمال فيه ولما ادعى ان الجواز جنس الوجوب وصادق عليه يطبق ما باننا اياه وكان موضع اشتباه
اراد ان يفصل ما في الجواز ليرفع الاشتباه وقال علم ان الحجاب لكان يطلق على المباح المباحين الواجب والمندوب لكان يطلق على ما لا يمتنع شرعا هذه
العبارة يحتمل محلين الاول احكام الشارع بعدم اتناءه ويخرج فيه هذا يشمل المباح والواجب والمندوب وهو الذي يدعي اشتباها بقاءه بعد نسخ
الوجوب الثاني ان الشارع لم يحكم فيه بالامتناع فانه هو التوقف الذي يقول به بعد نسخ الوجوب الى قيام دليل اخر على الجواز والاجواز يطلق
على ما ليس متحققا باحد الوهمين ويطلق على ما استوى فيه الامر ان شرعا او عقلا اي فانه دليل شرعي او عقلي على الاستواء وهو امر من المباح
فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء عدم الحرج في الفصل ويطلق على المشاك في ذلك عقلا او شرعا كقولنا لا يجوز في الواحد
اشتغال الوجوب والحرج بان يكون نوع منه واجبا ونوع اخر لا كما لا يجوز لانه لا يجوز في الواحد اشتغال الوجوب والواجب مع وجوب الاول وحرمته الثاني
ومن بعض المحررين هذا الاجتماع مكابرة لا يفتت اليه وصرح في الجواز فصل التعظيم بان السجود ليس حراما ولا واجبا لانه الوجوب تعظيم الله تعالى والتمتع تعظيم
الشخص لا يسجد في هذا المقام فان التعظيم واحد جنسي واحد نوعي هو تعظيم الله تعالى واجبه الاخر هو تعظيم الشخص حراما ناهي الكلام في الواحد بالنوع

الاجزاء
الاجزاء

بل يمتنع فيه الوجوب والحركة بان يكون شخص منه واجبا جبرافيا فذا واما المشهورين ان الكلام في الواحد شخص متحدان في المال لكنه انما غير بهذه العبارة لان التكليف بالنوع قد يخص انما يوجد بعد الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحركة الا لانه فرد من النوع وبذلك هو مراده مما قال في الحاشية وبذلك هو المراد المشهور لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان الشخص بعد الوجود لان النوع انما يتصف بالوجوب والحركة الا باعتبارين بخلاف الواحد لا يتبين انما يتبين بل من جميع الافراد فيلزم اجتماع المتماثلين في شخص واحد فلا يصح اجتماعهما الا من جتين بخلاف الواحد لا يتبين ان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما وحركته عن لزوم الكلف عن نوع ولا تاتي في ولو اريد تجزئته لزوم الكلف عن جميع افراده فهو تجزئته لهذه الحقيقة المطلوبة الكلف فهو نوع بهذ وكجته كما انه ان حرم النوع في شخص اوجب في اخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر بهما فهو محسوس واما في ان اعترفت حقيقة سببية وادجبت باعتبار اتصاله لانه فحقا الواحد لا يتبين في هذا الاصطلاح وهذا النوع من الاجتماع جائز باتفاق من يقيده باتفاقهم وان اعترفت نفسها وادجبت الاتيان بهما متان واحد من الافراد ولم يلاحظ خصوص فصل منها وادجبت نفسها بان يكون المعقود وعدم الاتيان بهما نفسها لا يخص يحصل اتصالا من الواحد النوع وهذا النوع من الاجتماع متنازع فيه ولا شك ان التسمية بالواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس هذا غاية التوجيه بكلام المعرف فافهم وحاصل المسئلة ان ايجاب شئ في شخص بعض افراد النوع في شخص بعض افراد النوع لا ينافي في بعض المقيدة بهم وانما الكلام في وجوب شئ وحرمة شئ بان يتصف بهما في اشخاصه سواء في ذلك اشياء طبيعية او فاعا فان تجد فيه البهية بتقدير او حكمها اذا تساوى ذلك الاجتماع مستحيل فانه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو محسوس في بعض المقيدة به وليس هذا من قبيل نسخ المؤثر لانه يرتفع هناك الحكم المؤثر فالحكم الحقيقي واحد بهما الكلام في الاجتماع ثم حركته وقال بل التكليف محال لانه يلزم من هذا التكليف اجتماع الوجوب والحركة في شئ واحد ذاتا ووجه فليكون واجبا وحرارا وموجعا بين المهندسين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فانه انما يتم اذا لم يكن تعدد بهية اصلا واما اذا كان تعدد جهات تساوية فعمل الوجوب والحركة مستلزمان فلا اجتماع للمتناهين نعم لا يمكن انما مثال في التكليف بالمال لا تكليف محال فتدبر واستعد البهية حقيقة وحكم بحيث يمكن لا فارق من عدمها كالصلوة في الارض المنصوبة فتدبر الجواب عن بعض البهية والما لية يصح هذا النوع من التكليف فالصلوة في الارض المنصوبة وجب وحرام معا قال في سبها يستحق ثوابا بالصلوة فتدبر انصوب قال في الحاشية في كبر الابطال لا يصح وسيقترأ في بعض الهدى شأنه هذا الطلح بتفسيره الامام الرازي صاحب المصنف فان سقوط الطلب اما بالامتناع والشغ وكلاهما متفعا في ذلك الامام محمد بن جنبل واكثر المتكلمين في كجناحي والروافض الصريح في النوع من التكليف ولا يستعطي الواجب لانه لا يقع في الاجتماع وصفين متضادين وهو غير ما في عدم محال للمعلقين اما حقيقة ثابت بهما فان الكون في المحيز وان كان واحدا شخص لكنه متعدد باعتبار كون من حيث انه صلوة وعبادة العبد فان كون من حيث انصوب وتعد على ملك الغير فبالحجة الاولى يكون واجبا بالبهية الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقة بصلوة فلا استحالة فيل في حواشي في الجا لانسل ان الكون في المنصوب من حيث انه صلوة واجب حتى يمتنع الوجوب مع الحركة وانما يكون واجبا بكونه لا بالصلوة وهو مما اذا النسي من الكون في المكان المنصوب يدل على ان الكون المطلوب بالصلوة غير هذا ظاهر كلام القائل ويمكن ان يقر معارضة بانها لا يصح لان المطلوب غير هذه الصلوة بل منصوص النسي عن الكون في المنصوب بل انهم المعارضة قوله اقول في الجواب الدلالة اي دلالة النسي عن الكون في المنصوب على ان الصلوة المطلوبة غير الصلوة فيه ممنوعة فانه فرع التصديق من النبي المذكور فاذا جازنا الاجتماع بينهما نظر الى ان الامر طلق كما هو حقيقة مع معارضة البهية والحمل على الحقيقة من ذلك اذ لم يصر صارف فانه الدلالة على عدم تناول الامر لهذه الصلوة وان مبراء لا يرد منها فتدبر الجواب ان الكون في المنصوب من حيث انه صلوة واجب لانه لان الامر الصلوة في طالب بطلق الصلوة فانه مطلق والتقييد باليد من صارف وليس بخيل الا النبي بن انصوب ولا يصح قيد الا اذا

في الجواب ان الكون في المنصوب من حيث انه صلوة واجب حتى يمتنع الوجوب مع الحركة وانما يكون واجبا بكونه لا بالصلوة وهو مما اذا النسي من الكون في المكان المنصوب يدل على ان الكون المطلوب بالصلوة غير هذا ظاهر كلام القائل ويمكن ان يقر معارضة بانها لا يصح لان المطلوب غير هذه الصلوة بل منصوص النسي عن الكون في المنصوب بل انهم المعارضة قوله اقول في الجواب الدلالة اي دلالة النسي عن الكون في المنصوب على ان الصلوة المطلوبة غير الصلوة فيه ممنوعة فانه فرع التصديق من النبي المذكور فاذا جازنا الاجتماع بينهما نظر الى ان الامر طلق كما هو حقيقة مع معارضة البهية والحمل على الحقيقة من ذلك اذ لم يصر صارف فانه الدلالة على عدم تناول الامر لهذه الصلوة وان مبراء لا يرد منها فتدبر الجواب ان الكون في المنصوب من حيث انه صلوة واجب لانه لان الامر الصلوة في طالب بطلق الصلوة فانه مطلق والتقييد باليد من صارف وليس بخيل الا النبي بن انصوب ولا يصح قيد الا اذا

غير مقصود بالذات بالنفي فيفيد ما عدم هذا العلم وعدم ذلك العلم فيقتضي مقدم احدنا بالعرض بغير علم على ان كانا تصديقاً بغير تصديق لطيفة الحكمة في هذا
 النسخ من الترك عوم سلب وهو ما اوردناه والثالث ان تعليل الترك بالمخرج من الاشياء يشهد بعدم الاجتماع وذلك فيما اذا كان العطف فيه بالواحد نحو
 لا اكل السمكة اللبن اى مجرى هذا العلم ليس بالتحقيق من اتحاد تعليل الترك ما جرح شيئا والى الرابع ان يكون الترك نفسه ما بالذات لا ترك هذا ترك ذلك
 لا المترك الا بالعرض وذلك اذا كان العطف باو والمقصود بعدم الجمع نحو لا اكل السمكة او اللبن والا فلهذا من عطف الجملة على الجملة ليعاد في التحقيق
 معنى الترك ويكون الترتيب من الترك ولا يخفى على من كان مالى نحو الثالث الا فيرة واحدة فالتفاوت في طرق فان المقصود في الكل مع الجمع بكونه متين
 ان يحق هذا المقام مسئلة للندب بل هو ما يورثه فعند الحقيقة لا يكون ما يورثه بالاجازة اقول في شرح المختصر من المحققين نعم انه ما يورثه حقيقة وهو قول النجاشي
 لما قلنا ومعلوم الشاوية لثان الامر حقيقة في القول بالخصوص والى قولنا في الحقيقة في الامور فاما حقيقة فيية قلنا اننا لا نرى الا بالذات فليس من شأن
 كون اللفظ حقيقة في لفظ لا يلزم ان يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيية بل هي حقيقة مطلقة سواء كان هذا اللفظ حقيقة او مجازا لا ترى الفاعل حقيقة في
 القول بالخصوص ان كان فيما الفا مجازية وحق ان يقع الواو في قوله وذلك القول للحال من القول بالخصوص والحاصل ان الامر حقيقة في القول بالخصوص
 حاله في الواقع فليكن وليس ما يورثه عدم التمسك لكن ينبو من هذا التوجيه بعض عبارات الكتبة الاخرين انه ليس مستقلا اية لو كان ملغوباً مورباً كان
 تركه مصفية لانها مخالفة الامر والندب بالضرورة بل لا يوجب محبة كذا لندب لية اية لو كان لندوب مأمور الماسح قوله صلى الله عليه واله اوصا بهكم
 ولم اشق على ان لا يتم بالسواك عند كل وضوء وانه ناسخ ولا ينفى منه انه امرهم ونهيهم اليه والقول بالضرورة خلاف الاصل ايضا لا يخال هذا
 العبارات سابقة لثاوية قالوا اولاد الله اى لندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به قلنا لا نسلم فعل المأمور به يقتضي فعل المندوب اليه اية وقالوا
 ثانيا ارباب الذنوب هم الامور الى امرها بواجب وامر بتركها بغيره فاما مشتركة بين امر المندوب وامر لا يجب قلنا هم قسم اية الى امر بغيره وامر بواجبه
 الى غير ذلك فليكن المندوب عليه المباح مأمورين به ولم يمسألية فاسبب هذا انقضاء ثم اشار الى كل بقوله فهم توسعوا عن حقيقة الامر فمسمو اخذوا
 بالمتن في الجوازى فمقدروا اية ما تقدموا من قول الامر انها قسم حقيقة لا امر لهما فلا يلزم ان يكون امر المندوب حقيقة فاقولت فيلزم انه حقيقة امر قلت لا بأس
 به فانه حقيقة امر في مطلقا سمكته اى اسماوية مسئلة المندوب ليس بواجب كلف لانه في سعة من تركه ولا تكليف في استخلافا للاستاذ الى استحقاق ولما كان
 كلامه بظاهره فاسد ولا يفيق بشأن هذا التوجيه ان يتقوه به او لا كلامه واشارة الى علمه وقال لعله اراد وجوب حقيقة والندب مية اى منته
 المندوب لا شك انه تكليف وانما جعل المباح مطلقا لان اعتقاده بواجبه وجب لكن ذلك حكم اخر لا يلزم منه كون المندوبية والاباحة مطلقا فانزع لفظ
 ولو جعل نفس خطا بالشارع بالاذلة كان او بالندب والتوجيه اياها لكانت لا مطلق الخطاب الذي يعلم نقصاناً به بعد صواب التكليف لم يوجب ذلك التوجيه فليكن
 اية الى اللفظ فقط فافهم مسئلة المذكورة كالمندوب لانهى ولا تكليف والى دليل عليه هو الدليل الذي حرمه عدم كون المندوب مأمور به بتركه ولا تخلف
 بينا هو الاختلاف هناك فتدكر مسئلة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب شرعي تخيير او احكام شرعية والاباحة الاصلية تفرع منه اى من
 الخطاب بالتخيير لانه كما عرفت في المذكر الشرعي المخرج في فعله وتركه في ذلك اى عدم المذكر الشرعي بل هو شرعي بحكم استرع بالتخيير والاباحة الاصلية
 لا يكون الا في موضع عدم المذكر الشرعي للمخرج في الفعل والترك بل حكم مخصوص به لا فاعل شرعي الحكم بالتخيير فالا بانه الاصلية فيها حكم بالتخيير في المالك لا يوجب
 للمتمركه فانهم يقولون بالاباحة وغيره من الامور قبل الشروع وقد كلف من هنا اية احتياج الحق هناك فتدكر مسئلة المباح كيمسك
 للمباح بل لا يذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب لانه المأذون في الفعل مع اخرج في الترك قلنا لا نسلم ان ذلك اى المأذون في الفعل
 المباح بل لا يذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب لانه المأذون في الفعل مع اخرج في الترك قلنا لا نسلم ان ذلك اى المأذون في الفعل

في الحقيقة في القول بالخصوص

في الحقيقة في القول بالخصوص

في الحقيقة في القول بالخصوص

في الحقيقة في القول بالخصوص

تمام حقيقة المباح على المساوي خلاصة في الغلط جزئية حقيقة فعل الزرع الغلط فمن جعله حراما لوجوب اخذه بمعنى جابر الغلط ومن جعله
 مباحا لانه اخذه بمعنى جابر الغلط والترك مسئلة المباح ليس بواجب بالضرورة خلافا للكسبي من المتقدمة وادخل بان كل مباح ترك حراما في
 ترك حرام وكل ترك حراما ومنه واجب ولو تخير النحل مباح واجب ولو تخير قلنا الصغرى ممنوعة اما اولها لوجوب انعدام الحرام بالانقضاء
 وهو الارادة القدسية والى اذنته مثلا بناء على ان علمه عدم علم الوجود لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع لوجود الحرام
 كيف لا وان عدم مقتضى كاف في عدم الحرام فوجوب المباح بعد ذلك لا دخل في عدم الحرام قال في الحاشية اننا لا بد لترك الحرام من احد الامر من انعدم
 الارادة او فعل المباح فكل واجب لو تخير ثم قال فيه ما فيه وجعل مقتضى لعدم بالذات هو عدم الارادة كما للملح عليه بالعرض لا ينسب لعدم الارادة
 المقتضى وان لعدم المقتضى محض لا يصلح للوجوب وله اريد الكلف فلا نزاع في وجوبه قال في البين وغيره الحق ان لا يخلص عنه بعد تسليم ان مقتضى ان
 وجوب فان فعل المباح مقتضى لترك الحرام الذي هو الواجب وهذا ليس شئ لان مقتضى الواجب لا يوجب مقتضى فعل المباح ليس مقتضى الترك الا عند
 وجود القصد الى الحرام والاقبال فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه يتيق بان مقتضى لا فعل المباح الذي هو المانع فح لا يلزم وجوب المباح الاحمال
 القصد الى الحرام ومن لم يتردد على هذا فيجب ان يقتضيه مسئلة وجوب احدا من الحرام ما اذا كان مقبولا وفي وقت التقوية لا مطلقا فلا يرد واجب على
 ما دعيتم من وجوب احدا من الحرام وان الحرام وان قول الكسبي لا يلزم لما دعيتم فلا يثبت من غير خلاف وانما ينفك ان فعل المباح انما يكون كماله
 اسسه للحرام لو قصد فعل تركه وذلك لا يلزم فانه ربما يفعل فعالا لا يحظر بالبال لترك الحرام نعم لو كان الحرام يحل في نفسه قصد فعل المباح تركه فانه يكون
 واجبا في هذا الحال كما في التحريم الصحيح هو من وعد الاجر عليه ونحن نلزمه ان نشأ فيه فاقطعت فعل المباح لمفروق للحرام التبعة سواء قصد به ترك
 الحرام او لم يقصد في وجوب منع الصغرى ولو منع الكسبي باننا لا نسلم ان كل مفوت الحرام واجب بل اذا قصد بتفويت الحرام كان له وجبات كونه مقبولا
 اولى مسئلة بل غايكون مقبولا اذا نسب اليه لعدم ولا ينسب له اذا قصد به عدمه مع وجود الارادة وانما عند عدمها فيجب عدم الحرام وفواته اليه لا
 الى المباح فتأمل فيه فانه لا يمتنع كثير فرق بين هذا السند وبين السند الاول اما في تسليم كونه مقبولا فلا وجه بشرط قصد التفويت لانه وجوب يتيق
 لا يستلزم فيها التبعة كما تقدم والزم عليه على الكسبي بانه اي وجوب المباح مصداق لاجتماعه فان الاجماع التامع دل على ان الاشياء المباحة حقيقة
 التبعة فاجاب باننا في الاجماع على ما لا يمتنع بالنظر الى ذاته فعل فانه بما هي سبابة اخرج في نفس فعله ولا في تركه وبما في النظر الى التبعة
 من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وبما بالعرض ولو قصد الكسبي بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترك حراما فوجبه فده وكل ترك حرام
 وجوب ولو تخير او اجب بان ان يلزم باعتبار الجنتين فمن جهة نقص في حرام ومن جهة انه ترك حرام واجب ولا نشأ عنه قد اترجم جواب حسن فندكر
 مسئلة المباح قد يصير واجبا كالمقتضى الشرع فانه يصير واجبا خلافا لاشئ كماله اراد بالباح ما اذن في الفعل وهو اعم من المندوب والمأمور وعوى
 الوجوب بالشرع ثم انه على هذا التقدير لا بد من دعوى حزمه كما يدل عليه قوله قد يسيروا على هذا فاما يتأتى خلاف اشئ نعمي الامام فانه يقول بوجوب
 الحج والعمرة بعد الشرع فاذا في عنوان المسئلة ما في كتب مشائخنا ان فعل يجب بالشرع خلافا لانا الجواز عقلا بان التحريم ابتداء اي
 في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا تعاقده اما عقلا فظاهر ولا شرعا فالحج فكل بعد الشرع فيه لا يبقى اخيرا والوقوف بالنهي عن البطلان العمل بطول
 تعالى لا يبطلون انما لا فوجب الاتمام صيانة للوذي من ابطالان فوجب القصد بالانفاذ لان ما وجب في لذته يتيق بضموا بالمثل عند الموت وادعى
 عليه اما اولا فلان يمكن قوله غير من قابل للنهي عن ابطال العمل لانه لو لم يمتنع في لذته يتيق بضموا بالمثل عند الموت وادعى
 واجبا عنه مطلق الامس بانه في التحفيض للنهي من مطلق الا بطلان لا يخص فان لا بطلان كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالفساد ايضا ونسب فيهم

ما دعيتم من

ان كان القصد

المعصية في هذا الابطال بل القتل به لو لم يكن فلان بطلان العمل في الانفسا وغيره من اجزاء ان كتاب الرجل على بعض الصلوة والتمسك بصلوة
 ما بطل عليه العمل في المكابرة فان بعض الصلوة لاختلافها من الشواهد بما يوجب في العلم اظهر ثم هنا كلامان في بيان الاول ان الدليل لو تم لم يلزم
 وجوب الاتمام فتذكر كيف انما قد صحح من سئل بعد صلته في صحيح مسلم انفسا وهو من قبل بالاكل ولا يتفصح ح ما في فتح القدرية عليه وآله والمجابه للصلوة
 وبسلام عليه فضاء فان الكلام في نفس الاضطرار فانه على كل الواجب فان قلت عليه يكون الاضطرار في صياحه انما يتلوه رخصة مطلقا كما انه رخصة
 في العزم في حق المسافر قلت فليس الوجوب فان الواجب ما يخرج تركه ولا يخلص عند هذا العذر الا باليد او قدرا وباتبات المنسوخة او القول بان الوجوب في
 الصلوة على من استأهل في الاخر فتمد بر الشاغل ان بعض الصوم لما لم يكن صوما لم يكن فيه ابطال العمل فانه اكل في بعض الصوم وليس بمكمل فالاضطرار لا يوجب
 ابطال العمل فتأمل فيه لنا ايضا ما رواه الترمذي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت كنت انا وجمعة صائمتين فمر من لنا طاعم
 فاشتبهاه فاكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انكنا صائمتين فخرضت لنا طاعما فاشتمناه فاكلنا منه فقال قضايوا ما اخرجك من ارضك لانه في حقه على وجوب القضاء
 منه وجوب الاتمام فان القضاء ولو الاو ولكنه معارض ما رواه ابو داود والترمذي عن امها في قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست بين يدي
 رسول الله صلى الله عليه وآله فبقيت فاجادت الوليدة باناء وفيه يشرب فنادى امها في فشتت منه فقالت يا رسول الله لقد اقطعت كنت صائمة
 فقال انك تفصيلك في حياقات لا تقال الا في كذا كان تطوعا الا ان العمل على عدم المضرة الاخرية من الاكل لما كان بعطاء رسول الله صلى الله عليه وآله وكان تبركا من فضيلة وكان عذرا
 بالمضرة وما اتعذر فانه في القياس انما كان لو فاسد وجب صيانة لا يجاب عباد الله يقول فلان يجب بالشرع والتسليم اولى واعتزض باصل الشرح
 الا يجب سببا للوجوب الوجوب مختص به وما الشروع فليس في معناه الا ترى ان احمرته ثبت بالتحريم ولا يثبت بالكف عنه وليس المنذر موجبا لان فيه
 صيانة ما جعل الله فواحي يكون صيانة الفعل اولى بل لان الله سبحانه عمن الاغلا ب من ايقاه فتأمل فيه ولنا ايضا القياس على الحج بل الاستدلال
 بدلالة النص وجوب الاتمام في الحج والعمرة وهذا جود استدل به في هذا المقام وانما لو اتت ان الموجب هناك انه يجب الاتمام في فاسد ولا يظهر ملا
 بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه فتقول كلا فانما تضمن لنا ان العبادة الناقصة يجب
 المكابرة او كان حجا او عمرة او صوما او صلوة واما العبادة التي بعضها ايضا عبادة كالاغتسال في مناهر الرزية فلا يجب الاتمام لانه غير ناقصة به
 وكل الامر الى الله عز وجل سئل احكم سنة رخصة وهي التغيير من حصر الى يسرى احكم واليسر النازل بعد ذلك اليسر ومنه عزية ولما تضمن ان الاول احكم
 التغيير عن غير عزية الا حيث يكون رخصة ختانية ما لم يتغير من اليسر اليسر بل حكم ابتدائه وكذا يكون احكم عزية او رخصة من احكام الوضع صحيح
 به في البديل وقيل بعض الرخص اجتهاد بعضها حرمة فكيف يكون الوضع فيها فقيه ان صدق الرخصة وان كان حكما تكليفيا لكن الحكم في كون
 الرخصة رخصة او عزية ولا شك انه ليس فيها الا الوضع فتأمل في اي ما يطلق عليه اسم الرخصة اقسام اربعة من حيث كونها رخصة وفائس الاول
 ما استج اى حوّل معاملة المباح في عدم التواضع مع قيام الدليل المحرم اياه وقيام حكمة وهو حرمة كالجاء كانه الكفر على اللسان عند الاكراه فانه باق
 على الحرمة ودليل حرمة لم يخرج عن الدلالة ولم يصير مباحا اصلا لكن الشارح اذ هو مخوف ففضل قبل العذر ودعى بالعفو وانه لا يخلف الميعاد وفيه العزيمة
 اولى في هذا النوع لعمل بالعزيمة اولى لانه اطاعة للرب عز وجل فان الحكم باق ولو صبر وعمل بالعزيمة واما هذا العذر كان تسهيدا لاجوراء كما يتبادر
 عليه تسمية جميع ومن هذا النوع الاكراه على اجبة - ^{الاصح والاحكام} والاطاعة والافعال في حق لو قتل كان شهيدا باجوراء انشاء الله تعالى ومنه كل
 مال غير في الرخصة قال لشافعية الرخصة بالشرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا انه ويظهر منه انه يصير مباحا بالعذر ونحو الدليل المحرم عن الدلالة
 وقد صرح به في المحصول حيث قال ان احيا فعملان جازح قيام مقتضيه ^{الاصح} او الاول الرخصة والثانية العزيمة فعلى هذا يلزم منهم ان يكون اجراء كلمة

الى سائر اجزاء

اجزاء اجزاء

مثل العزيمة المشروعة التي فيها الثواب فلا يلزم تقسيمها إلى مندوب وإلزام والمكروه وكيفية ما دخل في التقسيم لأن الكف فعل وبعد وقوعه من المطلق كمنه
لا يخلو عن الفاعل مع ما لا يتصور غسل الرجل مع تحف من أقمشة الأربع من الرخصة وهو رخصة لا تقاطع لأن التحف اعتبرت شرعا ما ناس من سرايه يحدث اليها
وإذا لم يبر فليس شرع ما وضعه الشارع للزينة يحدث وصار كاللبطن والخصية وفيما أنه انما يتم لو لم يكن في الرجل هناك مشروعا لأن شأن النوع الرابع ذلك
لكنه مشروعه بعد أن يخرج خصيصه فإنه لو غسل قدميه مع كونه في تحف تيم الوضوء وللهذا أي بشرعية غسل لجل مسح لوجهه في الشرع بعد ما كان توضأ
ومسح على تحف ودخل الماء في التحف فعلم أن غسل مشروعه لا يجب الغسل ثانياً لا لقضاء المدة وبهذا يظهر أن المشروعية والأوجب لغسل بالانقضاء المدة وكذا
الحال في الشرح وجب بمنح صحة الرواية بطلان المسح بل نقول لا يبطل المسح ورضي بهذا الشيخ الهام في فتح القدير وما عدم وجوب الغسل بعد المنع فلقوله
وأن الغسل إنما يلزم بعد المنع وبعد انقضاء المدة لأنه قد حصل الغسل بعد التحصيل في كل حال وبهذا الجواب بالوجه الأول أن الرواية المذكورة في الكتب المعتمدة
كالظاهرة وغيره لا فلا وجه يمنع التحف وفيه أنه والكائنات المذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الإمام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال ويشهد في أبيه ولما
الروايات فالتبرج لقوة الدليل وهي دليل عدم بطلان المسح فربما يبطلان بغيره ما صنعت وجوابه بالوجه الثاني بأن لا يجمع عثمان المرسل للحدث
لا يظهر أثره في حديثه عن ذلك المرسل فالتبرج الذي وقيل المنع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في إزالته الحدث الذي حدث في القدم بعد ما حدث
وليس هذا إلا كما لا يخفى بالتوضيح السابق على القول بعده وهذا مخالف للروايات الدينية بل الحق في الجواب أن بقية المسح في رخصة الاستطاعة لا يشرع
للعزيمة في نظر الشارع بأن يكون أهل به أي بالحكم الأصل الذي هو العزيمة إنما لا عدم ترتب الاجراءات إلى وبطلان هذا أي لا يتم منوع وانما حكمت تلك
بالاجراءات التي لا يعدم الاثم فالتفت كيف يكون الاتيان بهما وقد سرح في البداية أن الأحاديث العزيمة الأولى جاب القول وما قالها أن العزيمة الأولى فالمراد
أنه الأولى ساقط بسبب الرخصة أي بمنع تحف في رخصة أسح ولهذا العلم يظهر إلى أن دليل على دلوية العزيمة ههنا ولو باسقاط سبب الرخصة
اللان نفس الشق والعبادة الشاذة أكثر توأما هذا واعلم أن الجواب من صح في هذا الموضع لكن لا يصح الرواية المذكورة فإنه لما لم يرد في التحف في خطا
غسل الرجل وصار وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يشرع حدث إلى عدم صانع غسل الرجل غسل الظاهر فليكن يجزى غسل حتى يبطل المسح ولا يجب شئ
بالمنع ولا انقضاء المدة بل الحق أن الرواية غير صحيحة ولا يخل بها فالظاهر أن الانصاف والعدل علم بالحكم مسئلة الحكم بالصحة في العبادات على معنى أنه
لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على شيء وتصور الطرفين وان كان متوقفا على شيء لأننا أي الصحة يستتبع الغاية وهي أي الغاية عند التكبير
مواظقة الامران وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة المراد بالمواظقة أهم من ان يكون بحسب الوقت أو بحسب نظر شرط عدم ظهور فساد له لانا امرنا باتباع
الظن مالم يظهر فساد له واستسقط القضاء لمواظقة الواقعة ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر فساد له في نفس الامر وكانت صحيحة
بكذا أي منهم من احتجته ولا ينبغي ما فيه من الهيبة فان لما مورب الصلوة انما امر بالطهارة الواقعية لكن لما كان الحكم بها تستعسر الكف بالظن فصلوا بالظن
فأصدره في نفس الامر ولم يوجب مواظقة الامر في الواقع ووقية مشغولة في القضاء وانما لا يتم بل يؤخره جوده إلى الامتنال والصدق تعالى سبحانه ورحمته
ولا لغيره وعلان شيبته على النية فمواظقة الامر وسقوط القضاء متلازمان عند التحقيق فتدبره لان عند الفتوى كونه مستقلا لوجوب القضاء ولو كان
تحقيقا لما في أكثر الصلوة والصيام أو تقديرا لما في العيب والجمعة وأما من فرغ الزينة وهذا الاستطاعة في الاداء به كما امر وبعد وود الامر ومعرفة الحقيقة
الصلواتية لما موربها يعرف ذلك أي استتبع المواظقة وسقوط القضاء بما توقف على شيء أصلا ومن زعم أنه ان اراد يكونها عقلياً انه لا يدخل في شيء أصلا
فظا بل ان الامر ليس كذلك للتوقف على تصور امر بعد تعالى الانقسام انه تعالى قد انتبه عليه بتوقف الطرفين على شيء شرع توقف الحكم عليه وقيل أن الناس الحكم
الوضع فان صح عبارة من استتبع الغاية ولا يستتبع عليه لا بد من الرتبة والاركان والشروط والتوقف عليه لا بعد حكم الشيء ان حقيقة الصلوة متلازمة

انما قالوا في هذا الموضع انما قالوا في هذا الموضع

انما قالوا في هذا الموضع

شعر من الثبوت بالعلوم

والشرط وهو خطاب الوضوح وجوابه لا شك مما قلناه من معرفة حقيقة أصله مثله هذه الأركان وشراؤها لا يمكن إلا بتوقف الشارح لكن الصحة إثبات
المكلف فعلا مطا بقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد التصديق فبأنه دليل الحكم بالصحة بمعنى الموافقة كما أخذنا من الحكمين على معنى
الاستقاطا القصد الشرعي وضعه قول الاستقاطا فرع التمامية من جهة الأركان في الشرط المجردة من الشارح وهو أي كونه تاما فرع بالمرافقة للأمر كما هو
مخير مع الأركان والشرط وهو عطف بالصحة بمعنى الاستقاطا الصريح فلهذا إنما يقع إذا ريد الموافقة الواقعية ويحكم بعدم صحة صلوة الناطان الظاهر على
غير مطا بقا كما قرنا فتذكر دليل الحكم بالصحة في المعاملات وقصدا اتفاقا لأن صحتهما ترتب شراهما عليهما وترتب الفقرات على العقود موقوف على التوقيف
من الشارح البتة قول محل التوقيف هو بالمراتب فيمن الوضوح لكن الصحة ليست هذا بل هو الاتيان بها كما جعلنا سببا وجعل ذلك الاتيان هو المناط لاستبعاد
التميرات وهو أي الاتيان بها كما جعلنا سببا بعد ذلك في الشرع بان هذا حقيقة وأركانها وشراؤها يعرف بأقل ثم انه يظهر من كلام القوم ان الصحة في
العبادات بمعنى وفي المعاملات بمعنى آخر وليس كذلك بل الصحة عبارة على الاتيان على وجهه كما أنه وشراؤها التي اعتبرها الشارح في إثبات العبادة والعبادة
كلها وهو موجب لترتيب الفقرات فانه إذا وجدته حقيقة باركانها وشراؤها ترتب عليها ثارها وأركانها بالضرورة لكن تلك الآثار مختلفة في العبادات سقوطا
وترتب القصد في الأمر وفي التصديق بالملك الذي وضعته في الأمر في الملوك وهذا المعنى لا يتيان بوجه عطفه لا يتوقف الحكم بها على حقيقة بغيره
على توقيف من الشارح ثم ان الصحة عندنا بمعنى آخر في المعاملات ولو كانت مستقيمة على شراؤها ما كانا نحتاج عدم مطلوبه لنسخ من الشارح والقبول الفساد ان
قلت المعاملة اشترطت باصله ووصفه والفساد لم يشترط باصله ووصفه وظن ان هذا المعنى وضعه شرعا فان مطلوبه انفسه وعدمه لم يشترط به بالنظر الى
الوصف لا يعرف الا بعد ورود الشرع والحق انه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف وبين ذلك وكون هذا مطلوب انفسه دون ذلك مستقلة بشرعية لكن الصحة
ان هذا يشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب لا يفسخ وهذا شرعه بعد معرفته ذلك غير متوقف على الشرع هذا ثم نحن في هذا المقام ان صفة الجور
الذي صدر من المكلف عبادة كانت او ما قد هذا بآية لما شرع ولا شك انه عطف ما بينا وصحة الطليات عبادة كانت وان الصحة بالمعنى الاعلى المشهور او
بالمعنى الاخر المعاملات اصطلاحنا فقط ليست الاعتبار الشارح حقيقة وبسبب عبادة مترتبة عليها التوبة وما عليه سببا للملك اذ هو المطلوب بالشرع عندنا
على وصف وغير مطلوب انفسه عندنا عندنا ولا شك في شرعية هذا كوننا من خطاب الوضع وانما الى هذا والمعم بالتأمل وقال تعالى في ٤ : ٤
الباب الثالث في الحكم في بعض مسائل الجور المكلف بالمتن بالذات مطلقا كائن بين العقدين في ذاتها لا بالنسبة الى قدرة ودون قدرة او متن
بالذات من المكلف وان كان مطلقا بالنسبة الى قدرة المعدن كالحق الجور من القدرة المحلولة وجوزنا لشرعية التكليف بالمتن بالذات بالجوهر
المذكورين ضرورة فتمتوا انهم قالوا له واق ومنهم من قال لا والله المتن عادة هو كمن في ذاته وبالنظر الى قدرة المكلف كمن في المادة لا
من المكلف كمن في الجور التكليف عندنا حكما فالقدرة فانه لا يجوز عندنا ان لا يكون له تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والاجل يستحق
على صحة التكليف بما علم الله لا يقع وان كان هذا الذي لا يقع محلا بالغير من شرع الشرع بل على وقوعه ايضا لنا لوضع التكليف بالمتن مكان مطلوب
لانه معنى التكليف والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب الا في وان لم يتصور ذلك المطلوب لما طلب ذلك بل في آخره هذا ضروري فلا مرجح لوجوب التكليف
بالمتن مكان تصور المكلف اي من جهة الوقوع وتصوره في الحال من حيث انه محال في الخارج : معلوم باطل الضرورة فبأن التكليف بالطلب في الحال
هذا استدلال في مقابلته الضرورة اذا استحال فيما اذا قال المكلف او جازع في تصديق او الحال قال اي في ذكره في التكليف الحقيقية والطلب حقيقة
واما التكليف الصدوري لاني من غير طلب حقيقي بان يلفظ بصيغة الامر وليقول وجب الحال ذات اجتناب عن ضيق فما هو لا كقولك اجتمع لاني ضيق
فان الاخبار بحقيقة غير صحيح وان كان التلخيص صحيحا كذا هذا الطلبية حقيقة غير صحيح وان كان التلخيص بعد ذلك لا مرجح : الاستدلال في استحالة هذا التلخيص

بهذا الكليل وانما قيل كلام الحق يا معتقنا علمك انزال عليه لو لم يكن العلم متبعا بهذا السلف والمركب لا يبرهان السلف بما لا يقدر منه ادبزل
 وهو متبيل على الله تعالى وان التكليف بالحق تفصيلي عليه تعالى وبذلك المذكر كمال التصوري والحقية الا انه مختص بتكليف الله تعالى فقدر بعض
 الفضل والجماع على هذا السلك اشترانا في وضع الاحمال والالان تفصيليا فقال ان تصور وجود الحال غير لازم للطلب التكليف اقول مرزا جان في
 الجواب ذلك التبع ككافة اذ لا معنى للطلب انما قاعدا الاستدعاء حصوله واستدعاء الشيء لا يكون الا بعد تصوره بالضرورة وقال ثانيا سلنا لكانا نقول
 ان التصور لوجود كالتطلب هو غير محال نقول في الجواب علم الشيء بالوجود هو علم الوجه حقيقة وبالذات اذ لا علم حقيقة الا بالذات فكان المطلوب هو الوجه
 لان ما هو مستدعى والاستدعاء انما يتعلق بما هو معلوم وقد فرضنا انه غير وكيف لا يكون غيره والحال انما هو ذو الوجه والوجود قد اشار الى جوابين
 الاشكالين شبه اليربيل لقوله في الطلب هو قوف على تصور وقوعه كالتطلب الا لما طلب ذلك الشيء بل شيئا اخر وهو ضروري ثم ان ما ذكره غير داف فانما لا نسلم
 ان على الشيء بالوجود علمه كالتطلب العلم ما يتميز به شيء عن غيره والتميز حاصل نعم هو علم حقيقة حيث لا يدرك الحقيقة ولا يتميز عند الله من حق غيره
 لكن بشرط الاستدعاء بهذا النوع والادراك من علم اصحاب التصور يقولون ان العلم بالوجود علم به حقيقة دون صاحبه لان احصاها بالذات صورة لكانا نحشر
 اهل الحق لا سيما عدمهم من المصوب العلم عند احوال التلاية اخرى ولو تفرقا فلما علم على اصحاب الصورة الوجه في علم الشيء بالوجود وان كان معلوما بالذات
 لكن هذا العلم العلم كالتطلب كيف وقد خرج بهذا العلم من كونه محجوبا لمطلقا ثم هو لثقت اليه بالذات والذات التي كانت التبع هذا فالصورة
 ان يجاب بانه لا يبرهن من التصور كالتطلب واقعا وهذا التوجه من تصور بالوجود كان اذ بالذات لا يتصور في الحال في الحقيقة لم يصح اتصافه بالواقع والوجه
 عنوانات فرضية من غير معنون اصلا وقال ثانيا سلنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال افعال نقول ان تصور الفعل باهية المحال تنصفه بالوجود في
 الواقع سواء انصف في الواقع وصديق العلم اولا وكذا ليس محال بعد كيف وتصور الكواذب لا يتقبل نقول في الجواب ان اراد عدم اتحالة التصور ا
 عننا فلا يذوق ولا كلامنا مع الغلبة عن الاستحالة بل المقصود ان الحج من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجودها ايقاعا في الخارج فانه يرجع الى تصور
 موجود او غير موجود فان الكلام في الطلب حقيقة وهو لا يكون الا بتصوره لا يقع واثار الى هذا يقع في الدليل قبيح بحيثية في الحال وقال رابع ان في العلم
 بالاصالة لم تصور بالاحتمال حقيقة بالوجود في الواقع والالتصاف علمه جلا اذ لم يوجد الصلوة بعد تعالى مدعي ذلك علموا كبريا وج فقد صح الطلب من
 غير تصور وقوله عا ليعا ان الخارج فانه مقتضى مقدرة من ذلكم قول في الجواب لا نسلم عدم تصور ما ايقاعا بل تصور ما الامر على ما سبق لان ما يتبين لانا
 سعة ثبوت فلا استحالة في تصور ما ان جبره انشخص بالعا في فلا توجه بها الجواب اذ لم يتصور صلوة على ما سبق لانه لا يقع منه شيء بل لا بد
 ان يقول يتصور حقيقة بتصوره بالواقع ثم يطلبه ولا يلزم من هذا وقوله فان اعلم التصوري لا يتبين وقوع معلومه وهذا لا يتصور في الحال
 اذ ليس حقيقة تمثيل وتوقف بالواقع فانه الصلوة لا تصاف به واثار الى هذا المدعي في الاستدلال به فهم قوله وتصور وقوعه من حيث هو مع بطا
 وتصور وقوعه ممكن صحيح وقال خامسا ان قولنا اجتماع التخصيص من قضية موجبة يستدعي تصور كل الموضوع مثبتا فاما تصور الحق فالتصديق قوله
 وتصور وقوعه في الجواب الحكم في العلم في العلم ما يعبر الفرق وكما هو حقا في العلم وقدره ان لم لا يتصور ولا يحكم عليه ايجابا ولا سلبا واثار
 هذه اقصة فالعنوان فيما يمكن بالعلم لا فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه بالمباركة وتحقيقه فان الاتفاقيات ثابت للعنوان بمعنى ان موارد
 تحققة شنية وقد توفينا الكلام لمتناقض منها في شرحه فاطلبه هناك ولولا انفس غير ما لا سغنا الكلام فيه وان شئت ان يظهر لك حقيقة محال
 في المثال هذه الفضايا فاطلب من حيث يتبين المتناقضات الجوانبي الزائدة على شرح المواقف لكن ههنا ان بذريعة وان فيما هو بصدد وفان لان
 نقول لما كفى تصور العنوان الحكم باعتبار مورد حقيقة فليكن في طلب موارد حقيقة تعمد العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف باقية

تفصيل في بيان العلم

ان تصور المحال

ان تصور المحال

في ضمن موله وتحقق فالصواب في الجواب ما اشار اليه بقوله على انه فرق بين تصور هـي الحال يقانها وبين تصور هـي مطلقا فالاول مع لازم على تقدير التكليف
به لانه طلب ليقول ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو لازم في القضية المقترنة بها اذ لا بد للحكم من تصور العنصر
لا تصور بغيره فتدبر واستر الى مرفع هذا النقض بزيادة فيحتاج الاشعريه قالوا الاول لم يصح التكليف بل لم يقع وقد وقع لان العاصي باجوبه
والفعل منه محال كيف لا وقد علم المدعي انه لا يقع منه الفعل فانفس منه خلاف العلم وظلا على متنع فانفس منه متنع ولك من علم المدعي على عبوديته
عنه قبل تمكنه اذ المعلوم محال والجواب انه لا يلزم منه الاتباع بالذات ولا يتنع نظيره الوقوع من قبل تقدير الوقوع وهو كما ينبغي ان الوقوع
ممكن غير واقع والعلم لا يحيل شيئا ولا يعطى الامكان فان العلم بالمكان المعلوم اذ اتينا به تابع للمعلوم فانه ليس سببا لالكان ممكنا في ذاته تعليل
العلم به ممكنا وان كان ممكنا تعليل به متعنا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامكان بالذات وما قبله يلزم من جواز الفعل مع تعليل
العلم بالعدم جواز الجهل فان استجازا قد امكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم بخالفه وهو كعمل فيجوز الفعل باطل ولزم منا منه منوع لزومه فان
العلم حاك عن الواقع المحقق لا عن الواقع الموصى وجواز الوجود وانما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المحقق بل يقول مكان وقوعه فلا فائدة انما يوجب
امكان تعليل العلم به من الازل فلا مكان للجهل وايضا يستدعي استدلال الاشعريه ان يكون كل تكليف ممكنا بالحال لوجوب تعليل العلم بالعدم بين
من الفعل وعنده خلاف العلم محال فهو اوجب ان تعليل العلم بالفعل ومتنع ان تعليل بالعدم ولا شئ منهما بمقدور فاستحال ان التكليف ولزم كون كل
تكليف ممكنا بلح العلم ان الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل وان فعل العباد مخلوقه الله تعالى فالزوم ما عليه تكليف المحال ما من الاول
فلا والله لما لم يكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير المقدور مستحيلا بالنسبة الى المكلف والامكان الثاني فلان افعال العباد لما كانت
مخلوقة الله تعالى لم يكن مقدورة للعب فاستحالت منه بل الاشعريه التزموا التكليف بالحال الحق انه ليس بلازم ولا التزام من غير لزوم اما عدم اللزوم
من الاول فان القدرة انما يجب في زمان الايقاع اى اتياع الفعل حتى يحقق الامثال لازمان التكليف فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور محال
الايقاع وانما هو لازم ومن الثاني فان التكليف عنده اى الاشعري يتعلق بالاكسب كما هو عندنا ايضا وهو كعمل بقدره للعبه لا بالاجابة والذبح
له هو غير مقدور وفيه كلام عظيم في كلامه بطول الكلام بذكره لكن ينبغي ان ينبه بان الاشعري اخلص عن القول بالتكليف لغير المقدور فان
الكسب عنده ايضا من الله تعالى والعبادة مقدرة متناهية لخط لا دخل لها في شئ من الافعال فكل نصيحتا قالوا انه كلف الله ما لا يمكن وجوبه
التصديق بما جاء به النبي صلعم وسلم كلاما منه اى بعض جاء به انه لا يصدق فقد كلفه بان يصدق في ان لا يصدق وهو محال كيف لا وبما هو اسمى التصديق
بعدم التصديق انما يكون بالاعتقاد والتصديق اذ لو كان التصديق يعلم التصديق ومصدق به فكيف يصدق به به فاذا التصديق لم يصدق به
التصديق ولم يصدق به من محال بالذات فكيف ابو جليل بلح بالذات والجواب ان التكليف لا يوجب الا بالصدق في احكام الشرع انه من اين ذلك
بالبحث والنشور والنجاة والنار وعذاب القبر وشعاعة وغير ذلك وعدم التصديق اخباره تعالى اليه صلواته العلية وآله واصحابه وابوابه غير
مكلف تصديق هذا الاخبار فلم يكلف تصديق عدم التصديق فلا استحالته كذا قالوا فاذلت ان التصديق بالاخبار الشرعية اذ هو مستحيل من الاجابة
غيره وخلافه مع قال ولا يخرج الممكن عن الامكان للعلم اذ خبر فانها انما يقتضيان ان يكون متعلقهما واقعا لا يكون واجبا ولهذا القدرة تمام الجواب
بعضهم لو علم الجواب بان لا يؤمن سقط التكليف لانه لا فائدة في ذلك ولم يرفع به المص وقال وما قيل لو علم انه لا صدقة يسقط منه التكليف ممنوع اى بان
فان الانسان لم يتكسر سدى الاحمال فلا يسقط عنه التكليف اذ اقال في سمانيته وكيف يسقط وان علمه تعالى ان لم يكن اذما من المقدور
فانذاره به وعلم المكلف به اولى ان لا يكون انما قل وفيه انه لم يكن الفعل يسقط التكليف فانما لا يتعدى القدرة بل يقول ان الله قد ابلغنا

او لا تثبت ان لا يصح بعد ذلك في المصداق بعد الوقوع في اليمين في الباب الرابع لكن الحق اذ قد جرت العادة في جواب انه مكاف بالتصديق باليمين
اجمالا في مكلف ايضا تصديق عدم التصديق اجمالا والتصديق بعدم التصديق اجمالا يتلزم عدم التصديق اذ كان انحصارا اذ كان اجمالا لا
الاجمال ليس بل هو بعدم التصديق فلا تتجوز اقول التصديق باليمين اجمالا مع انه فان هذا الاجمال لا بد ان يكون منطبقا على هذا التفصيل والاهم
يكون اجمالا اذ كان منطبقا على التصديق باليمين في حال لا يتحقق منه التصديق وقد فرض ان لا يصديق منه لانه قد فرض ان يعلق بعدم التصديق
وهو يتلزم بعدم التصديق قد يربط باليمين مع الوضوح فان لم يجز قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق على عدمه في التعلق بالاجمال
وهنا اخذ هذا الاستلزام من غير بيان والادعاء ان التلخيص وانما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع اجابته لا يكون
مطابقا الا اذا لم يوجد منه اى من احدى المصداق ولو كان اجمالا لا كان كافيا في التصديق الاجمالي ليعرف لزوم عدم التصديق ولو اجمالا ولم يرد
التفصيل في محال بالذات فانهم وان لم يرد على اجابته ان اللزوم يكون فرضا عند الاستفصال فيلزم الاحتياط فيتميز مسألة الكافر في كل
بالفرع عند الشك فيه ومشاغلا لعراقيين خلافا للحنفية الجاهلين في كل المقتضية اليهم قبل مكلف بالتبني فقط والاهم التلخيص بالتعويبات والمعاملات فانها
بنينا وبنيتهم بعد الامتثال عقد الزمة انما يقتضيه ان يقيم عليهم التعويبات كما تقام علينا وتيقظ وتفسخ المعاملات كما يفسخ عقودنا الا ان ثبتت ولا يلزم
منه ان يكون في مكلفين في ذاته متى تترتب عليهم المواقعة في لاخره البطلان بحرام وارتكاب المعصية الفاسدة واثبت فيطالب بالفرق بينهما وبين العبادات
الا ان يقع ان التزك لداوية من غير بيان بخلاف العبادات في التزك في ذلك اى عدم كون الكافر مكلفا به ببلشاح من غير قصد ومن عداهم من اشاح في مقتضى
على التلخيص بها وفي كتاب الشافعية حرر النزاع بهذا اذا ثبتت غير ان شرط وجوب الفعل فقد شرط الشرع على العمل بالتلخيص عند الشافعية يصح وعمل الحنفية لا واما
في كل من جرى من حرمانه وبموجب الكافر والاهم كين هذا في كين في كين وكان فاسدا في نفسه ايضا فانه لا يلزم بحال من يرضى الاسلام ان يتقوى
بمناقاة فقد ان الشرع الشرعي بالتلخيص فانه لا يكون الحديث مكلفا به وكذا الجنبان لا يكون احدهما مكلفا به الا بعد الاحرام ولا بالصلوة الا بعد التحريم ولا
بالصوم الا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنسبة الى بعد الشروع في الصوم وكيف شاع لهم ان يبدوا مثل هذا القول القطع الى هؤلاء الا كما يراون الى الابد
والا بعد ان اجاب كل العجب من صاحب البديع حيث تمسك في اقرير الخلاف والاهم ان من محل النزاع فقال انما اختلفوا به اى ان يرضى حق الاداء فرض
عليهم كما لا يخفى والمفروض عليهم وانه فرض في حق الاداء وحققا لعراقيين من مشائخنا قالوا بالاولى مساواة الاداء لا تتقاض في المضيق
كالشافعية القائلين به فيساقطون عليه اى يجرى به لا يجرى به فانه لم يترك الاعتقاد والفروع جميعا والعراقيون من مشائخنا قالوا بالتالي
فعلية فقط اى فيكون يصير وتهم ما قبل ترك الاعتقاد والفروع لا يترك ادائها فدان ان هذه مسألة ليست بحسبة اخرى وبان كان
القائمة انما يطرح في حق المعاكفة فلو فرض الاتفاق في المواقعة الاخرية كما يظهر من كلام بعض المشايخ لا يفي اختلاف اصلا بوجه من الوجوه اللهم الا
اللفظ واعلم ان الكل تفقوا على ان الكفرة المنين على الكفر بخلافه في التار على من غير ان الكفر يفترون في الدركات فالمنافقون في الدرك لا يفترون
من النار كمن اختلفوا في ان هذا التاجا الشهد في مقابل الكفر حقا او في المقابلة المماسي ايضا فالعراقيون قالوا بالاولى والواقعيون بالشاني ثم ان
التلخيص في الفروع انما هو لتبسيط الاتفاق المحمية في كين الايمان والتقرب الى الدرك والى الدرك والى الدرك والى الدرك والى الدرك والى الدرك والى الدرك
حدا ليجازين كمثل بعض الجاهل في تارة الداء وفيه في بعض الطبيب منه فاعرض الله تعالى ليس في انما لم يزل مال ولا لم فاندفع باقيل ان الكفر ليس
مرفقا بتقاضي التلخيصنا فهم وليست منه في كين الحجة الحجة وانما الشرح الاستبان استنبطوا من انهم في الفقه كما انهم اخذوا من قول الامام
محمد فيمن نذر صوم شهره نذر كفا ذبا الصلوات في يومه بعد الاسلام ففعل من الكفر بطلان في اداء العبادات وبيان التزام الغنية في كين بطلان الردة في كين

شرح الشافعية في الاداء

تأليف

فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام بطلان الردة كونه قربة لانفس الالتزام فمتى اشره وهو لو وجب قلت الالتزام لم يكن وجبا لانه قربة لا فيه لانه ما عليه
 فان لم يعلل فسيأتي ما سلم قولنا ان الردة كونه قربة لطلب سببها لوجوبها وهو سبب والدوجا فذكره مطلقا لا سيما لانه قدس سره في الاسلام
 اقبله فلم يمت بعد الاسلام عليه تعالى وتال فيه وهما مسائل اهلنا المذموم شيخنا شيخ الدين انما بل على ان غلبهم ذلك وهو كما قد فعل بملكته وسلم
 ثم اخرجهم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه ان يدخل محرابا ولو كان له بعد مسلم لا يلزمه صدقة الفطرة لانه ليست له حصة عليه لو ملك ثم سلم لا يلزمه الكفاية
 المطلقة الرجعية ينقطع رجوعها بالتطام الدم في قتاله بعد دم وجوب الغسل عليها وعدم رد دم الاحكام بخلاف وقال في محاشية وفيه ما في الاولي
 فلانه انما لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جنازة المجاورة المتعاقبات وما في الثاني فلان المقصود لانه لا يجب داء الا فائدة فيه وما في الثالث فلان
 يجب وجوب محاشية الايمان وما الرابعة فانهما يتاخران اذا فرض ان تطلع احيى من عشرة قال مطلقا لا سيما لانه لا يلزمه دم وجوب الغسل عليها
 ويمكن ان يقع ان عليه وجوب الطهارة عند ما يكون دار الصلوة ولما لم يكن الاداء منها تيسيرا لصلاته لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب قتال من لم يكن
 والا لوجب التكليف تكليفهم بالفروع لصحت من لا يؤدى الواجبة الامم والاداء لم يطلها اتفاقا قلنا منقوض بالحجب فانه لو كان الصلوة واجبة عليه لصحت منه الوفاء
 باطل وكل منها اى لعبادته يصح تنازلاته بشرطه لا يمان كما لم يشرع منه الصلوة اذا وجدت الطهارة والجماع انما لا يصح منه ابدان فانه بعد الايمان
 لم يبق في ذمته شئ فامى شئ يوجب له خلاف الجنب والحد فقتل فيه وتاخر وجب لفرع عليه لا يمكن الاقتبال وهو باطل اذ في الكفر لا يمكن لان
 العبادة بدون الايمان لا يصح وبعد لا يطلب هذا امتثال قلنا لا امتثال ممكن حين الكفر فانه ليس لغيره لولا ان يرفع من زمانه وان لم يكن
 بشرط الكفر والعزوية بشرطية بعدهم صحة الامتثال لا يمان في الامكان الذاتي فيقبض بالايمان فانه لا يمكن الاقتبال حين الكفر والاداء لم يبق
 ولا حين الايمان لانه لا يطلب فيه فندبر وفيه ان الفرق بين نفي التكليف بالايمان والتكليف حال الكفر بان يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل
 ولا يتصور بينهما اى حال الكفر بان لا يحصل العبادات زمان الكفر بطلانه وعدم وث الايمان لانه لا يبقى التكليف ح وكذا مع بقاء الكفر واحاصل ان لا يتاخر
 لا يمكن لاحال الكفر منه لاحال الكفر باحداث الايمان ولما في زمان الايمان اذ لم يبق التكليف في الاخير من هذه اشرط في الاول فقتل وقاتل لو كان
 الكافر مطلقا لوجب القضاء لبقاء الوجوب بعدم تفرغ الذمة ولا يجب اتفاقا قلنا الملائمة منسوخة فان الاسلام يجب كيدهم ما قبل من الذمة
 واسجانيات فهو كانه قضاء عن الكل وقلنا انه اى قضاء بامر جديد لم يوجد فانه قلت نصوص القضاء وعامة المؤمنين والكافر قلت قد ثبت من فروع
 الدين ان الاسلام يهدم ما كان قبله في خصوصه ومن ههنا ظهر ان قوله لا بامر جديد غير محرز وللمثبت الايات اى ظهورها منها قوله تعالى كل نفس بما
 كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ثم انظر المسلمين اى يودى الزكاة فعلم ان
 ترك الصلوة والزكاة سلكهم في النار فهم مكلفون به وفيه ان هذا دليل على ان الذمة بكنية الزكاة انما فرقت بالمدينة وما سواها من الاعمال
 من ذموم كلف فيه تنفس سبب السلوك التاريل بسبب سلوكهم كونه كافرين ومينوا كفرهم بالكتابة اى ذكر لوازمه وامالته والمضى والعدل علم ما تسألون عن
 سبب سلوكها التامع انه لم يكن فيها علامة من علامات المؤمنين من الصلوة والاطعام بل علامات الكفار والحق من معهم وتكذيب يوم الدين الا ان
 ثبت وجوب صدقة ماسوى الزكاة قبل الهجرة فيكون لهذا الاستدلال به ومن ههنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله الى قولنا للشركيين الذين
 لا يكونون الزكاة وسان بهذا لانه ايضا مكتبة على المعنى قول للشركيين الذين لا يؤمنون بالآخرة فليس فيهم فدية منها قوله لا سيما
 اعيد واركم لفظ الناس عام للفظ والمؤمنين فكل من مورون بالعبادة ومنها الفروع ايضا كذا قد روي عن الامام في الوصايا
 الناس على ثلثة انواع الكافر المجاهر والكافر المنفوخ والمؤمن وكذلك العبادة ثلثة ايضا الاقرار والاحسان والعمل فالاول مأمور بالاقرار والثاني بالاحسان

في قوله لا سيما
 في قوله لا سيما

[illegible]

تجلیت الی غیر ذلک

والاشتراف مقام به وهو المنسحب عن المسمى فان التهمة هي لما دعي من غير ان يخطئ بالافعال الصادرة حتى الموضع اليه قلنا مسمى به على عدم الفعل بل يوجب
 التكليف عنه بذاته هو ظاهر منسحب عليه تسبب الى الاشتراف ان التكليف قبل الفعل وفيه الى ان هذا المسمى عنه ايضا وعلما انه من قوله القدرة من ان
 الشرط مع المشروط وفيه وهو ما في هذا القول المنسوب اليه فخطا بالضرورة كيف لا يكون على ما في كلامنا في الايمان والايام
 لم يوجد بل لا يكون اياها أصلا لا شئنا في هذا القول المنسوب اليه فخطا بالضرورة كيف لا يكون على ما في كلامنا في الايمان والايام
 ولا يلزم التكليف اياها بل الفعل وايضا لا يلزم نية اياها ولا جبر فان وجوبه لم يلزم بعد وقوع ذلك الفساد وقد يجمعها من صواب المتناهي والنية والاشتراف
 قال هذا منسحب لا يرفع عاقل نفسه بان يقول هذا منسحب فيقال في الاحكام في تقرير النزاع التكليف ثابت قبله الى اقل البتة لا ينكره الاشعري ويقتضيه
 بعده اتفاقا في يده ايضا البتة وانما النزاع في بقاءه حال كونه هو بالحق حال صدقه قال بالاشعري وبطلان التكليف بايجاد الموجود وورد بان ايجاد
 الموجود بهذا الابدان غير متحقق والمعم حرر بطلان آخره قال وبطلان لانه كما يقول الطلب بل عين وجوده المطلق وهو ما في طلب الموجود وبطلان الضرورة كما ترى
 وقد يؤول الى ان المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكلفة ولا تنكف في بقاءه وج لا يرد شئ في القول لانه لم يقبل بقاء الطلب بل بقاءه فيمتنع ان البتة غير نام فان
 شتم قال لانه من لا امر متحقق مما يفعل فانهم وما يقال في تصحيح ان التكليف يتعلق بالجميع من حيث المجموع وهو متحد في شئنا فستدعي على المتكلمين فيلزم
 مقارنتها بحدوث ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد اجزاء والاخير في ان لا يتم في الانبياء اذ ليس حدوثها شئنا فستدعي ان فاسد لان الفعل اذا كان
 مستمرا كان الطلب المتعلق به محلا الى الاجزاء حيث اجزاء الفعل كل جزء من الطلب كل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب المتعلق به
 فظاهرنا قلت المطلوب بالذات ليس لا المجموع وان كان الطلب المتعلق به اذا اجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ايجاد حدوثه فمطلب
 انفسهم قلنا ان الطلب للمجموع بما يقبل حدوثه فان حدوثه ليس في اول الاجزاء ولم يوجد بعض اجزائه بعد وكذا كل جزء قبله فلا معنى لاصدا قال ونظرا الى
 قالوا الفعل مقدور على عين وجوده لانه اثر القدرة واثره مقدور واذا كان لقدرة لا يقع التكليف به في هذا المحين اذ لا مانع من التكليف الا بعد
 وقد اتقنا قلنا لا نسلم انه اثر فانه لا تأثير للقدرة عندكم اصلا في الكسب الا في الابدان ولما كان هذا الجواب حديدا فاسد ايضا لانه اراد بان اثر القدرة ما
 به القدرة المتوهمه التي هي هذا صحتها التكليف عنده لم كيف به واجاب بعد تسليمه وقال ولو سلم انه اثر القدرة كما هو مذهبنا اذ لما دخل في الكسب فلا يتم
 انه يستلزم المقدور فانه يجب بالاختيار ان اشئ لم يجب لم يوجد ولا واجب لا يكون مقدورا ولما كان هذا ايضا فاسد لا لا نسلم يجوزون الموجود من
 نحن غير وجوب وترجع الى كماله المتساويين ولما صح حدوث العالم كونه مستندا الى البدن عز وجل فانكسب قد عرفت ان الوجود من غير وجوب
 باطل وكذا الترتيب من غير حجاب وتصحيح حدوثه لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما اشترنا سابقا لانه الوجوب بالاختيار لا يوجب الاخطار
 وعدم المقدور به كما يتبين سابقا لم كيف بهذا الجواب ايضا واجاب بوجه آخر وقال ولو سلم ان اثر القدرة مقدور لا نسلم ان لا مانع الا ذلك بل لزوم
 الموجود وان مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين كل من المتأمنين للمبدئية واكثر اهل الايمان ايضا لو اتفقا وان خالفنا في كيفية تأثير القدرة
 لكن هذه القدرة موجودة قبل الفعل عندنا من غير المادية وعند المعتزلة موجودة ومعنا لا قبله عند الاشعري لنا ولا انما شرط الفعل اختيارا هو بطل
 المشروط تدبر فانه تعالى ان يقول ان تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالبطع ولا يجب بسبب الزمان وكان الكافر فيه غلط فاشترط ان لا يتم
 بل فعل هذا يعني على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من افعال المختار يكون بعد وجود الاختيار بعديته زمانية وان المراد بحديثنا عن ارادة المريد
 والارادة المتوهمه من ان يكون معلول المختار قديما ولنا اننا لو كانت القدرة مع لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايان قبله لانه غير مقدور في تلك الحالة ولا
 التكليف لغير المقدور ولا يصح الى قول من يرى التكليف لما ان اقتضا وجوب من فعل الاشعري شرط التكليف عندنا ان يكون هو اي الفعل نفسه متعلقا

من جهة قوله التكليف

في قوله تعالى

وان لم يسل

في قوله تعالى

الاجزاء الخمسة الوقت في بل في التضييق او بالبدل البسيط اي بالمشاء والجزء والاضحية وانما سطره فيلزم بطلان القول بالجزء لانه قد امتد
وانقسم وفيه ان له ان يتجزأ الشئ الاول ويقول ان المحدثات يمكن ان لا يتجزأ الا احتمال لا امتداد وفيه المقدر شرعا بازدياد والاجزاء وفيه كقولهم ان
الوقت في زمان الحركة من بلوغ الظل اثنين الى الغروب واما قوله ولا يتجزأ في غير زمان الكلام في التضييق قلنا ولا يلزم ان يتجزأ بل هو متناهي الاخر والاضحية
لا الاخر العلم فان النزاع انما وقع في ان الاول في الجزء والاخر الذي ليس الصلوة في الواقع بل يجب عليه شئ واما قوله لا امتداد او بالحق كقولهم في
الوقت ويجب الاداء اعتبارا بالاتفاق وفيه ان المقصود لا يقطع في التضييق الواقعي بالاحتمال لا امتداد بالاتفاق فصار القدرة على الفعل نية تنويه
وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليعتبر عليه القضاء وكلام الامام فخر الاسلام صريح فيما قلنا لا ان يتجزأ الى سبب الوجوب وذلك بمنزلة من الوقت وتحتاج
لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا لان ذلك شرط حقيقي لا ادعاء فاما سابقا عليه فلا لانها لا يسبق الفعل لكن توهم القدرة
يكفي لوجوب الاصل شرعا وانما الجزء الاحتمالي لا يخل الى سبب المشرع عند فوات ما لا يصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف التضييق
كما كان سليمان صلوات الله عليه قال لا ولي ان يقول لا يقطع بالقضاء والاخر باحتمال بقائه فان قلت لا يتبع البقاء فلا يحصل الصلوة مع امتداد ما في كل
هذا الصغير احاب بقوله وبطلان الكتاب الكبير عند مثل هذا الصغير كما يمنع مستلزامان وانما سطره فيلزم بطلان القول بالجزء لانه قد امتد
بالبقاء وبذلك الجزء بعينه فيلزم صحة التماس على جزء الزمان هو بدعي الاستحالة وان اردنا ان الوقت بازدياد والجزء وفيه وعليه ما ورد على
التحريم واما ثانيا فلان الكتاب الكبير عند مثل هذا الصغير لا يجوز له على فرض الجزء الذي لا يتجزأ فانه يلزم مع الاشارة ان نعم صحيح على ارضي القضاة
لان الشريعة غير واقعة عند حد اسمهم واما ثانيا فلان المخير وراي اولي بقية القطع بالتضييق على هذا احاب في الحاشية بان العلم بالتضييق على
العلم لوجوده لا العلم بالقضاء فتأمل وفيه واقعة لان تقيده التضييق ان الفصل الوقت ان ادائه وانقطع به لا يكون البعد لا نقضاء ضرورة فان
قبلا احتمال الفصل وهذا كله جليل فانه لا يلزم من البيانين الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا وحسنا
تقرير الكلام القول بترتيب القضاء ما على نفس الوجوب كما في لنا ثم هو انما يكون بالسبب في مقدمه وهو الجزء والاضحية او وان الجزء والاخر الاصل
الاداء قلنا بدعي اسباب من الية ولا تأمل من امكانها وبذلك تشكل احتمال سبب الزيادة والقضاء واحاب سطره الامسار الالهي عن الاول
بان الحاشية بين السبب والسبب في وجوب كبرت شعور السبب لوجوب الصلوة مع انه لا يمكن للحاشية وعبرنا في ان قدره في سبب الحاشية
ان نفس الوجوب بلا اداء ثابت في ذاته وهو وجوب القضاء وقد مرنا تحقيقه فيفكك لكن بقي هنا كلام من بعض هؤلاء القضاة في سبب وجوبه
في ذاته وان كان حبرا لكن لا يكون الا الى ما يكون صاحب الوجوب وقد مر ان الحاشية في المعادى لا يلزم لوجوب سمعا وان فانما وجوب صحة الاداء
وبذلك يمكن فان الوقت لا يخل في العادة بخلاف النائم فان الاداء جزء الى النوم كمن في الاداء كما في هذا والمدا علم باحكامه او يترتب على
وجوب جزء من الاداء كما في الفصل اذا قصد لانه انما وجب قضاءه صيانة لما وجب له من الاداء وهو الجزء الذي انما وجب له من الاداء وهو الجزء الذي
يسعد الوقت الاخر باذنه وجب قضاءه لكل صيانة الا ان وجب ذلك في وقت وجب له من الاداء وهو الجزء الذي انما وجب له من الاداء وهو الجزء الذي
هذه الاداءات الاجزاء انما استقلالها في ضمن الكل فاذا لم يكن لها مكان في العادة فقات شرط وجوبه فليجب اداء اجزائه التي يسعد الوقت
الاخر بخلاف الفصل فان الشرع يتوهم وفيه ما اورد في سبب صيانة بالانها في اتفاق بان ان الاشياء قول الامم في حمله على الفعل لكن لا
في المختار منه بدو الصف والقدرة التامة فشرط لوجوبه في اجزاء في تقيده بوجوب اجزاء في وجوب الواجبات المشروطة بها حتى
لو فانت بذه القدرة سقط الواجب من الزمة بخلاف الحاشية او بوجه من الزمة في سطره انما هو قدره بصلواته

مشغولة ولو اخذ في الاخرة ولذا حكموا بوجوب الرجوع مع فوات الزاد والراحلة فاما القدرة مكنية وكذا لا يسقط صدقة الفطر لغوات المال فان النصاب فيها
قدرة مكنية لا غنى لا لا يشترط كذا قالوا كالزكاة فاما وجوبه بالقدرة الميسرة فانه شئ قليل من كثير لانه خمسة من مائتين فمما اليسرة بعد الحول ومنه
اخر وهذا اي يكونها بالقدرة الميسرة فقط وجوبها بالهلاك اي بلال النصاب ولو وجبت مع الملك القلب اليسر او لهذا حتى الوجوب بالدين اذ
في مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزوم العسر العظيم والصدقة الشريفة بمنها كلام جيد هو ان الذي ثبت من اشرع من اليسر فالحاجب الزكاة
لامرولكن لا يلزم منه ثبوت اليسر اخر وهو سقوط الملك وليس فيه انقلاب اليسر فان اليسر الذي كان لم يفيت لكن لم يثبت اليسر اخر ولا بأس
بعدم لو قام دليل من اشرع والى عنه لقم وايضا في حقنا الى قواي اداء الزكاة فان لان يؤخر الى خرا العسر ويقوت في هذا التأخير القدرة الميسرة فقط
الوجوب حلا في غير دليل من قبل اشرع واعتبار نوع من اليسر لا يوجب له وبما قرنا ان نزع ما في التلويح بان مع انقلاب اليسر عما دام كان وجب
بغير حجاب قليل من الكثير معموله فلو وجبت على تقدير الملك بقي غرامه بان الانتظار الى القوت من اشرع فلا بأس في مثل هذه الاشياء
القدرة المكنية للقضاء اي وجوبها عند بلالان لا شرط اى لا شرط القدرة للوجوب انما هو لا تحياه التكليف لا غير وقد تحقق التكليف للحاجب
الاو اوصين وجود القدرة وجوب القضاء بقا في ذلك الوجه لا اتحاد اسباب اي سبب وجوب القضاء فاذا لم يتكرر الوجوب في القضاء والوجوب تكرر
القدرة التي هي شرط الوجوب فاذا ايسر القدرة فشرط الوجوب القضاء ففعل النفس لا غير يجب قضاء الواجبات التي في الزمة وفيه نظر من وجوه
الاول قد بينا ان مقتضى اتحاد اسباب ليس لان الوجوب تقترن في شدة الواجب لما ان وجوب الاداء قايه بطلب مثله وان كان اسباب فيها
واحد او كان التكليف بالاداء متضمنا لما عندنا انه بفعل القضاء كاشفا عنه وكذا نفس الوجوب واحد فمما ليس من باب التكليف واذا كان
متجوزا فلا بد من قدرة متجوزة انما في سلمنا ان تكليف القضاء بقا وتكليف الاداء ولكن لا يلزم عدم اشتراط القدرة القضاء بوجوب ان يكون بقا
القدرة شرط بقا الواجب انما شرط لا ابتداء الواجب انما ان الدليل على اتناء التكليف بالتحج ما مضى منها فان التكليف به بوقت من
تصوره ايقاعا في ذلك يستحيل في النفس لا غير البقاء انه سفسه وعيب فيتحيل عليه تعالى الرب ان التام لا تكليف عليه ومن ذلك يجب القضاء بنفسه
القضاء وتكليف جدير فلا بد من القدرة وكذا المسافر في حق الصوم واليتم لو لم يجب القضاء بالقدرة متجوزة لم يترك بالترك بالصدوق في
على التام بيان الملازمة ان للمكلف تأخير صلوة القضاء وصياما الى النفس لا غير وقد فات بنهاك القدرة فلو سقط الوجوب لم يلزم اذ التأخير
كان جائزا ولا اشتم في اجازته وفي النفس لا غير قد ايقع الوجوب فلما اشتم اليتم فيه نظر اما اوله فلا يلزم ان لا يشترط الحج وسائر الواجبات المتجوزة
غسل القضاء القدرة فان لان يؤخر الى خرا العسر وقد انتفت القدرة فيلزم ان لا ياتى التام الا ان يتروا ما عدا ما شرط بقا والقدرة بقا الواجب
ولو لم يكن قضاء كما يدل عليه الدليل لا وان انما نيا فلان انما فيها الجائز لا غير الى خرا الاوقات من العسر التي تسع الايمان بالقضاء فاذا
اخر عن ذلك الوقت الى النفس لا غير انما بفعل التأخير ليس المشرع فيحجب ان يشترط القدرة للقضاء ويكون للتأخير الى اوقات القدرة
لا الى الوقت الذي يفوت فيه القدرة لم انه لما در عليهم نفس لا يكلف انفسا الا سماعا جاب بقوله فيحجب لا يكلف انفسا الا سماعا بالاداء
فان قلت فلان المحض جاب بقوله وقدره فيصير فيصير الصوم والصلوة فانما شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر ايضا فانه لم لا يحض تلك
النصوص بهذه الاية بل لعقل ايضا على تخصيص تلك النصوص فان طلبها التمثال من غير التام من الاستحالات العقلية فليكن جواز عليه سبحانه القول
اذا وجب الواجب في الحج والاخير كن صارا بالنية وحدهم القدرة في القضاء والتأخير من كل بعد التصدير منه في ترك الاداء ولا في ترك القضاء
والعدل علم بالصلوب وهذا غير وار ولا يتم فيتمون في هذه الصورة ثم علم انه قد تمثل الزمة بالاداء ولقيت بعد القضاء والوقت فامر بغيرها

فان

بإتيان أصل فالوجوب الذي ثبت في لذته واحد قطعا مقبول لا يشترط القدرة بقضاء هذا الاستئصال لانه بقا وجوب سابق قد كان قادرا على تفريقها
ولم يفرغ حقيقة مشغولة في النفس لا غير فطلب بالايضا وتفرقها والقدرة عليها بما به واذا لم يبق هذه القدرة ايضا بقي في مقابلة هذا الاستئصال والقدرة
المعقودة او لا ثم بهذا امر مقبول ولا بد عليه شئ ويتم الدليلان تقرير الاول ان استئصال لذته بالاداء باق عين القضاء والامر به امر بفرغ تلك
الذمة ولا يشترط القدرة لهذا الاستئصال وليس هذا الاستئصال من باب التكليف وكذا التام كاشفة ذمة مشغولة قال النعم وتقرير الثاني لو لم
يكن في لذته شئ فلا وجه للتأخير وبوجه ظاهر ولا يحتاج الى تخصيص الكمية لا يكلف التام او لا لا استئصال ليس تكليفا وانما يكون لو طوت مع عدم
القدرة بفرغها قال بعض المشايخ ان الاداء والقضاء سيان في اشتراط القدرة والاداء كما يشترط بوجوبها او ادعينا واذا اخبرنا النفس لا يشترط
بالقدرة المتوجه لاحتمال امتداد هذا النفس ليس لان يجب عليه قضاء عينها بل يترتب عليه كلف وهو الايضاء والاثم بعد الموت وبذلك يقع قريب ما ذكر
واسمحاصل النفس فتمت الاستئصال بالقدرة لا يشترط القدرة بقضاء الاستئصال لكل الواجبات واما طلبها لقضاء تفرقها للذمة فيشرط القدرة له
ادله كان القضاء ابتداء او قضاء هذا بل الذي يقتضيه فاعلم ان الاداء والقدرة فكلما تم تام فلا مشكل وانما اعلم بحقيقة احتمال
الباب الرابع في الحكم على المحال سأل في حكم التكليف بشرط التكليف هذا الموضع نفس التصديق واللامكين الكافر لعدم التصديق ويلزم الدور
كذا في اجابته ولزوم الدلالة على شرويه الحكم فانه لا يان موثوق على فدية التكليف وبوجه الايمان ومن يقول بقطعية وجوب الايمان لا يفتن
عائيه واقضا بعض الجوزين التكليف المحال قول اكثرهم وخالفا بعض اخرون منهم ان التكليف طلبا لوقوع شئ من كلفه امتثالا لاي لاجل وقوعه لا لاجل
كما يراه معشر التكليف بلح او طلبه لوقوع شئ امتثالا لاي لاجل الامتداد بانه يعزم على الفصل ويشترط لاجل الامتثال كما يراه قائلو التكليف بلح وهو اى
الوقوع امتثالا او ابتداء ومن لا شعوره بلح الامتثال لا يقل امتثالا او ابتداء فرع العلم وطلبه لاجل محال على ما ذكرنا من ان التكليف بلح لانه
لا يسلم على انه طلب بلح محال فلا يمكن ان استدلو بهذا فالاولى ان يقع ان فائدة التكليف الابتداء عندهم وبذلك تنفذ ما لا شعور له فاستحال
التكليف لاستحالة الفائدة فقل قيل للارزاق الضرورى ان التكليف بشرط عدم الفهم محال في زمان عدمه ليس الفهم محالا في زمان عدمه فكذا التكليف
المشروط به فان اراد ان طلب لوقوع امتثالا او ابتداء محال من لا شعوره بشرط عدم الفهم فكذا التكليف بشرط عدم الشعور والمسمى بحالة
في زمانه وان اراد ان طلب لوقوع امتثاله في عدمه لا شعور فممنوع اقول في الجواب لما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ولو اراد من ضرورة تصور
الامتثال والابتداء الذين هما فرع العلم والشعور فوجوه برودهاى وجود التكليف بدون الشعور محال لانه وجوده بشرط وطردون الشرط والمحال محال
فجميع الاوقات فالتكليف بدون الشعور محال في وقت عدمه فممنوع المطلوب واستدل بوضع التكليف العاقل بلح التكليف اليها ثم اذا لافح تكليفه لانه
الفهم هو لا يمنع على هذا التقدير فها سيان قيل لا نسلم انه لا فاعيل لعدم الفهم بل فعل الفهم عدمه بعد الفهم ولا تنزع في شئ من هذا فافهم فافهم
الضرورة ان الانسانية لا دخل لها في الباب الاول وهو الفهم فالانسان الغير الفاهم والهيبة سلوسيان ولا استعداد الجرد من غير فعلية لا يوجب الفهم
حالا فلا يصح التكليف حالا ولا يصح تكليف لهيبة اقول لا يمتثل في اشتراط بل فيه تنزع ايضا فان المسارعين في اشتراط الفهم على الجوزين التكليف
بالحال لا يفرق من التكليف من الاستعداد ليس طلب بعد من التكليف بالمال بذا وبغيره واق فان هذا التقدير لا يفي في ثبوت النزاع بل بدس فقل فان
افهم فلا دخل لو نعم مجبرين والافلا وجه له لاي حق في منع على انهم منع بطلان الثاني فان التكليف ليس له ليس البدر من تكليف الانسان بل جميع
المتفهمين واذا قد اجاز هذا فليجوز ذلك واما على هو الحق في الواقع فلا سماع لمنع فان بطلان الثاني ممن ضرورى وجميع عليه على ما قبلوا انه
لا تنزع فيه على ان عدم استعداد اى الفهم في البير مع تمام الجواب كلما انسانا كانت اوجهه لان كلما موثقة من جواهر فرده لا غير والزوج

نسخة ابن عبد القادر

في الطلب

فيلحق العلم بغيره فاحمل في الجواب اسفه وبعثت من صفات الافعال ولا يتصف بها الكيف والكلام لنفسه من الصفات دون الافعال
 فلا يتصف بها فلو لم اسفه والبعثت مما قول لا بل يتصف بعض الصفات ايضاً كيف لا الام طلب يتصف بها اجزاء العلم ان عبد الله بن سعيد
 من الاشاعة اى من الالهة والجماعة وكان قد ايدى على الشعرى ذرية تتخلصا عن هذا اللزوم ولزوم اسفه وبعثت الى ان كلامه تعالى ليس على الال
 امر اولاً ونهياً او غيرهما من الالافيار والاستفهام بل يتصف بهذه فيما لا يزال بعد حدوث العلاقات والمتعلقات بل التقديم هو الامر المشترك
 بينهما والاقسام حادثة وقد اشرت في كتب بعض المحققين انهم حكموا بكون هذا الرأى فخراراً وادوراً على ان هذه الاشياء من الامر والشئ وغيرهما
 النوع للكلام ويصير وجوده في ضمن نوع ما فلا يتصور قدم المشرك واجاب عبد الله بن سعيد بمتبع امنا النوع بل انها عوارض بحسب
 عروض المتعلق وهو حادث ويحوز خلوه عنه وكان في الازل غير متعلق فلا يكون فيه امر ونهياً ولا يمكن الاستدلال بان كلامه تعالى واحد معين فلا
 يكون حاسماً صادق على الحقيقة قول هذا الجواب غير تام فانما سلمنا انها ليست انواعاً لكن لا شك في انها اقسام ووجودها قسم بدون
 وجود قسم ما محال ان كان القسم باقياً العوارض اذ قال لوجوده المقسم بدون هذه العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض هو
 بل لا يعقل مع انه لزم خلاف الفرض هذا قال ان التقديم هو المشترك لبعثت قدمه برأى ان كلامه تعالى واحد في الالافيات فيه في ذاته والاقسام
 بل ما يتعد وينتفيق بتعدد العلاقات وبما قال القاطن ان نفس في الازل متعلقاً فلا تقدر ولا انقسام لزم هو صالح لان تعدد ونهياً لا يزال بعد
 العلاقات المتعددة فلو كان كلياً صافاً لا يمكن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جليح قوله وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقاً
 مما وان خصص المقسم الكلي فغير نافع ولعل هذا هو معنى ما في الجاشية انه فرق بين القسم بالعوارض وبينها بعد عرض العوارض وبينها القسم من قبل
 الثاني وعرض العوارض فيما لا يزال فوجود المقسم بدون القسم فيما لا يزال محال لكن الحق ان المعنى المقصود فيه التماثل لا يعقل وجوده بدون
 قسم ما ولا يخفى ان قصد التماثل بالفعل الستة ميسرة وجود الاقسام واما قصد التماثل في السكون فلا يستدعي التحقيق الاقسام في السكون في ان
 التماثل لا يكون الا في تعلق التجزي فلا تعلق في الازل لا بمنه صحة القاعدة لا غير وهو لا يستدعي الاقسام بالفعل بل ان تقول انه سبحانه
 في الازل المخلصين باعيانهم وانهم في وقت وجودهم بشرائط التكليف ما مودون عن كذا ولا يعلم على الثاني ليزم ان لا يتحقق التكليف فيما لا يزال
 ايضاً لانه لم يعلم الله ذلك وهو بطريق تبيين ان في فثبت الامر ولتبيين ابقائهم فلو لم وجوده وقسم ما واطبق لا يكون المقدم ومطلقاً اى صين وجعل
 لم يصير امر ونهياً ولا شئ من الاقسام او لا تعلق للكلام بفعل المكلف وقد يحاج عنه بالانقسام عدم كونه معدوم مطلقاً عنده وهو فاسد لان
 اعتراضه له وبعثت انما كان على تجزئة التكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للابرة فلا يصح استخلاص عنه هذا الوجه وقد كان القاطن انما
 قال هذا الكلام متخلصاً عن الابرار والمذكور الا ان يقولوا المقترنة كانوا يوردون اعتراض اسفه والبعثت على قدم الكلام فاستخلص بهذا الحق انه لا خلاف
 بينه وبين الجمهور في ازالة التكليف التعلقية كما قال مطلع الامر بالابية للعلامة بالامر والحق المنع من الامر والحق المنع من الامر الى ما ذهب اليه
 الجمهور في ازالة التكليف التعلقية كما قال مطلع الامر بالابية للعلامة بالامر والحق المنع من الامر والحق المنع من الامر الى ما ذهب اليه
 قدم عدم التناهي فان المعدومين غير متناه فلذا ما هو متعلق بهم من الخطاب فان المتعلق يريد غير المتعلق بغيره اى ان لا تعد في الخطاب المتعلق
 بالذات وان تعد العوارض بحسب تعدد العلاقات بعد اعتبارها على فانه اى خطاب حقيقة واحدة اذلية لا تعدد كالمعلم والعمدة واهتمامه الى الالاف
 والافان بحسب العلاقات لا يحلف باختلاف الذاتيات هذا كاقسامها فان قلت هل ان التعدد فيه بحسب العلاقات متباين لكن العلاقات ليست
 اختراعية مخصصة بل لها حظ من التثبت الواضح والالزام كون الالاف والذات اختراعية فيلزم فيها التسلسل فقلت نعمى كونها واقعيات ان الخطاب اذا

الاحكام في العلم

في الطلب

الى متعلقه صلاح لان يتبرع عنه المتعلق لان التعلق امر موجود في التبرع فتأمل ثم الاشكال ساقط من الاصل لان المتكلمين محصورون بزمان
وجود آدم عليه الصلوة والسلام وبين ائمة نعمتنا ههنا ولذا التعلقات فتأمل فيه مسألة الفعل الممكن بالذات وفي العادة احترز به عن المحال
بالذات فان التكليف غير صحيح والعاوي في التكليف به غير واقع الذي تمت شرطا وجوب احترز به عالم يتم شرطا وجوبه اذ ظاهر انه لا يصلح وجوب
وتكليفه به عند احد او اعلم الام انتفاء شرط وقوعه من المكلف احترز به جاهل بشرط وقوعه واد قوله عند ههنا على ان المعنى في انتفاء الشرط
ذلك الوقت الموعود وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت بل يصح بالتكليف البتة يصح التكليف به قال المحبوب يصح التكليف به بل يصح خلافا لما
والامام في الاحتياطية منها بآياتها والذم من اليد وقت سماع التكليف كالعلم والحيوة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام وههنا ما يتبادر كاستفاد
الامادة لايمان الى جهل وهذا لا خلاف فيه استفاضت هذا الاختلاف في المنع اذ ان شرط ان الحيوة والعلم من شرط الوجوب وكذا التبرع واما شرط
الوقوع فالفرق بالتبادر وعي مدلوله في صورة الجهل من الامام يصح التكليف اتفاقا لا يقال كما قال في التبرع مقدمة في سطره امتناع
التكليف بالمحال لان الاجماع منع على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع ومعلوم ان كمالا يقع فباتمنا شروط من شرطه ان لا يقع في كماله او لا يقع
المعترلة فقد اتحد علم الصدانة لا يقع في الوقت وما علم الصدانة في نفسه شروط من شرطه فباتمنا شروط من شرطه ان لا يقع في كماله او لا يقع
لانا نقول للاجماع كان بالنظر الى الامكان الذاتي والصحى ودون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين في شرح المنع عند نقل الاجماع
قال الاجماع منع على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع بغيره فالحال ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط
من شروطه بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية واعلم ان كلام ابن الحاجب ههنا ايضا وقع لفظ الصحة فالمنفعة لازمة عليه نعم ارادة
الوقوع من الصحة لرفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المتألفين ياتي عن هذا الارادة وقد قال في شرح الشرح عند نقل الاجماع بل على
والنظر في كلام شراح المحققين ان صيرته يرجع الى ما علم الله تعالى وان كان قوم ظنوا ان ما علم الله عدمه ممتنع بالتبرع لكن على صحة التكليف به احقر
الاجماع نعم ان يلحق خلاف احد من يدعي التبرع فضلا عن ثلث ام المؤمنين الذي له يد طولى في العلوم الشرعية كيف يلزم ان يكون
المصر الذي مات على كفره غير مكلف كالمجهل وكذا العاصي فاتفق في كماله بتبليغ الرسل الى مصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير بعضهم كفرا بغير
عدم كونهم عاصيين في كفرهم تارك لما مورثه التركيبين للمعنى عنه واما شناعة فوق هذه الشناعات فالحق انه لا خلاف فيه هذا انما لو لم يصح
التكليف لما علم انتفاء شرطه لم يعلم احدا مكلف قبل وقت العمل بخلافه لا يوجد شرط من شروطه حوازا لشعور المكلف والتالي بطور وكذا المقدر
وقد انكر قوم العلم بالتكليف قباله فتمنعوا بطلان اللازم وذلك لانكار ربط للاجماع على تحقق الوجوب بل الممكن بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع
العلم القاضى ورجا ممتنع ولذا زاد قوله بل يلزم وجوب الشرع بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب بل علمه ورجا ممتنع الاجماع على وجوب
النية باء الواجب فان الحنفية يجوزون اداء الصوم باطلاق النية ونية النقل فانعلت الاجماع كان قبل التحفظة وانشاء نية قلت لو كان قبل
يعرفوه لانهم اصحاب شخص عظيم واما بعده فلا اجماع الا بدو لهم فاسمع في الجواب ان في الواجب الموسع والعمرى اجماعا بلا ريب وهذا القدر كفى
منه المطر ثم رجا يوروان اريدا بالعلم الحزم فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وان اريدا بظن القوى فلا نسلم اذ من وجوده بشرط ممكن
ايضا غير واثق لان في اكثر الاوقات لا يتكسر الظن الضعيف فضلا عن القوى المعتدلة قالوا اولها عدم شرط غير ممكن لان وجوده بشرط بدون شرط
مح والامكان شرط التكليف فانتهى شرطه وهذا الاستدلال به شك ايضا الى ان المقصود في هذه المسألة الصحة العقلية لا الوقعية فمتا ان
ارادتم ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات او بسبب العادة نعم فان الضرورة قاضية بان الاشتغال من الجاهل ممكن بالامكان وان اردتم

غير ممكن بسبب عدم شرط لكن لا يثبت في الامكان فاما وعادة وليس شرط التكليف الامكان العاوي الاخص من الداني وهو لا يثبت في الامتناع لغيره وقتا
ايضا منقوض بحمل الامر بعدم الشرط في الواقع لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الامر غير ممكن في الواقع اذ لا دخل للعلم في الامكان الاثبات
فانه اعم للعلم بالامكان والامتناع تابع للمعلوم لانه سبب كيف الامكان لا يكون من غير فاذا كان متمنعا ففقدت شرط التكليف فلا يصح التكليف
به الا بعد وفيه ان التكليف يصح بالعلم عندنا اجمالا لا سيما وقدر الاشارة لكن لا يصح ان يكون الح مكلفا به في الواقع اوصحة الايقاع من ضرورة
كونه مطلوبا بغيره بوقا لو انما يتا بصح مع علم الامر بانقضاء شرطه يصح مع علم المأمور بانقضاء لان عدم الحصول مشترك والتأمل لما لا هو علم بنوعه
وعلمه واللازم بطه اتفاقا اذ لا يصح مع علم المأمور قلنا اولا بطلان اللازم ممنوع فانه قد مر ان الانسان لم يترك سدي وقتنا ثانيا منظره لم يكن عدم صحة
التكليف هناك لعدم الحصول بل لانقضاء الفائدة من التكليف وهو لا يتلا ويبرر عليه انه تحقيق التبعلا وكان عزمه على الانعدام بشرط استحقاق الشواهد
والا لانه فالحق ان علم المأمور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف باقتراف من العلم مسئلة سلامه لصبي العاقل صحيح بدليل صحة سلام امير المؤمنين
عليه السلام ان كان من وهو ليس سبع او ثمان وعشروا لكل احوال الصبا وقيل رسول الله صلى الله عليه وآله اعترض عليه بانه لا يدل على المطلوب فان النزاع انما
هو في صحة ايمانه في حق احكام الدنيا ولم يثبت بعد فان قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق احكام الاخرة مسلم في حق احكام الدنيا
معه وانما ثبت عدم لوثية اياه باطالنا ايضا الدليل موقوف على كراهي طالب الاما لو كان مسلما فقبول ايمانه كرم الله وجهه مع الالبية لا يدل على
القبول في نفسه اجاب المفسر عن الاول ان صحة الايمان في حق الاخرة على صحة في حق سائر الاحكام ومن ثم يحكم بصلوة كافر في قبله بالاسلام
وقبول سائر الاحكام ورد بان الصحة في احكام الاخرة كصحة صلوة وصلوة عليه لا يتلزم الصحة في حق احكام الدنيا انهم لا يتسلمون يفرق و
شاهد غير تام لان الشايع قابل لقبول الاحكام دون الصبي والحويا ان مقصوده انه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبتت في كل
ظاهر كيف والنصوص نقتطع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريت والالكل عامته في كل من صح اسلامه فبعد ثبت نصيب ايمان امير المؤمنين
الفرق بين احكام الدنيا والاخرة غير صحيح هذا عندى كما لا اشكال لثاني فساد ظاهر فان احاديث كفرة شهرة وقد نزل في رسول الله
صلى الله عليه وآله شأن عمه الى طالب الك لا تهدي من هبت كما في صحيح مسلم ومن الترفي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد بن العباسي ارم الله
وجهه واثباته ان رسول الله صلى الله عليه وآله ورث طالبا وقيلا اباهما ولم يورث عليهما وجفرا ولذا تركنا نصيبا في الشبب كذا في موطا الامام مالك رحمه
الله تعالى في صحة احكام الدنيا وفيه ان موت ابى طالب كان بعد بلوغ امير المؤمنين فلا يدل على التبعي حال الصبي اثم الممان الا انه زان الصحة
الاسلام امير المؤمنين بشكل جدا فانه يحى عن قريب قول النبي ان تعلق الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد عزوة اخذت واما قبلها فكان المنها
المقتضية وكان ايمان امير المؤمنين كماله اول ما عند البعض وان كان غير صحيح عند سائر الا اولاد في الصبيان فاجابنا ايمان المالك
فلا يلزم من صحة صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام بل لاخرى ما يجنب ان الجرح من اشرع لم يوجد ولا يلحق فيه فيصير فينقطع اليه لا يثبت
الكافر لمجرد النصوص كما قرنا قال الامام نزال الاسلام بقبول اصل وجوب الايمان عليه لا يثبت وجوب الاداء فان التكليف وجبه فاذ انما
وقع فرضا سقط كما في الذمة لصوم المسافر فلا يتوجه الخطاب بايجاب الاداء لتفريق الذمة ما عدا فثبت انما قال في صحيحه بانه وانما وانما
اي فضل الوجوب نفس المانعة لعدم علمه وهو وجوب الاداء والشئى انما يجنبه ثبوت في ذاته لاجل حكمه وفيه نظر لانا لا نسلم ان علمه والاهى علم
نفس الوجوب بوجوب الاداء بل كل علم الخطاب انما حكمه صحة الاداء من الواجب بحيث يمنع بعد الاداء عن توجب الخطاب ثم انه ليس لفكر الاسلام دليل على
ثبوت نفس الوجوب واما عدم وجوب التقدير فلما لا يحصل حصوله لا نفس الوجوب وايضا لا فرق بين الايمان وبين سائر العبادات قال

قوله

فمسلّمه العقل شرط التكليف ثم لا يغيب الله ما أنه لا يفهم قديمين سائر بالانحلال عن المطالب محل خبر الفهم لا يفهم وذلك متفاوت في الشدة والضعف ولا يزال التكليف لكل قدر من العقل بل حله مستقر تحت ان ينال طاعة ومعتبه فانيط بالبلوغ مما لا اى غير مجزئ لانه مظنة كمال العقل فالتكليف دائر على غير جود او عسدا لا الى كمال العقل ولقصانه فانه من الباليغين من ينقص عقله من بعض المواقين كما اسفر انيطا به كماله كونه منطوية الشبهة وثبته امر غير مضبوط فاعلم دائرة علمية وجودا وعبدا وجدت الشبهة ام لا قال لا يتقوى الحديث بح الأحكام الشرعية انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام ونحن في كانت متعلق بالتعمير نقي بها انما لا ناطة لاحكام الباليغ واذا ثبت انما طما بالبليغ فلا يجرب حاشى على العصبه ولو حاشا خلا فالابى منصور وهذا الامام شيخ علم المديس الماتريدى اعظم شائخنا واكبر شيوخ العراق كذا فى التقرير كذا فى الحاشية وخلافا للمعتمدين وجوب الايمان اى وجوب ادائه فانهم ذهبوا الى عقا تبركه وخلافا لتمامه الامام ابى زيد حيث قال لوجوب جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه الا ان الاداء سقط بعد العصبى بقصور الدين وبعلا ناهى قال السقوط في غير الايمان لنا اول قوله صلى الله عليه وسلم رفع العلم اى احكام المواخذة فالتشبه عمل لنا ثم حتى يستيقظ وعن العصبى حتى يحكمه وعن المجنون حتى يعقل واصحاب الامام علم المدي بخصوص العصبى لغير العقل كفى حق وجوب الايمان بالعقل با حادوث ودخل صبيان للكفرة في النار فالتفت فلم يعرض للاسلام على العصبى بعد اسلام الزوجة وليس من اوجبا عليه وكذا يؤمر باداء الصلوة وهو ابن عشرة سنة اجاب عن الاول بقوله وعرض للاسلام عليه بعد اسلام زوجة لصعبه لا لوجوبه فان قلت لما كان العصبى في غير مكلف لا يتنا ولا الخطاب بجملة النكاح مع الكفرة فربا من فساد النكاح حتى ينجى الى العرف بل لا بد من دليل قلت قد بينا ان بيته الايمان لا لقطع الولاية عن الكافر منه في نصوص متنا فرة وهو يقتضيه فساد النكاح وعدم ثبوت التورث وغير ذلك اجاب عن الثاني بقوله وضرب بعشرة على الصلوة تأديبا اى طر لا لثاويب لا لال التعذيب للاعتقاد لا لتكليف اى ضرب لابل ان يتنا واما لا انهم مكلفون ولنا تأينا عدم القساق نكاح المراهقة لعدم وصفه قال الامام محمد المراهقة فام تصف الايمان حين يعمل عنه لا يفسخ نكاحا صاملا ان الباليغ فانه يفسخ نكاحا فاعلم ان المراهقة لم تكن باقوة بالايان ولا يخفى على المستيقظ هذا لا يصلح دليلا فانه قول المجتهد لا قول صاحب الشريعة ثم فيه تحريف الكلم عن مواضعه فان قلنا نحن مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلو اعلان نذهب لاعتنا ذلك واليد يدل عليه ثم انه قد ثبت انه يفسخ نكاح المراهقة بالكفر صرحا فاعلم انها هيبت عن الكفر صرحا وبعض شراح اصول الامام فخر الاسلام صرح بان الكفر محرم على العصبى وهو مكلف بالكلية وعلى هذا ينبغي ان بعض في طهارة عدم الوصف ايض ويفسخ النكاح ايض والذي يظهريه هذا العبدان العصبى مكلف بالايمان لكن لا كل صبي بل من تميز الى حال النظر الصحيح وهذا امر غير مضبوط كما سبق فالمرهقة لا يقصد نكاحا مع عدم الوصف بالايمان بالشبهة في البلوغ الى حال التميز وبالشبهة لا يفسخ النكاح القائم بمقيس واما حاله ما في الاخرة فهو كقول الى الله فان بلغ في علمه حد التكليف بعينه بها والا لا اعماد الوصف بالكفر فقد علم انها صحت للنظر لكن كابرت عقل حيث اتت بالكفر فعمل كونها مكلفة كافر فحكم بانفساخ النكاح تفسير في هذا دليل على ان العصبى غير مكلف بالايمان عند ائمتنا اصلا فتميل قول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب بالايمان عن العاقلة واجواب انه لم يقصد الدلالة عليه بل على نفيه وجوب الاداء فانفس الوجوب فان كان فلا يضرنا ولنا على القاصرة خاصة انه لو كان كل من له حقوق الالهية واجبا عليه ثم سقط الوجوب وفما لم يرد كما هو منه به لكان العصبى الا لى به موديا للوجوب لانه صامر خصا في لزوم الاداء بعد ذلك المسافر اذا صام واللازم هو كونه موديا للوجوب باطن لا اتفاق فاعقل يجوز ان يكون خصا اسقاط فلا يكون المودى بها آتيا للوجوب قلت اذا كان رخصة استقام في غير واجبة عليه بل وجوب منسوخ ونحن لا نيكده كما قلنا عن ابي يعقوب واما النزاع في ان الوجوب ثابت عليه ام لا فاعلم قال في اجواب وليس رخصة استقام لعدم الاثم بالاتفاق في الاتيان وفيها ياثم في الاتيان كصلوة المسافر اذا اتمها فتمه بمسئلة الالهية من كون الانسان بحيث يصح

منه

منه

ان جميع الحكم كمال العقل البشري في ما قلنا بالانسان في كل ما لا يقدّر وجوب الاداء وقامرة بقصور واحد بها كالصبي لما قلنا فانه بذرة قاصرة في المعنوية الباطنة لقصور
 عقله في الثابت منها اي لقامرة صفة الاداء لا وجوبه كما قدّم في تفصيل العبد وقياس عليه المعنوية ان يكون مع القامرة الماحق الكفر وهو ما روي عن
 النبي جازم في شرع وهو علمه حسن محض اي الذي لا يمكن سقوط حسنة ولا جرح محض اي لا يمكن ان يستقطب فيه بحال وبين من بين اي امر فالحسن وقبحه
 ولما حق العبد وهو الذي روي في غير مصلح العبد في الشريعة وهو الذي لا ينافي محض في الدنيا وضار محض فيه واثم بينهما قدره في دفع وقد يضر الاول الايام
 فانه حسن محض لا يقطر حسنة وفيه نفع محض لانه من احوال سعادة الدارين اما السعادة الاخرية فظاهريه والاسعاده الدنيا علمانه يصير بالايان مقصود الدرع
 ومعزاه بين الامام واذا كان تافعا فيصير منه قياسا واستحسانا لانه محل الرحمة فيصير فيه نصه وان قيل لعل الشرع لم يقبض وجعله كذا ايمان قال وغير
 من اثارهم لم يوجبوا ولا يلزم به فان الحكم لا يلزم به ان الحجة عامتا في الساعات فان قلت فيه من اثارهم من جبران الميراث اذا كان الموت كافر
 النكاح او كانت الزوجة كافرة اجاب لقوله وضرب جبران الميراث وقررت النكاح ليس بيننا على ما تامل لكفر القريب في الزوجة فان كفر بها مع ايمان الكون
 للثنا في الميراث اوجب لك وما اشتهر فيهم ان احوال النصف الى قربا لاسباب فليس مابل فيها اذا كان الاقرب صاحبها بهن الايمان في مصلح
 لنسبة الميراث اليه فلا يضاف الفرقة اليه ولو سلم ان كل واحد من الطرفين حدثا من ايمان فهو بالتقريب واما بالذات فعدسادة ابدية ولم من شيء ثبتت
 تيمنا في الشرع ولا ثبتت قصه كقبول بهتة القريب من الصبي مع قرب التثني عليه ولله في كل احوال التثني قصدا ولو سلم ان الذات لكن الضرر اليسير على النفع الكثير
 وجواب اخر ان الانسلا من هذا ضرر فان قطع الولائية بين ابيهم وبين ابيهم في الميراث خير كثيرا من قطع الابن بغيره فانه قد يبره الثاني اي التثني
 الحجة كذا في القياس ان الصبي لا يضر محض والصبي محل الشفقة وعليه لشفاعة وابو يوسف قايو يوسف في الصحيح الايمان موافق للامام
 وفي عدم صحيح كقر الصبي موافق للثنا في الصبي كقره استحسانا عندنا وبذلك الخلاف انما هو في حق احكام الدنيا وفي احكام الآخرة يصح اتفاقا في
 كومات الصبي الكافر فلا يصح عليه اتفاقا المشهور في تفسير الاحكام الاخرية التعذيب في الآخرة وهذا في عجب فاي محرر في التعذيب في الآخرة
 وعدم تجوز الفرقة او جبران الميراث وايضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في التعذيب منعا لكفره فينبهون الى الامام التوفيق والى الاشاعة
 العفو لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبين رسولنا وبنا في الاتفاق الا ان يراد بالصبي غير لما قلنا كافر في تبع الام وهذا غير بعيد في قول
 الامام لما مر انه لا يضر لاصية في العمل بالخلاف لكن ياتي عنه استدلال بالاشاعة وروى سند جيد عن ابى هريرة ان السديني بالانار اباهم واما بالرجل
 فيه محرر اطاع بجهده يردوا ويقعون من لم يطع يعذب فلا اتفاق ايغف ولعلنا راو اتفاق ابى يوسف والشافعي معها ووجه الاستحسان ان الكفر
 مخلوط مطلقا فيصير داما وقد قام به بعد ثبوتها فلا يقطع بعذر في مسموع هو كونه محلا للرحمة لابل الصبي وان يبره الشفاعة الكاملة يخرج عن
 محلا للرحمة لان الرحمة على الشق الكمال في الشفاعة سعياد اذ اصح كفره واستبشقا وية فبين امراته الموفية ويحرم الميراث بالردة فان قلت فلم لم
 يقتل بالردة قال وانما الميراث بل قيد لانه ليس يقتل لم تخرج والد لا تزداد بل محرمية وهو ليس من اهلها وقد رد له من كل الصبيان في النجس الصحيح اتفاقا
 في الصحيحين فان قلت فلم لا يقتل بعد البلوغ قال ولا يقتل بعد البلوغ ايضا لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء فمن قال اسلامه فكفره ردة عنده
 ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة فادركت الاختلاف شبهة في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وفي ان شبهة لالالة
 القتل هو الشبهة الناشئة في ثبوت السبب لهذا الشبهة الواقعة في كون السبب سببا والالزام ان لا يثبت احد في سبب المختلف ولا يثبت بغير
 الواحد وجهنا السبب متحقق بامره فلا يصح الميراث قال ولو اخرج واستوطدة شبهة في عوده لكان روجه كفي فتدبر والثالث هو الحسن والتج
 كالصلوة واخرها من احوال البدينية فانما مشروعة في وقت كما عند الاوقات ودون وقت اخر كوقت الطلوع في حق الصلوة وقيل عليه

روى في نسخة بخطه في نسخة بخطه في نسخة بخطه

في العبادات

فلا يصير واجبة الا بالحرر مع قبولها السقوط في الجهل لكن يصح مباشرة اياها اي بعضها فانه للصحة اعتياده للصوم للشباب والاعتقاد بالامعة
 عليه في الفساد لانه ليس محلا للتكليف فلا يلزم عليه بالشرع ولا يلزم الاعتقاد بالفساد ولا يلزم جهلا فيظن احراره الجناية عليه بخلاف ما كان
 من العبادات ما اتية كالبكوة لا يصح منه لان فيه راسع عدم الوجوب وانه ممنوع من التبرعات المالية والرابع وهو حق العبد المتألف المحض لقبول الكمية يصح
 مباشرة منه بالاذن وليد لانه يقع محض والولي انما جعل وليا لان لا يستغنى العادات فيمنع الحاجة اليه فيما يتعلق بالضرورة واما ما هو نافع محض فلا يحتاج
 فيه اليه فصحيح من غير ذنبه وكذلك اي لاجل ان المتألف في حق لصبي يثبت من غير اذن الولي بحسب اجرة العصبى المحررة اذا استأجره من ذنبه من
 من العمل مع بطلان العقد الذي عقده اذا كان اصعبى حر لان بطلان عقده انما كان لاحتمال ان يغيره المشتقة فاذا فرغ من العمل بطل
 النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب لاجل المصلحة دون اجر المشتق اما العبد المحرر اذا اجر نفسه فوجب له الاجرة بشرط ان
 بعد الفرج من العمل لما بينا فلو ملك في هذه الاجارة فالتقيته واجبة لاجل ان المستاجر يصير عاصبا بالاستحرام من غير اذن السيد فاذا ملك
 وحسب القيمة عليه ملك العبد البعوض فله ان يستخدم ملك نفسه فلا اجر وكذا استحق العصبى لرفع باجاء المعجبة وهو مال قل من اسهم من ثمنه من عدم
 جواز شهود القتل اي يقتل بدون الاذن بالاجل لان عدم جواز الشهود انما كان لرفع احتمال من الموت او اخراجه من عدم الوجوب عليه
 واما حال خذ القيمة فتعفى محض من الجرح من الضرر محض كما للطلاق ونحوه فلا يملك ولو باذن وليه كما لا يملك عليه اي على عصبى غيره فله ان يبيع
 امرأته ليس محلا للطلاق قالوا لانه لما كان قد اراد بالقطع وقد كان ولاية الولي ليس من الضرر بانفعام رانه ولا اندفاع بهنا بطل لولايته في هذا
 القسم بالكنية فتأمل فيه قال الامام شمس المنة السبسي زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم اي حكم الطلاق غير مشروع اصلحا حتى ان امرأته لا يكون
 محلا للطلاق بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية وبذلك فان الطلاق يملك بملك النكاح فهو من لوازمه فلا يملك النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرورة
 اي في ملك الطلاق متى لا يملك العصبى بل في عدم الملك ضرر وانما هو في الايقاع فانه يملك به ملك النكاح فلا يصلح الايقاع لكن بما يشاء من الزوجة
 مضرات فليمنع المضرة في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه دفع الضرر كان صحيحا فان هذا الشبه بالصلوب والله اعلم باحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك فيه
 مضرة اصلا فلم يملك التعاضى فراض ماله من المولى فانه يبيع لانه في اصلا قال وانما يجوز فراض التعاضى ماله من المولى لانه لا تسرع بل لانه حفظ له
 لانه في يرضين فلا احتمال للملك مع قدرة الاقتضاء لعلمه فلا احتمال للحرر وبهنا بحث فان احتمال الحرر وانفسد لكن بهنا احتمالات اخرى
 كالعزل التعاضى اذا فلاس المدبرين او غيبوبة منقطعة الى غير ذلك قال مطلع الاسرار الميراثية لا يؤخذ بهذه الرواية نظرا للجناية اليوم
 في القضاء فانهم يحكمون الاب فانه لا يملك اقراض الينا الصغير الا في رواية ومما انه نوع من يحفظ لانه يصير في يرضين قادر على الاداء ووجه
 الاول انه يحتمل للملك بالحرر ونحوه فان التعاضى فان علمه يلزم فلا يضرب الحرر والسادس وهو الدائمين الضر والنفع كالاجارة والبيع وغيره مما
 من العبادات ومما نفع لاحتمالها الاستبراء مثوب باحتمال ضرر لاحتمال خسارة المالى وليس بل والصبي عن حرقة العواقب فلم يرضى ليه
 الحق وهو حرر له لئلا يقع في ضرر بل دلى عليه من هو متفق به فيما انصاه رماى هذا الولي يندفع ملك الاحتمال من ذنبه فملك هذه العقود ملكه ثم عزى الام
 الى ضيقه لما انجزه القصد الذي كان في لصبي من نفاذ تصرفاته بالاذن الصادر من الولي كان البالغ في نفاذ التصرفات فيملك العقود بغير
 قاض مع الاجابة تقاضى الروايات كالبالغ ومع الولي في رواية في اخرى لا تملك لان الولي ح من ذنبه في الاذن يجوز ان اذنه كان ضررا
 منه لا محذور ولا ذلك في الاجنبى وعند ما يجوز العقود مع الغيبين القاضى وقولها انظر لان الاذن انما اكبر بشره عاليا من الضرر فلا عقد
 مع الغيبين علم ان اذنه لم يقع في محله وادعى لان الاذن منطقتة منطقتة عدم الضرر بخلاف الحكمية من المنطة لا يوجب عدم العلم كسفر الملك للرفق

في العبادات

انما نكح عن المحرمات الرخص فتدبروا العلم بالحكماء ثم هتوا عواض على لابلية ذكر ما شئنا الكرام ولم لمعنا عمل الاكثر منها واشارنا الى بعض
 من الجملة وما ذكرنا الشدة انما جئت في استخراج الاحكام الى معرفتنا العوارض المعرصة على الابلية مساوية ومساوية فتمت اكله وهو على النوع المذكور
 الجمل الذي يكون من مكابرة العقل فيه والبرهان القاطع ظاهر اشد تطورا من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جمل الكافر لا يكون عذرا بحال
 بل يؤخذ في الدنيا بالاذلال فيقتل الذنب الاسترقاق او عدا محبة وبعد قبولهم يكون حجتهم واقعة بما فعلوا الشرط ان يكون في وغير الباطل
 جازر الا كما لم يوافقنا محرمته في الايمان كلما بالاتفاق فلا يجد سارهم وواقعة للخطايا اليه عندنا خلافا الشاخصه كان الخطاب النازل لم يتجبه
 فلم يسقط بقوم الجحيم فيصنعون بالامانات وينفذ لكل الجوس من الحارم فلا يفسخ الا بغير فعلها اليها وثبتت نسب الاولاد منها ويحجب على اعطاء
 النفقة واحد ويصير محضنا كالمطل في الاسلام بعده وقال لا ينفذ ويفسخ جبر ولا يثبت النسب لانه لا ينفذ ولا امر ولا احسان لان ديانتهم وان نعت من قوله
 الخطاب لكن لا يثبت حكمه بديان معنى الحكم الاصل والحكم في الحكم المحرمه يسبق كما كانت في الروايات لا يثبت الثاني كبل الذي يكون من مكابرة
 العقل وتزل المحبة اغنية ايضا لكن المكابرة في الاول منها في الاول يكون هذا الجحيم ثبته فسوية الى الكتاب والسنه وبه الجمل لفرق اتصال من بل
 الاموال كالمعتزلة والروافض الخواج وبه الجمل ايضا لا يكون عذرا ولا تيركم على جملهم فان لنا اننا فخرهم بالحجة بقبولهم التدين بالاسلام
 فان فصلوا بالحق ياتوا ويل نفاذ ينفذ منهم جبر ولا يحكم ابل الحق يقبل امورته انما جبره عن الميلث اذ لا يجازيه في بل القتل ويؤخذ
 بقضا من لا اذ كان لهم فنيق قطع الولاية عنهم فلا يؤخذون القبل لعدول في فصل القتال ولا يحرمون عن الميلث ولا يقيمون بالهملا
 حال القتال الاستعمال الفضياع والامكان قائمه بحسب الرد الثالث بل نشاء عن اجتماع دليل شرعي لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد وانما
 الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع وحكمه وان كان عذرا في حق الاثم لكن لا يكون عذرا في المحرمه لا ينفذ القضاة فلا يصح مع مترك التسمية
 عدا ولا القضاة كبل المطلقة ثلثا التامه من وجا اخر غير الذائقة عسيلية كما حكم من سعيد ابن السيب الرايع اجتهاد في مصلع كالمجملات وهو عذر لثبته
 وينفذ القضاء على حسنة الفاحس جمل نشاء عن شبهة وخطا وكما طي اجبية ليقن انها زوجة او مولى جارية ابنة او زوجة وهذا عذر في حق
 سقوط الحد الساس جمل انه منسوبة بعدد وهو ايضا عذر جمل المسلم في دار الحرب احكام الاسلام والجمل احكام بحسب الاثم وسبب انشاء الحد تعالى
 في انما تم مفصلا ومنها السكر وهو ما من مباح كما اذا سكر بالمعاصين المتي يؤخذ من اشياء غير الخمر المأكولة لقوة البهتان او بالخمر المشربة وقت الاكل
 المخففة وحكم الحكم انشاء الحد تعالى واما من محرم بالخمر المشروب في حال الضرورة وحكمه لا يكون عذرا في حال فيؤخذ بعبارات
 حتى يقع طلقة وحكمة ويصح تكمينه وظهارة الا عبارة الرودة او كتمان فساد العقيدة ولم يوجد وراست في بعض كتب النفقة الا الرودة بسبب لرسول
 صلوات الله عليه وآله واصحابه فانه يؤخذ به السكران ايضا ويوجد بالاقاير الا الاقرار الذي يصح فيه الرجوع كالاقاير بالزنا والشرب الخمر الا اقرار
 بالفعل والحد فانه يقين وسيد كما اذا قام البينة على ارتكاب الزنا حال السكر لكن يجد حال الضحوة منها الغزل وهو التافط بكلام عباد لا يريه
 سعاد الحقيقة ولا المجازي والغزل ما في انشاءات واخبارات واقعا والادل على انواع منها ما يتعلق ببعض كالبصع فالغزل ما في اصله
 او قدر البذل وجبته فان كان في اصله فان اتفقا على الاعراض فالعقد تمام وان اتفقا على البناء فالعقد غير تمام بل هو كالبصع بشرط اختيار
 المويد فانه قد خيلا بسبب من الحكماء كما في اختيار المويد فانما بطل لكل وان اجازا جاز في ثلثة ايام عذره وفي اثنى عشر شهرا وعندها ويصح ان
 اتفقا الاجارة عند ذفر وان اتفقا في السكوت فالاعتبار بالعقد عذره لا المنزل والاصل فيه ان يكون صحيحا وعندها المنزل والموجود ولا يبطل الا بطل
 ولا يبطل منها اذ السكوت ليس ارضا ولا عذرا لان الاقدام على العقد ناسخ كالمواضع فتأمل وان اتفقا في البناء والاعراض والبند والسكر

والسكوت

المكره عليه كذا مضى في مكره في ذاته كما كان قبل الفاعل تبيين عليه ان يكون الفاعل لا يمكن وبالحال في غير اختيار المكره ومن سبب الفعل وابداهه فان راي
 الفعل انما هو ما به يتجسد وواجب على مبداهه انما اختياره والفاعل قادر فيصيح التكليف ولذا قد افاضت في مكره عليه والافاضة من نوع سبب التكليف كالأكراه
 بالكلية غير شرعية فانه لا يفتقر على الشرع فياثره بتركه وقبحه بتركه ما كره عليه كعمل مسلم ظاهرا في كراهه على قتل مسلم ظاهرا لانه لا يحل بجال فتوهم
 على انكر لانه وجب له على كل احرار كره على اللسان اي كراهه في الاكراه على اجراء كراهه على اللسان او كره على كراهه
 لا ياتر بهما ان فعل وان كان حراما لانه يعمل به معاملة المباح كما قدمنا ثم في الاكراه على القتل فبما لا ياتر بهما انما يعمل به معاملة
 المباح قال المفسرون بين السبب وعمية المكره عليه واجبا لوقوع لان المكره اسما والفاعل الى الفعل وصفه بمتنوع وقوعه وانشاء التكليف
 بهما محال قلنا لا نسلم ان المكره عليه واجب بالذات وصفه بمتنوع بالذات بل الوجوب فيه والاتصال قد يكونان بالشرع كما في القتل
 وشرب الخمر قد يكونان بالفعل فان الفاعل من غشيان ما يراه اخف والله سبحانه والانتفاع بالشرع او العقل لا ينافي الاختصاص بالفاعل
 بل مرجح لجانب الفعل والترك لا موجب فتأمل فانه دقيق فالت معتزلة لا يمكن الا تمثال في التكليف ليعين اكره عليه ذاك كره
 حمله عين الما مبداهه فالأختياران به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا اختصاص فلا ثبات عليه ولا تمثال فلا يصح التكليف بلا تنوع الفاعلة بخلاف
 ما اذا في تنوع المكره عليه كلف به فانه المنع في اجابة داعي الشرع حيث يدبر على التعدي في سبيل الله فانه قد اعتد فمصلحة التكليف في هذا المكره
 عليه والتكليف بالفضل فيقضي المقصد به اي كونه مقدرا او القدرة على الشيء قدرة على صفة فالت قدرة على بصيرة قدرة على ضد البصيرة
 الذي عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدرا وكل مقدور يصح التكليف به وبهذا غير راف فان المنع لم يحل المانع من جهة التكليف استواء القدرة
 مستمرة ما اوردوا في اجتهاد ما في آخره وهو توافق القدرة للتكليف وهذا لا تمثال مع الاخلاص في الذنية وبهذا غير واقع له بل العاقل في الجواب اننا لا نسلم
 بعين المكراهية لاداء الاكراه لانه ما ذات الذين يذلو انفسهم في سبيل الله فقد يكون على فعل لا لداعي الشرع وانهم بالذنية والعالم هو انما يتبع
 فتأمل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكراه ان الضابطه عندنا يكون الاكراه في الفعل ولا يمكن الاول هو الاول فان الشخص لا يتكلم بسببه
 اشياء او انشاءات فالاشياء لا يفيد الحكم فكل نوعه لان المحجة فيها بانها تبارك المحكي حنة والاداء قوتية ظاهره على انه يقصد لمطابقة والافاضة
 اما ان لا يقبل الضم في الطلاق والعتاق وسجوها لا يؤثر في الفعل في المحكي حنة والاداء قوتية ظاهره على انه يقصد لمطابقة والافاضة
 ان لا يؤثر في الاكراه مع ان فيه اختيار فانه انما اكره عليه بالاعتقاد المطلق لا مجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو قد قصد المكره عليه تقاوت نفسه ولينزه
 قتال فيه فانه محال انما ان قبل الشخ كالبيع والاجارة ونحوهما فانه نفسا والثاني وهو ما يكون التلمكزه فنظر ان جعله لانه لغير محال الاكراه ولغيره
 غير اقتصر الفصل على الفاعل كونه الما كراه على قتل المبرم الصيغة فانه وان كان يصح جعل الاله تنبيه محال الاكراه فانه لا يمكن ان هذا الفعل جنائية
 على احرار وان احرار افعال كان الاكراه باجتماعه على احرار المكره في نفسه عيب وليمه الجوز او انما يجبل الجوز او على المله لانه جهة جنائية اخرى
 قوة الدلالة على الصبر ولما اكره عليه في البيع فانه محال ان يكون الفعل للمكره فيصير عقيبا لا تسليما للبيع وهو انكره هو لا يصح
 فيقتصر عليه ويؤا مسا فاما كما في البيع الفاسد فتأمل في موضع اشتد ان كان جعله في محال الاكراه فيسبب المكره ويؤا في هذه جهة جنائية
 الكما في الاكراه على قتل انسان مسلم فالتصاير على المحكي ولان القاتل ولما اذا اكره على اذاف مال مسلم فالتصاير على المله ولان المله كالاكراه
 على الاعتاق فانه من حيث صدوره منه نشاء يصرف لانه جعله لانه اذ ليس به احد ان يعتق عمره فيكون ومن حيث انه فعل للمالك لانه
 ويصح جعله في فعل الما كراه على البيع على هذا فقتل وعندهما اشتد في الاكراه قسما على الحق او على الباطل فان كان على الحق

الفاعل

في تنوع التكليف بالفضل

رفع لفقده بعد تحققه وتجدد اقامته فلا بد من وضعه ليصلح لابتدائه هذا والحوار من السما وفيه من الصغرة اذ لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات
 البدنية والالية ولا يخرج وجوب ضمان المتكلفت لانه لم يجر التكلف ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصحة الفطر ولو بها الولي عن ماله ولا يصح
 لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لروية ذلك واما البائع حد التمييز فيجب عليه اداء الايمان عند الشيخ الامام علم الهدى الشيخ ابي منصور المازني
 وسائر مشايخ العراق ويصح ايمانه بالتفاق مشايخنا ويصح اداء العبادات من غير لزوم فيجب المؤنات والمؤنات ويدفع عنه الاجزئية ويدينونة المرأة
 الكافرة لاسلامه والمؤنة لا تارة وليس لاجل الجزاء بل للاختلاف الذي يفسد الكفاح ويعرض الاسلام على الميزنة اسلام زوجة دون غير المميز بل يوتر
 ويصير غير المميز سواها لاجل احوال المؤمنين والدارك ويصير تارة تارة بها وحاشا ما مضى في دار الحرب كذا الميزنة الساكنة تابع لاصحابها دون المظهر لاسلامه
 او الكفر ومنها الجنون العتق قال في القليل لا يسقط شئ من العبادات فيجب قضاء ما وجد القليل في حق الصلوة ما لم يتعد يوما وليست لانه منسقة التكرار وعند الامام
 محمدا والشافعي اعتبار الحقيقة وفي الصوم الشهر وفي الزكوة والحج الحول وعن ابي يوسف الكفاية بالكثر والكثيرة مثل الصغر لانه يعرض على البنية الاسلام عند
 اسلام امرته ولا يوجبها في الصبي لانه ليس له تربية معلومة بالمسلم الذي جرت التسمية بعد الاسلام بحكم اسلامه ابدا ولا يتبع اصدا ولا يكتم برودة البنية والعقوبات
 الصبي مع التمييز فلا يجب عليه شئ من العبادات في التفرقة لقله عن التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان هو عدم الاستحضار وقت الصلاة
 وهو عندنا في حق الاثم مطلقا واما في حق الحكم في ضمان في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فان كان مع ذكر فلا عذر ككل الناس في الصلوة وانه يتهاون بصد
 التوهم ما ساء اذا احرام ذكر وان لم يكن هناك فذكر يكون عذرا كالاكل في شهر رمضان ما ساء واما في حق العقل وسقط العقل عن الاعمال احتياطا ولا يمكن التاثر فاما الخطأ فغيره فقام
 ومنها القوم وهو فترة ففرض الانسان مع بقائه العقل بوجوب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل عن الاعمال احتياطا ولا يمكن التاثر فاما الخطأ فغيره فقام
 افعل في حق الاثم واما في حق الحكم في ضمان في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فان كان مع ذكر فلا عذر ككل الناس في الصلوة وانه يتهاون بصد
 وبغيره غير ذلك لا يوصف كلاما لم يجر انشأه بل بالحوال الحيوانات فلا يعترف انه في الصلوة ولا يسقط به الفرض مخرج بالامام فخر الاسلام ولا يفسد الحقيقة الصلوة ولا يوجب
 صرح به هو ايضا وقيل لعنه ان عدم فرق النص عن الامام الهام في الوضوء والصلوة كسائر الاعمال فيتوضا ويصلي وقيل لا يفسد الوضوء وقيل لا يفسد الصلوة وفي التخرير
 عندي لان نقض الوضوء لكونها جارية واجابة ببقية مجرد كلام فيفسد به الصلوة لان الكلام يفسد ما مطلقا لعدم فرق النصك لاسباب شتم النوم ليست في منه الاعضاء
 وهو سبب لخرجه شئ جعل الشرع الموجب الاسترخاء منه حدا اقامته للسبب في مقام السبب في غيره الامن بياض عينا ولا ينام فليكن كالمسلم فليست فيه حدا
 وانه الاثم وهو آفة يصير بها العقل في كمال تعطيل بها القوى المدركة فيجعل فليكن كالنوم في عدم توجه الخطأ في وجوب القضاء من غير فرق لانه كما كان في حق
 ارضا والاعضاء جعل حدا في كل حال منه بناء الصلوة على ما صلي قبله والكثيرة منه يمنع وجوب الصلوة كالجنون في غير التذرة الاثما وشهراة في هذا ومنها ما يفسد
 والنقاس وهو لا يمتنع التكليف لانه لا يصح من العبادات التي شرط لادائها الطهارة فاذر عنها خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالها وسقط عنها
 الخطاب بالصلوة وطواف الوداع للحج وسقط نفسه وجوب الصلوة ايضا حتى لم يبق حملها للوجوب لعدم الفاقة لانه لا ما وجوب الاداء والاداء وجوب القضاء وقد
 انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجزئ فلا يصح ان يقال شهادة نصف غير مقبولة والنصف الآخر كذا
 القضاء فكذلك الحق بالقوة الشرعية المتنافية لهذا العجز غير متجزئ وعلى هذا فلا تجزئ الاعاق لان الحق مطلقا وعنه فلو تجزئ لغيره فحينئذ قال الامام القسرة الصلوة
 من السيد في الاعاق ازالة الملك ولما كان الملك متجزئا كان الازالة ايضا متجزئة وليس لنفس الاعاق سببا للحق مني يلزم من وجوده وجوده
 بل اعاق الكل موجب للحق كما لو ضرر متجزئ بسبب لزوال الحد وهو غير متجزئ فالرق في حق البعض كالمالك كاتبة عنده وحر عنه بها ثم
 الرق يصفى اكرامات ولما لم يعمل لكلامه شئ من يكون طلاق الا ليطبق في عدتها فيقضي بالنصر الذي رواه الدارقطني طلاق الامة لطلعتان

بكله فالكيفية القص من الكيفية التي استقصاها على المال كقيمة وهو لا ينقص على النصف كما في المرأة لان الكيفية ليس نصف الكيفية المحرر بل ازيد ولا ينقص قدر الرجب لان الكيفية يزداد اكثر من رجب الكيفية المحرر فانقصا غير مقدار تنقصا بقدر مضاب السرة فان له اعتبارا في المشرع في مقابلته اعضاء الانسان بخلاف سائر النقصات فانها لم يكن لجل نقصان المال كقيمة بل لنقصان الكرامة واما الدية فاعتبارها المال كقيمة لا ترى ان دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما اورد صدر الشريعة انه يلزم من ان لا ينقص شيء من النعم لاجل كون المال كقيمة زائدة على النصف من المحرر برغم اورد من عند نفسه ذلكا آخر وهو ان المعبر فيه المال كقيمة دون الآدمية فيعتبر في الضمان قيمة الا انه ينقص عن قيمة المحرر لئلا يلزم شبهة المساواة بين المحرر والعبد فترفع عنه موضع تامل فمرع لو اذن له المولى في نوع من التجارة كان له التصرف في انواع التجارات مطلقا في جميع الانواع لانه لما اذن قوت حقه في التخذية وفي براءة رقبة من الدين والدية التصرف قد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقضي فيجوز ويثبت يده على سبب كونه له والمانع قد زال بالان كالكاتب فانه يملك مكاسبه يدوانا يملك المولى محجوره دون حجب الكاتب فان في الكتابة ليس للمولى ان يحجر عليه لان في كتابته لا اذن عبده لا يملك المحجر عليه حتى يرد عليه انه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة لان فك محجوره كان بلا عرض فيكون كالميتة فيصير رجوعه بخلاف الكتابة لانه اذا كان رجوعه كالميتة فلا يصح الرجوع فها ومنها المرضع هو نوع من العجز ولا ينافي في فهم الخطاب والهيئة العبادات والادبانية في التكليف الا انه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكينة واخرت الاقدرة عليه او ما فيه حرج ثم بسبب الموت وبسبب الخلف في المال محجور المرضع عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليه في كل المال تحت الفراغ والتكليف حتى الورثة لكن ان الفصل به الموت واما التصرفات التي ليس فيها ترجع كالبيع مثل القيمة والنكاح بمثل الشل للمنع منه التبرع اذ البطل للوارث علمنا انه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة ايضا فنحن من الاقرار له البيع مع عدم ثمنه لفسخ الحقوق المحجورة عليه الكائنات قابلية للفسخ والاشكها حكم المعلق كاحق العبد من التركة المستقرة بالدين والقيمة يزيد على الثلث فانه يعقوب بعد الموت ويسعى في قيمة في الاول والرائد على الثلث في الثاني فها ومنها الموت **مسألة الموت مادام الناس والتكليف لانه عجز عن اتيان العبادات اداء وقضاء ولانه ذبيح من دار الابتلاء الى دار الجزاء فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بصله** الا بهنا صفة بمعنى غير وهو فاعل لا يبقى ولا يصح ان يكون استثناء مفرغا مستصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بعين ايضا ولا يصح ان يكون منقطعا ايضا لانه مفرغ فالحاصل انه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بعين كالعبادات بالية كانت او بدنية واما المتعلق بعين او بال فلا يبقى على ذمة الميت لكن لصاحب الحق ان يأخذه من العين او المال كالودائع والغصب فان للمودع والمغصوب منه ان يأخذه كما كان في الحيوة وعلى الورثة ان يردوه او غير ما كان متعلقا بما تركه كالديون فان الدائنين لهم ان يأخذوا منه وعلى الورثة ان لا يتصرفوا من الاداء والوصايا فان الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث والتجهيز وتقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذا لم يبق في ذمة الميت شيء أصلا فلا يصح الكفالة به عليه من الدين بعد الموت عند أبي حنيفة اذا لم يترك وفاد من المال لانها هي الكفالة تصم الذمة الى الذمة في المطالبة فيجوز للدار المطالبة ايها شاء ولا مطالبة بهنا على الاصيل فلا ضم فيها قال مطلع الاسرار قدس سره بهنا قال لان الاول ان الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة والاخر انها ضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا تم القول الاول واما في الهداية الاول اصح دعوى من غير دليل في بعض شروحه ان جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة لمجة اليه فغير انه يجوز ان يصير مثل الواجب على الكفالية فانه كان واجبا على الاصيل ثم بالترام وجب على الكفيل واما ادى سقط عن صاحب كوجب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لبا

وإبقاء ما أحدهم لما سقطت عن الآخر من بل حرمت هذا ولم يظهر له العبد وجب التوقف على القول الأول فإنه يمكن أن يقرر على القول الثاني
بأننا ضمم الزمة إلى الزمة في الدين قد سقطت بالموت فإن زمة الميت غير صالحة للاستعمال بالواجبات وأولادهم في الزمة فلا يلزم
فإن لا يراد عليه شيء إلا ما يقرر في منعه من جهة ما وعندهما يصح الكفالة عن الميت ولو لم يترك بالاولاد كغيره وبما قالت الاممة الكوفة بحديث جابر قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصل على رجل من مات وعليه دين فأتى بحيت فقال عليه دين قالوا نعم دينان قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة
الأنصاري بما على ما يقرر من عدم فصل عليه رواه النسائي وفي صحيح البخاري عن سلمة بن الأكوع أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بجارية ليصلي عليها فقال عليه
من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة على دينه فصل عليه قال الموت لا يبرأ الميت عن الدين في الكفالة بل في الآخرة أجمعاً ولو
لم يكن عليه دين لما طلب ولذا يصح التبرع بالاداء ولو لم يكن عليه دين فأي شيء يؤدى وإذا ثبت على وجه الميت دين فيصح الكفالة به ولو
المطالبة لانه في عالمنا بخلاف الاصيل والجواب انه أي قول أبي قتادة يحتمل العدة وفي التحرير وهو الظاهر فلا يصح الكفالة للجور في التفرقة
وهو شكل لما في لفظ من جابر المحاكم وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لقول بني عتيبة في مالك الميت عن جابر فقال نعم فصل عليه
اقول ظاهره بيان الكفالة انما المكفول عنه لا يبرأ كما ينافي العدة كذا في الحاشية فان قلت لعامة اراد كانه بري توثيقاً للكفالة قلت لقول هذا الحديث
العدة أي كانه بري توكيداً في العدة واليه يحتمل ان يكون اقراراً بكفالة سابقة وفيه ما يشار إليه في ما في رواية صحيح ابن حبان فقال أبو قتادة انا
أفعل به فأتى بالوفاء فصل عليه صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهماً أو سبعة عشر درهماً وكونه منافياً للعدو كما في التقرير نظر
لجواز المباحة في وفاء الوعد كما هو المتعارف كذا في الحاشية فان قلت بما صرح عن الظاهر من غير ضرورة قلت الضرورة ما في التحرير من لزوم
جمالة المكفول عنه فقل فيه والمطالبة الآخرة باعتبار الاثم أي ثم عدم اصيل الحق إلى السحق لا يفتقر إلى بقائه الزمة انما لا ثم باعتبار عدم الامتنال
بالاتيان بالواجب المراد من بقاء الزمة بقاء ما توجه اليه بالمطالبة والا فالدين في الزمة باق ولذا يعطى الدائن حسنة المدين وحضرة يوم القيمة
كما ورد في الخبر الصحيح وصحة التبرع انما هو ببقاء الدين من جهة من الدين له وهو الدائن فان سقطت بالموت ضرورة حوت العمل بالاداء من حق الدين
فقط بغيره السقوط في حق من عليه دون حق من له فيبقى من جهة والحق حصل من الدين وان كان ثانياً على ذلك ما في رواية في الآخرة المرجع للميت
زمة مشغولة بحيث يصير مطالباً بالاداء الكفالة فيعتمد على هذا الشغل وعدم الاشتغال على هذا النقط بجهة مقصور في المدين بجمعه وان الدائن في المطالبة
كما كان ان نظره لصحة التبرع يكفي في هذا القدر من الشغل بقاء حق الدائن فايرد ان الدين من نسب بين الدائن والمدين فلا معنى لوجوده من جهة احدهما
دون الآخر لا يفتقر وجوده بدون احدهما والاضطرار لا يوجب صحة التبرع لانه قوط الاثم لا يبقا والدين هذا والله لم يحكمه المقابلة الشاملة في
المساوئ والعلوية من لطيف التدبير ان احداث اللغز الظاهر الغيب فانه جرح سالم للغة اعلى خلاف القياس فخر سنده الى ما يقرر ان الغلبة
قياسه ان يجمع سالماً وان كان غير قابل على خلاف الرأين فهذا أي من الاخير تسببت غصون الفنون من العربية والفارسية والهندية ويحصل
من احداثه عرض عرض من افادة ما في الضمير استفادة ما في الضمير خفية وكيفية من الكلمات والمزايا والضرورية والكنوز والاشياء الخفية
والبارز والظاهرة الخفية غير بافتحت فنون عجيبة فله شكر عظيم غير ممنون على هذه النعمة العظيمة من جملة انوار الشكر انما التبرع بالاداء
وهو أي الغلبة انما كبر باعتبار الخير للفظ الدال وضاد هي أي الدلالة المضمونة من الدال في كمال معناه مطابقة في جزئه لضمه من حيث الدلالة
في الدلالة التي هي في حقها لا انما تتحدان مطلقاً حتى يلزم الاتحاد في اللفظ المضمونة في مقابلته اي انما فان اللفظ المفرد لا يلائم اللفظ
اجمالاً والكل لا يلائم بجزءاً بصورة وصاحبة لا تفصيل فيها للاجزاء اللاحقة التحليل أي بتجليل الذين تلك الصورة فتمت في المدعى من المدعى

المدعى

الاتحادى من الجنس والفصل والقبول باستحالة في نحو البعيت دون المركب الذهنى حكمه لا ولا يبعد بناءه على القول بالشيخ دون حصول الاشياء بانفسها ان لكل جملة انما يتعقل بصورة شجرة التركيب فيها اصلها لكن تلك الصورة معدة لان يحصل صورتان شجارتان للجزئين عند الالتفات اليها واجتماعها لاصلا والحق ان هذا ايضا معد فانما لا يفتقد القول بالشيخ بل الحق عندنا انه على النظر العقلى وقدمينا في حواشينا على الحواشى انما يدرى استعانة بشرح الوقت والى غير ذلك من صورة الكل انما يتعقل هو اجمالا بالشيخ او انه وانما معد حصول الصورة من تعقل الاجزاء ولكن لا يلزم منه الاتحاد بينه والاشياء فان الفهم الذى حصل بالشيخ الاول للكل غير فهم الفهمين هما بالشيخين الاخيرين بل هو من فلتا تخالف في الدلائل في الماحصل انما العبد الى هذا الان ولعل من يجهل بعد ذلك من ان الفهم كيف قالوا باشتداد الدلائل وقد قالوا بان الفهمين مع المطابقة بينهما يقتضى الاشياء المنافية للاتحاد قال ما يقال انما هو مقتضى تابع لما هو المطابقة فتوسع منهم لانها لما كانت لا يمتنع منها الا باعتبار التحليل وبذلك لا يتابع لاحتمال نفس الكل قبل التضمن تابع للمطابقة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء ان الجزء الماخوذ لا يشترط شي قدّم من المركب وعلقه المتأخرون هذا بالقبول فكيف يتجه الدلائل ان بل كيف اصح الحكم تبعية التضمن للمطابقة اجاب بقوله ما في الشفاء من ان الطبيعة لا بشرط شي هو الجزء تقدم على الطبيعة بشرط شي هو الكل تقدم البسيط على المركب فالمراد منه احتية نسبة الوجود اليه عقلا فان العقل اذا حلله واعتبر الجزء لا بشرط شي ونظر الى ان المركب لا يحصل الا بانضواء نية اليه وصيرورة بشرط شي حكم بان اللاحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق وهو لا يتأني في التحصيل لما في الذهن معاكما في الخارج يتحصلان معا وكذا لا يتأني في ان يكون الطبيعة لما اخذته لا بشرط تابعة لما اخذته بشرط شي في الانضمام من اللفظ بناء على الخارج مما وضع له التزام وقيل للمطابق ان كان الخارج لازما ذمينا ويرد عليه انواع المجازات فانها واقعة قطعها ولا لزوم ذمى هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج التزاما وقيل هناك ايضا لزوم ذمى فان القرينة فضلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجد القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما ذميا له مفهومه ان شارطى اللزوم العقلى ارادوا كون الخارج لازما ذميا للموضوع له والموضوع الذى ظهر من جهة القرينة هو لزومه للفظ مع القرينة اذ لا يجعل القرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقة بل من لوازم اللفظ معاهدين هذا من ذلك الا ان يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان مع قرينة وانما هي صارفة عن ارادته والارادة غير الفهم والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في اللفظ من اللفظ فافهم ثم ادور عليه المصطلح بقوله القرينة قد يكون حقيقة فلا يعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذمى واعترض على هذا القائل ايضا بانه لو اعتبر القرينة خرج اللفظ عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقلية وان اريد اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير ان يؤخذ شرط كما في الشرط بامام الوصف فطاهره ليس لازما في زمان القرينة فان القرينة غير لازمة فيما بالشرط بها وان اريد بشرط للقرينة كما في الشرط بشرط الوصف فاللزوم من حيث الاقتران معهما التقيد داخل وهو ليس بلفظ وشار المص الى رده بقوله واعتبار القرينة في لزومية اللفظ المعنى المجازي لا يخرج اللفظ عن لفظا على ما قيل فان اللفظ لفظ وال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة الاترى من المجاز ان يكون المركب من الجوهري والعرض عند مجزى التركيب منهما جوهرا ففكره المتأني ليس محله فان المركب المنكسر ليس محل فيكون جوهرا لصدق اللفظ عليه اما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الانسان فلا يكون لفظا بل الاول لا يتأني على ما قيل فانه من البين ان اعتبارا شي في شي لاجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء في حقيقة باعتبار القرينة في كونه ملزوما للمعنى المجازي لا يلزم منه دخوله في جوهريه وحقيقة كذا قالوا ثم علم ان من اعتبر اللزوم الذمى في الالتزام لم يخلص عن هذا الاشكال الا بما خرج المجاز عن الالتزام واوجاهه في المطابقة بارادة الوضع العام من النوعي والتخصي الى ما خرج عن الدلالة الوضعية باستراط كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المحقق فيانه فرج تفسير الدلالة وانما بل بشرط فيها انه معا سمع اللفظ ام لا لكن الاول اولى فان قلت كما قال المص ان المجازات واقعة في الاصطلاح المخرج لدلائلها خطأ وما بالارادة من اللزوم الذمى كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن

عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به لجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكذا آية لا يمتنع الا ان يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى
فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال والاقدار يرجع الى القول بارادة الاقدار يرجع عن الظاهر فلا يفتق
اليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون المراد باللسان العضو وبالاختلاف في القدرة على التعبير المختلفة والمعنى والله اعلم بمراده
من الآيات اختلاف استنساخ في افاوة ما في التعبير بقدر بعضها على التعبير بلغة واخرى على التعبير باخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر
ولباس به ايضا كما اكرم قلمه بالتجوز في استنساخه بل هو قال في التسمية الوضع بالاصطلاح من الناس بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا باللسان
ولو كان الواضع هو الله تعالى كان عليه بالتوقيف من الرسل فلا يكون اللغز قبل الرسول وقد شهد الآية خلافه واجيب بانه لا نسلم انه لو كان الواضع
هو الله تعالى كان عليه بالتوقيف من الرسل كيف انه تعالى علمها آدم ولا قيل الا رسال ثم اخضع كل قوم بلغة فارسل رسول ذلك القوم
بلسانهم وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفراغى بالتوزيع بان ما يحتاج اليه التغيير عما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل اوبا الاصطلاح على اختلاف نقل
وقال جماعة بالتوقيف فانه لم يقرر دليل على شيء من طرفي النفي والاثبات والحج ما فيه انه ان اريد جزم العقل فالحق التوقيف والا فالظاهر باننا لا نستطيع
ثم اختلف في ان وضع اللفظ لغناه بل لمناسبة بينه وبينه ثم لا يلحق اعتبار المناسبات بين اللفظ ومعناه ولا فحجب بعضها بمعنى وبعضها الآخر ترجيح من شئ
وشان الحكم بما في حقه وهذا ظاهر بعد اخذ كون الواضع هو الله تعالى حتى انما نسبة بين اللغات وبين الامزجة التي نسبت ميول كل قوم ارادها ما فيه صلوح كمال
لانا يقول به الفلاسفة من جهة السامانية والارضية اى العارضة من خارج فاختصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبات والافعال والسند الى الله
والعربية للعرب ليس اولى من الكسبية من هنا اى من اجل اعتبار المناسبات بين كل قوم وضمير رايها لسان سكان الجبال صلبة ثقيلة لكونهم جرحهم كذا كذا والقول
بالتناسب الثاني بين اللفظ ومعانيها بان يكون بينهما تناسب يقتضيه عدم التماثل كقولنا في طباعها والاكثاف في الدلالة بان يكون العلم بهذا التماثل
في نظام المعنى منها كما ذهب اليه عباد ابن سليمان وغيره من اتباعه فلو بعيد لان المناسبات الدلتية بين الشئ والضدين كجاء يحجب العقل واما الربا فيزعم ان شفاك اللفظ
عن الدلالة اصلا فان مقتضى الدلالة ان لا ينفك عنها فغير وارد فانه لو ادب بالاقصا وما ذكرنا ولو ارادوا بالقضاء اكد مقتضى الدلالة من عراض مفارقتهم
وح لا يراد عليه ذكر ثم بعد ذلك لا يخفى عن بعد ومكابرة سمعت عن بعض الشيوخ سمعت من الثقات انه اراد ببعض الشيوخ جدي المولى قطب الملة والدين الشهيد
قدس سره انه ليقية اى لقي بعض الشيوخ رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عتده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كمال فكما سمعت
ويكن ان يرجع الضمير المنسوب الى عباد ابن سليمان وعلى كل تقدير لو لم يرد النقل فربما عباد ابن سليمان نحو تاسيده ويجوز ان يكون
فمنه لمعرفته تلك المناسبات التي وضعت الالفاظ لاجلها لا لاكتفاء بالمناسبة فقط فخرج اللفظ الى الوضع والطريق الان في معرفة الالفاظ مع التماثل
كالنور والدار التماثل فيه بان التواتر غير مقيد للعلم وان لفظ العدد اكثر دورا مع الاختلاف فيه وامثالها صفة لا يفتق ليدكون منها لفظا
للضرورة التماثل في الطريق في المعرفة والاعاد ايضا كقول لا حصى والتخمين في استبعاد العقل في اثبات بكن مع اشترك النقل كقولنا
الجمع المحلى باللام يذلل الاستعداد وهذا المقدار استقرائة وكلما يد هذا الاستثناء لير التفتيش منه لانما الاستثناء لاخراج ما لا يوجب دخولها
مقدمة عما يثبت مسئلة بان يجوز القياس في اللغة بان كان الواضع وضع لفظا معيناً لمناسبة فيحكم لوجوه تلك المناسبات في غير ما يوضع ايجازا في
التعبير فغير مناسب على كونه بعبارة الغيب لشد السارق الموضوع لا فاختصية عن حزن لاشياش تباها عليه للاختلاف فية واما ما ثبت من الواضع
اعتبار قاعدة كذا باعتبار قبوله من لسان في جميع الالفاظ فلا نزاع فيه فانه جاز كقياس ضرر على ضرر في كونه لفظا في جوده شرفه قليلا ومنه لفظا في بركه بالان
قياسا على القياس شرع بجامع ان لا يشاء لفظا لمساواة فاقبل براهيق في اللغة فانها في القياس في اللغة بهذا القياس في ثباته فيبدو واجيب ان القياس بارة

البيان

البيان

ملاحظا بمفهوم عام معين الوضع كوضع ان كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فقلت من قام به الفعل عام بل مرادة لمعنى عام هو ذات قام بها
 الفعل وانصر وغير ذلك ولا يخفى بذلك وان وضع الفاعل ليس بالخاص بحدوث قاسم بفاعل معين واقع في زمان معين كما في هذا
 وامثاله فان وضع الماضى ليس الا ان كل لفظ على زنة فعل في مادة متصرفة فهو محدث حدث مما اشتق منه فمشتق فاعل معين في زمان الماضى ليس
 هناك عام موضوع له بل الحق ان حاصل هذا القسم ان الالفاظ المتعددة الملحوظة بالحقا على كل عام ذلك المعاني وكل من لفظ من الالفاظ الملحوظة بالعام في وقوع
 ليس من المعاني المخصوصة للمعنى فمشتق بالمعنى العام في القسم الاول كلاهما محو فان يخصها وفي هذا القسم كلاهما مستمد وان لم يخلو
 بوجه كلي عام كما ان في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصيصته دون المعاني فانها بما هو متعددة ملحوظة بوجه عام ومنه وضع المركبات فانها وضعت للمعاني كيبنة
 ضمن جنسها بل كل مركب احدهما فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدث قاسم ليس الامر كما ظن البعض ان ليس للمركب وضع عليه ضرورة سقوط وضع
 المفردات بل وضع المفردات كحايته وهذا الرأى فاسد لا سند له بالظهور بالتأمل وقد يكون الوضع عاما لخاص اى لموضع وتسنيد تقدم شره
 كوضع اسما الاشارة والمفردات والموصولات والحروف فان الملحوظة عند الوضع الامر ان اللفظ العام مفهوم الواحد المشار اليه الواحد الغائب المذكور هو المتص
 بالصلة لكن لا يكون ملحوظا لان الوضع له بل ان يحل مرارة لملاحظة الافراد الغير المحصورة فيوضع لها بمفهومها فلا يلزم التجوز فيها عند الاستعمال في
 المخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لهما والاشترک لانهما وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا بالوضع كقوله في المشتك او ضلع كقوله في
 رد على من زعم انها موضوعة لمفاهيم كيبنة ليستعمل في الافراد لا بالافراد والى عدم الاشتراك بين المعاني غير المحصورة وغيرى الى الفاضل المتقاني
 اما الوضع الخاص العام على مطلق نظره هو ان يلاحظ الموضوع العام المتعددة بوجه خاص جزئى وبوضع له اللفظ فلم يوجب بل لا يمكن الاعتناء بهذا النحو
 من الملاحظة والاعلى باميينا في ضابطه القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع بالاحتفاظ به الالفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصيصه ويوضع كل واحد
 من الالفاظ بهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه للمفردات القسامات باعتبار اشتقاقها من حيثية كبرى وجميع فلنصفها مع احكامها
 فصول الفصل الاول وهو اى المفرد مشتق ان وافق اصلا في المعنى بجزءه الاصول التى تبقى في التصريفات ولا يخفى ان اخذ الاصل المتعين لا يخلو
 عن شائبة ورغما ان يرد عليه ما يورد من شتى لا يوجب شائبة بل هو لا بد المشتق من تغيرا في المبدأ الاصل ما بمرحلة فقط او حرف فقط وكل
 منها ما بزيادة او نقصان فهذه اربعة والتركيب اى التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب ثنائى وهذه ستة حاصلة من اخذ التغيير
 بزيادة الحركة من الثلثة الباقية وبتقصان الحركة مع الاخيرين وبزيادة الحرف مع الاخير وحال كون التركيب ثلاثى وهذه اربعة حاصلة
 من اخذ الاول مع اثنين من الباقى وحال كون التركيب رباعى وبزيادة واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها يرقى الى خمسة عشر كما بينا
 والامثلة واضحة وهو اى المشتق مطر وكاسم الفاعل غير ما ندرك تحت ضابطه بكيفية وغير اى غير مطر كالقارورة غير ما لا يندرج تحت ضابطه
 والفرق بينهما ان المعنى الاصل ما داخل في التسمية فكذلك المعنى يوجب فيه المشتق فيطرد او ليس وا خلا فيه بل شرط صحة التسمية بهذا الاسم فقط
 انما يطرد ويولى غير المطر لا يكون مشتقا الا باعتبار الاصل وهو ظاهر فان وجد المشتق منه غير شرطه هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للقارورة المستقرة
 مستقرة شرط صحة اطلاق المشتق صدق صفة المشتق منه عليه لا متناع تحقق الكل لى هو المشتق بدون الجذر الذى هو الاصل هذا ظاهر على اى
 الجذر ولا يصح على ما سيجى بان التركيب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو على حكم الجذر اذنى على المشهور خلافا للمعنى في صفات الباري تعالى عز وجل
 قالوا الباري لله تعالى بدون علمه فامتنعوا البعدى العالم المشتق من غير تحقق اصله الذى هو العلم انما قالوا بهما عن لزوم تدرج القدر بالعلم
 لقيام الصفات او يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتدرج القدر باطل لا ترى ان كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى قالوا لقد كفر

البير يان لمصح لما قبله حقيقة أصبح لما بعده تحقق الثبوت في الجملة المستمرة على هذا التقدير كجواب بانه لا يتحقق بالثبوت في الجملة بل يستمر طر الامر المتشكك
 بين الماضي والحال وهو محتمل معنى الاصل في عالم الفعل في المستقبل فلا نسلم الملازمة وتتمثل بان محتمل الاجمال فاصلا من حقيقة وجوده
 اسسه الاسود معنى الوجود الواقعي حقيقة ومفهوم الابيض في العلم حقيقة فاطلاقه الى الابيض على الذي صار اسود واطلاقه على غير الموضوع لا لا
 له حقيقة اقوال ان العلم لا يبيض في الحال عند صيرورة اسود لا يثاني الاستحواي استحواي الجسم فيما مضى فلا نسلم ان ذلك لا لعدم وجوده في الماضي
 الاطلاق على غير الموضوع لانه اطلق على الذي كان يبيض وفي الحال اسود وانما يلزم ذلك لصدا بالابيض لو كان الاتحواي محتمل في الاتحواي محتمل وليس كذلك
 انضم الى الاطلاق حقيقة التقضية الاتحاد مطلقا في الماضي كان ام في الحال تقدير القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا قالوا الاطلاق اهل اللغة واقع
 على صحة ضاربا من الاصل في الاطلاق الحقيقة وعوض باطباقهم على صحة ضارب غدا والاصل حقيقة فيلزم ان يكون حقيقة في المستقبل لا يتحقق
 انه نقض ما يشكك في لم يثبت منه نقض سيج انضم وكيف ما كان نقض جيب عند بان الاصل انما يكون محتمل لم يرد بالاقوى وبهنا الاجماع قد وقع على
 محارضة للمباشرة في الاستقبال لئلا يستعمل في الماضي فانه مختلف من فافهم قال لمصوب هذا النقض ليقم على ابن سينا قد عرفت ان لم يدع الحقيقة لا
 كلام لتمامه لعل ان لكل في المشتق لمطلق عن التقد وضاربا من قديمه ان صدق المقيد لانه لا يستلزم صدق المطلق لكن حتى يلزم من صدق ضاربا من قديمه
 مطلقا الا ترى ان قولك يزيد ممدوم النظر يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا وهو لم يمدوم اعم ان يكون نفسه او نظيره او ممدوم امان في الوقت فلا يقا
 زيد ممدوم فانه يفهم من غير فانه ممدوم بنفسه فافهم وقالوا اثنا اينا اطلاق المؤمن فثبت لونه وعرفنا لانه فافهم من اجماعه ان الايمان غير حاصل
 في الحال فصح الاطلاق باعتبار الماضي ويعارضنا مشاع اطلاق كافر على رجل مومن لكفر تقدم والايمن في ذلك لزم ان يكون اكابر الصعابة ضد ان الله
 تعالى عليهم الله منهم اكابر المؤمنين بعد الا بتيا عليهم السلام كما في حقيقة العباد بالثبوت وقد يقال في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق المشاع طائر
 لغة والمضارع في فلا يجوز شرعا حفظا للاول المضارع لا يتحقق ان هذا منقلب على اصله لعل فان الملن من سلب الايمان عن النائم شرع
 والحال ان الايمان اعم من ان يكون حاصل في المدة او الخزانة والنائم ايمانه حاصل في خزانته وتحققه ان لنا حالتين حالة مستبعدة لمعلوم حالة
 التقدير عن كمن شأنه وقوته انه سقى الفتنة شاهده بقرن بين غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقاظ بالهوية والايمان اعم من المشاهدة بالفعل
 بالقوة هذا النحو من القوة والنائم مومن لوجه الشق الثاني منه والمضارع عن الاول بكونه في المدة وعن الثاني بكونه في الخزانة بنا على ما تقول من الغلاسة
 ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المذكورة وقت الحائلة الاخرى المسماة عند جميع بالذبول ليقوت عن المدة ويحصل في الخزانة واذ وقت
 هذا فلا يرد ان الكلام في الاطلاقات الذاتية ومبنا على الظاهر ان كان في ظاهر الامر والخزانة والمدة وقته فلسفية بل وقتها جاب شمس الخضر بتجديد الوجود حتى سماء
 الفاعلين التي سميت الحوش فاطلاقا على الماضي مجازا وان المعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي اليق الايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذ لا فارقا
 فان الذي علمنا من اللغة انها تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمباي كسافي الثابتة كذا في المتجددة واليبر عليه لانه قياس في الانية على ان
 مثل عالم وقادر والاك بمعنى الثبوت ولذا يطلق على الباري عز وجل نغ يلزم ان يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا قالوا انما لتلزم مجازية شكك ونحو
 من الاعا نقل سيالة فانها لا يوجد في ان الحاضر فلا يصح اطلاقه على شيء حقيقة ويجا بان المستبر المباشرة العرفية في الحال العرفي لا المباشرة
 في الحال حقيقي الذي هو ان فاصل بين الماضي والمستقبل كما ليق فلا ان يكتب لفران وكشي من مكة الى مدينة ومدا به اى بالحال جزاء من المك
 في المستقبل مستقلة لا يتخللها فصل لعب عزاء كذا او اضا فاعلى انه لا يلزم من ذلك عدم الاشارة مطلقا في جميع اسماء الفاعلين بل فيما تعدى فاعلى
 فقط فالل لعل قاصر عن الوجود فافهم مسئلة لا يتحقق اعم الفاعل على شيء بالفعل قائم لغيره او اياهم ففصل في يجوز اشتقاقه والفعل المبدؤا لغيره فاعلى

صحة واحدة حقيقة قائمة بالفاعل فقط وان المفعول الا يلزم قيام عرض واحد به من عين وانما له نسبة بالعرض الى المفعول هي المضروبة وليست بالضرورة
 صفة حقيقة قائمة بالعرض واحد من عين وانما له نسبة بالعرض الى المفعول هي المضروبة وليست بالضرورة
 ما لم ينم المصدر المجهول ليس صفة حقيقة بل اعتبارية ناشئة عن المصدر المعلوم وبذلك لا ينافي الاشتقاق باعتبار فانه كالمجهول الاشتقاق عن الصفات حقيقة
 كذلك يجوز عن الاعتبارية نعم لو كانت اخر اعمية محضة يصح هذا القول ليس كذا فاذن يمكن ان يكون اسم المفعول مأخوذا من المصدر المجهول وهو قاسم المفعول
 فهو اسم الفاعل سواء قال في الحاشية يمكن اخراجه مفعول بالم اسم فاعله عن تعريف الفاعل ليعتبر من جهة قيامه بدل على انهم يعتبروا اشتقاقه عن المصدر المجهول والفاعل
 قائمة بالمفعول كالاعتبارية بالفاعل لا يظن انهم على راس من اخراج مفعول بالم اسم فاعله عن الفاعل اما على راس من اخرج خلا ولا من حين اخرج الارادة
 بل في الفعل الرابع في حال الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر هذا المعنى في الاول فانهم قالوا انه اسم الله تعالى متكلم ولا كلام له عنهم اجمع
 قولهم بالكلية ان الشئ قد يقوم بآثاره تعالى واللفظ حاشا لا يبرهن القوة المفعول كاسما علم جسم هو في الحقيقة قال مطلع الاسرار الالهية ان اخذوا الخلق من سلبية الكلام
 فليس يبين ان المتكلم عندهم مشتق من الشئ وهو حادث ان الكلام لفادة الشئ عندهم والامارات فالحق بذاته تعالى كمان لمعلم يطلع على مقام التعليم كما لم يعلم ذلك فيكون
 الكلام ان بهما كلاما فظاهرا هو هذا النظم المقصود وقدره على تأليفه الى جميع المخصوص بهذه القدرة لئلا فاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التأليف لا بقوة زائدة
 عليه كما ان تقدر بقوة زائدة فهو الذي يقدر التكليم به وقدره في امران هذه احتمالات باطللة قطعا لدلالة الاجماع القاطع على ان الكلام صفة مستقلة
 غير القدرة والارادة والاسم وجزءه حقيقة غيرية والتكلم عندهم ليس بالاعتصاف بتلك الصفة اما التأليف ليس مطا بقا لتلك الصفة وعلى كل تقدير لا يلزم كلام
 تعالى وان كان كذلك فليس كذلك كماله كونه ثابتا في جميع المخصوص بهذه القدرة لئلا فاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التأليف لا بقوة زائدة
 بانه لا يطلع اسم الفاعل على ما قام به الفصل انكاره ومكابرة قطعا وما قيل قصدا عليه انه يقدر على التكلم بهذا اللفظ فليس هذا الاطلاق باعتبار الكلام انفسى بل باعتبار
 اللفظ مع ان اللفظ قائم بالهواء المجاور لثمة فصح اطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل لغيره فهو اسم اعتباري قيام اللفظ بالهواء المجاور وقته فلسفية
 وعرفت اللغته من على الظاهر ونرى ظاهرا لا يعلم ان الالفاظ قائمة بما فهم على انه لا دليل للفلاسفة على عدم قيام
 الكلام باللسان او الفم ومنهم من يفرق بينهم بالاشراعية يزعمون ان بالحركة يحدث الافلاك اصوات قائمة بها من زعم منهم بالهواء بين الفلكين فخصيص
 صاحب المطارحات عليه اثبت ان الاصوات تقوم بالحجرات وباجسام اخرى غير الهواء والماء وبذلك يحتاج اليه اقلنا التكلم الاعتصاف بالكلام او قلنا التكلم اللفظ على حسب
 الكلام الحقيقي القائم بالنفس فلا يضر قيام الالفاظ بالهواء فانهم المعتزلة قالوا اطلق الخالق المسمى من الخلق وخلق هو مخلوق الغير القائم بذات الخالق
 فقد صحح حال اسم الفاعل مع عدم قيام المبدوء من بهما علم ان مشاغلنا لم يأخذوا القول المعتزلة من مسئلة الكلام والقول في الجواب انه غير محل التراجع لا
 الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدوء قيامه بغيره وذهبنا الى ان غير قائم بالغير بل مجموع الجواهر والاعراض الغير القائمة بشئ ليس سديد لان الفرق
 يحكم فان اوضح اسماء الفاعلين على منطو احداهم الاشتقاقات بجمليته كالتجريد والحداد لم يرو بالاشتقاق الجمل ما كان مخترع من غير ان يكون له اضع
 حتى يبرهن انما ليست جمليته بل واقعة في استعمال ليلغا بل باعتبار اشتقاقه من الجواهر على غير طريقة الاشتقاق من الافعال فان الحدادون يعملون بالحداد
 وطريق الاشتقاق من الفعل من بقصف به ليست من محل النزاع لانها مشتقات من الجواهر لا من الفعل والكلام في مشتقات من الفعل فتدبر فانه وثيق وان
 حملت عبارة الجيب عليه فله وجه غير بعيد والجواب ان الخلق هو الثاني في المخلوق وهو قائم به تعالى فلا نسلم انه لمخلوق فعاود المعتزلة فقالوا ليس المخلوق الثاني
 انه ان قدم التأثير ثم العالم قولنا تأثيره والحال انه لا اثر فالاثر لازم للتأثير وان حدث التأثير احتاج الى تأثير آخر تسلسل لا يحصى على من له اذني فطانية
 انه لو تم بذاته ان لا يكون للتأثير واقعية فلا يكون له باي حجة موثر في الحادث وهو كغيره من الجواهر ان القدرة تعلقا حادثا به الحادث فلتعلق

والكلام المنوية
الذات

نسبة الى ذى القوة وبهذه النسبة الى التأثير والخلق وباعتباره الاشتقاق فيختار الشق الثاني هو حدوث الشق ولا بد من تعلق آخر ذى اعتبارات
والاعتبارات وان كانت محتاجة الى موثر كالحقائيق كما زعم انما لا اعتبار بها لا يحتاج الى موثر وتأثير لكن التسلسل فيها منقطع بتقطع الاعتبارات والاعتبارات
ان التسلسل منقطع بالامور العينية لكنه غير ان اذ التسلسل في جانب لم يبد بهو باطل قطعا اعتبارية كانت او حقيقية وهي لا يقطع بانقطاع الاعتبار
فانه لو قطع لزم عدم العلم لانها على فانهم وحيث ان يقع ان هذا التعلق قد يسم لكونه يعلق بان يوجد له حلول لاجل كونه كذا في العلم بالقدم ولا التسلسل فان
اعيد قيل لم تعلق بهذا الخطا فالاصوب عندي ان يقع لان لم يكن صالحا لان يوجد الا على هذا الوجه قد بدو ضعف مسسالة الاسود ونحوه من المشتقات
بل على ذات ما متعده بالسواد ومثله لاني ان المشتقات يدل على مطلق الذات على خصوصية الذات من كونه جمعا او غيره والا اى وان لم يكن كذلك بل على خصوصية
الذات لما افاد قولنا الاسود جسم لان الذات بين الثبوت لما هو اى الذاتى ذاتى له وجسم على هذا التقدير سواء ايقنا الاسود ولا خلاف فيه وفيه انه انما يكون
الذاتى اى شيئا بوجه او وحظ الكل مقصدا وهو مسمى بهذا الاسود لم يتولد مما ليس شئ وتاثيره بهذا قال في الحاشية ولا يعبد ان يقرر كذا لو كان خصوص
الجسم اختلفا في الاسود وكان حمله عليه في مرتبة تفصيل غير مفيد لكن لا يخرج عن نوع شبهة فان الجسم ان يصفى بطلان الا لازم بنوع لا يخرج عن منع الملائمة ان
الكل مجمل ومن منع بطلان اللازم ان لو خلا ففصل بعض متحقق وهو المولى لجلال الدين الدواني رحمه الله تعالى على انه لا يدل مشتق على الذات اصلا
لانما لا لا مانا فانما نعلم ثمره ان ليس فهو ما لا يلبس عنه لسياده وسيد فنفى الجسم اسود الجسم له السواد ان جسم سياد لا انه جسم له السواد حتى لا يخطا في فهم
مفهومه وعادة في الجمل لا لا يفر عنه ذات السواد فانه لا يفهم اصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات السواد لانه عينه هذا المعنى البسيط لفر وان
الجسم وهو يصدق عليه من قاع ضيا لكونه متعلقا به علاقة متفوضيته بها بنسب جوده اليه ليقول انه هو وفرد اخر ليقول انه عليه صدق ذاتا فانه تمام
حقيقته فان السواد هو بنفسه الفرق بينهما بالاطلاق التقييد وهو الذى قال هذا المحقق اذا اخذ من المفهوم لا يشترط شئ كان فيه لم اسود وعرضيا واذا اخذ
لا شئ كان عرضيا وعين السواد اذا اخذ لشئ لم يخل كان الثوب الاسود ومقتوده انه على هذا التقدير يحصل المتيقن اما ان يكون عين لم يخل وتجو كونه
وقد عرفت ان اتحاد الاثنين بالشيء متساو وكيف يتصور ان هذا المحقق هذا تقرير كلامه حتى لو توافق مرامهم انه دعوى نظرية في تعاقب السواد والاعلم فلا يسمع
غير دليل واما انه معنى بسيط فسلم لكن لم لا يجوز ان يكون اجمال هذا المركب اى ذات السواد لا بد فيه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات السواد ان ارا
هذا المتفصل فسلم والاعلم منه المطلوب وان اراد جباله فمفهوم غير منفصل بل هذا المتيقن البسيط الذى اراه اجماله لا غير فقال لم يعد وهو شبهة في المشتقات
محمولات وهي ذات من حيث اى اى لها وجودات رابطة استحالة مع الموقوفات فلما جازى الى ذات في مفهومها وان كان المفهوم له السواد كما انه تجدد
مع الذات الى تقديره اذ لا يتصور الجسم الموضوع بل ان السواد الذات لم يقد الى تعبيره ولم يكن مفهوم الموضوع في السواد في التعبير الى ذات الذات لاجل
تعبيرها بالتعبير لا غير بخلاف المبادئ فان وجوداتها ليست جودات رابطة بنا على ان الفرق بينهما ان الذات اى المشتقات لا يشترط شئ صحيح
لان يتصور لغيره لان فيه ما من الابهام الثانية اى المبادئ لا يشترط شئ فهي متحصلة بالذات وموجودة لوجودها لموضوع فلا يصلح لان يتصور لغيره
وهو اذ تقرير كانه فافهم وفيه ان كون وجودات رابطة لا يستلزم ان يكون ما بينهما سببا لاجل يجوز ان يكون مركبة ويكون وجوداتها رابطة ثم ان قال
لا حاجة الى الذات من منظور فان نعم التعلق عليه اذ لم يقد الى ذات لاجل لا لا يمكن محتمة بدونه بل انما في المشتقات وجاز في الواقع
لكم مركبات من الذات واهتد بهل هذا الكلام يقال يكفي للمحل علم زيد مفهوم المناطق فلا يحتاج الى اخذ الجوانب في الانسان ثم هذا تقرير اعتبارية
التي ادعاها من الفرق لا يشترط شئ وبشرط لا غير لاجل من كون وجودات رابطة ثالثة يجوز ان يكون معها في المشتقات رابطة وجوداتها رابطة لكن المبادئ لا
لها بالذات حقيقة وجوداتها غير رابطة ويكون قيامها بالموضوع شرط للمحل فافهم ثم قال ان اسماء الزمان والكان والالة تدل على ذوات محتمة

تفسير واقعت مراتب الاحاد لا يعبر بالتركيب من اثار كثيرة فكذا نذكر ان لا يصح ان يحمل التركيب من اللفاظ فوق ثلثة اسما واحدا كجملك ولا ما به
 اليبس بل يلقى لوضع ولو كان كما في المركبات سواء جعل اسما واحدا او لا فندرج ايضا في ترتيب تسليم لزوم ان يكون موضع بطلانه ولا يضر الافادة او يجوز التعبير بالافعال
 الطارئة ولا بأس بقيل اكثر للثمة مجاز وايضا اجواب بالتحقق فانه يقع لو تم اليبس كان بعض الالفاظ موضوعا لمعان غير متناهيته اذ لو لا كان بعض المتناهي
 بانه المتناهي منه يتبع الياس في الغيرة المتناهي خاليا قال في استحاشية وافا ريسا لانه ما جى الملا نقضه فغاية ما الزم الاشتراك الملا لئلا لا الاشتراك في غير المتناهي
 بالفعل وهو المستحيل في الحقيقة انه يتلخص اصل اليبس فانه يمكن ان يقع لا يلزم الاشتراك بالفعل ويجوز ان يكون الوضع لا تقنيا فينتزع الوضع عند الحاجة لفظا
 ويضع لفظه فكذا لا يخرج تعقل ما زاد على وتره بالالفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الالفاظ القوة فتدبره وتساوي على وقوع الاشتراك بل وجوب
 بانه لو لم يكن الاشتراك واقعا لكان الوجود متواطيا بين الواجب المسمى فيلزم كون الواحد بالتحقيق هو الموجود واجبا ومحملا ههنا واجواب الاختلاف بالوجوب
 والامكان لا يوجب التواطى كالمعلم والمعلم فانها متواطيان من الواجب المحل قال في موضع ومما يلاحظ في هذا ولا ينبغي ان يفتى في كبح قوله للاختلاف بالوجوب لانه كما
 اصل بل يفتى في زيادة انقض نقطه وكل ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات مفهوم الموجود وجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضا
 ويمكن في ذاته لكان الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف اخر فالوجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل وجب وان غير
 من الذوات ومن ههنا اى من اصل ان المقصود من الجواب الاول انقض علمه من قبل عليه ان يستدل ان يقول كلاس في نفس هذه الحقيقة اى
 حقيقة الموجود لا في الحقيقة المقيدة بغيرها فانه من حيث جى اما وجبه او كلفه ولا يصح الاجتماع في الاختلاف بالوجوب والامكان بغير التواطى وهذا
 الحقيقة واعلم ان مناط كلام القائل انه فهم اصل الجواب ان غاية ما يلزم هو لو طلى الموجود بين الواجب المحل اختلاف افراده بالوجوب والامكان واجبا
 فافرد عليه ليل يلزم ان يكون نفس هذا المفهوم واجبا ويمكن اذ الوجود في الواجب وجب وفي الممكن يمكن ان يرجع كلامه الى جواب المصوح فيترفع ايراد
 هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام ان يستدل ما ان يرفى نفس هذا المفهوم اى الوجود والموجود والاضطر على ان يريده ما به لشيء يصير واقعا صالحا لانتزاع
 هذا المفهوم ومطابقا لحقيقة اراد الثاني وجى كلامه على قول الشيخ الاشعري من عينيه سائر الذوات كما هو الحق في التوجيه للجواب اصلا اذ يحصل له لو كان
 الموجود غير متميز بل متواطيا يلزم ان يكون الذوات كلها متواطئة بالمية لان الذوات اذ هي غير متميزة ان يكون حقيقة الواجب المحل واحدا في جميع الالفاظ ولا ينفق
 ولا يتوجه اصل انه لا توجيه لليبس فانه لا يلزم كون حقيقة واحدة وجبه وممكنه كما لا يخفى على وجى كبريته وكذا لو جى على راي اشائين من الغلا سفة
 من عينيه في الواجب لبارى والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعد غير توجيه عليه انه انما يلزم مطلوب لم لو ثبت وضع لفظ الوجود والموجود والمفهوم
 في اللغة والا لا يفيد وان جى كلامه على انه يجب في التكميل من الزيادة في الكل وان كان هذا المعنى فاسدا في نفسه حجتهم جواب المصوح فانه يمكن ان لا
 وجب مقتضا لاثنا عشر اجابة في الباري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف ويمكن بالنظر الى الذوات الممكنة وان الاول ليعين جواب المطاير كما قرنا
 لكن الوجوب بالوجوب بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه امر اعتبارى لا وجود له حتى يجب او يمكن انما لا يثبت للغير فيجب بالنظر اليه و
 يمكن كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام اننا فنون الاشتراك قالوا لو وضعت الالفاظ مشتركة لكانت المقصود من الوضع وبما يتبين للمراد فانه لا يفهم منه غنى الالفاظ
 شيئا اصلا فان قلت ما ليعنون لوجود الالفاظ المشتركة قال وما لظن به فذلك ان الالفاظ الذي يظن بها الاشتراك فاما مجاز موضع لواحد فقط او توسط
 موضع للآخر المشترك بين المعاني قلنا لا اسلم احتمال الاشتراك بالمعنى بل يعرف المراد الاخر من فلا يخل بالتفهم ووسلم الاختلاف بالتفهم كما عند عدم اقرنية
 فلا نسلم ان المقصود من الوضع التفهيم كيف لا قد يكون العرض من اطلاق اللفظ الاسهام كقول خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الى كبر الصدق في يوم الجمعة
 سأل رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ماله ركب يهديني لسبيل فانهم والاراد يهديني بسبيل الله واوسم في انه قبل يهديني طريق السهر وكان الاسهام هو المقصود

ن كان الوجود في الواجب المحل
 ان لا ينفق
 ان لا ينفق

لما لا ينبغي ان لا يتحقق فيه من قال بعموم كاشا فحيثما يرد والمعميار فلا يضر التفسير المقصود فان المقصود من تخصيصها لا تخصيص احد بها ولا يضر في حقها
 على من قال بوضع البشر فان الخلل بالمقصد لا خلف فيه فان اكثر افعال البشر لا يترتب عليها امر اخص منها وهو اعيان البشر السبل لا يشترك
 عالمها كما يفيض الخلف مع الحمل بوجهه لاخر سلسلة بل وقع المشرك في القرآن اختلف في فعل لا قيل نعم وقيل بل في قوله في الحديث اختلف في ان يفيض والاصح ان لا يفيض
 في القرآن بل في الحديث ان يفيض لقوله تعالى تلتايموه ووالله اعلم بحقيق من العظم وقوله تعالى والليل اذا مسك في محسن لا قيل واورد قوله وصلى الله عليه وسلم وعمر
 الصلوة ايام اقربك رواه الترمذي المتكبرون قالوا ان وقع المشرك في القرآن بين افعال الكلام بلا فائدة وهو محمل بالبلاغة لان المنفرد عن المشرك ان البذل
 يحبه الرب من المشرك مع البيان محقق عنه من المشرك بل من وعلمه هذا لا يرد ما اوردنا من ان لا يفتقر الى على التفسير المشهور بان البيان على كونه
 المشرك مشتملا على جودان يحصل البيان من مجموع لاس من واحد حتى يكون الاخر طولا وغير المبين غير مصيد لتفصيل فلا يقع التبع قلنا يستلزم الشرح الاول
 ولا نسلم للملازمة بل الجاهل ولا نعلم التفسير من البلاغة فلا يكون بلا فائدة وايضا بما لم يكن بهذا لفظ ويغير معنى في المشرك المقرون بالبيان فلا يكون
 تطويلا بل هو مبين طريقا الى الاتمام وايضا قد يكون القرينة لتعيين المراد والقرينة فلا طول في اللفظ وتحتا اي لا يفتقر الثاني ولا نسلم انه غير مفيد اذ لا
 يلزم ان يكون الفائدة الاتمام بل هناك فوائد اخرى يحصل من غير مبين كيف وفيه المبين يفيد الزايم الى كل قد حسب محسن الاستعداد والافعال
 فينبال اشواب وقد انقضى الاجمال في حكمه اكل الافادة انحصاريات كاسماء الاجناس فانه لا يقصد منها افادة خصوصية وحسب ما هي للمشرك عموم
 فيه ففتح المام العام الوصفية والامام محمد بن الرزي من اشرافية واشيخ ابو الحسن الكرخي منا والبصري وابو علي الجبائي وابو باسحق التميمي من اهل
 دجوز الامان الشافعية والماالك والشافعية وابو بكر الشافعية قالوا في من اشرافية وعبد الجبار المعصومي عوم في معنوياته الغير المتفاداة قيل في شرح المنهاج
 نص عليه شافعية في الامم بل من اشرافية واليا قال في وجوب اكل الاتمام في فعل على الواحد ومن المانعين من جود في التفتيش والجمع وايضا
 انهم من جود في التفتيش دون الاتمام واشاره اشيخ الهام في البداية لو علمت الامم مولاك ورمال اعلون واهلوتون ولفظ المولى مشرك اشيا كمنش
 لان المشرك في التفتيش لم وكل اختلافاته انما هو في الكل العروى المافروى بمعنى انه لكل على كواحد واحد مطابقة بحيث يكون كل واحد واحد مطا
 لكله الذات معنى يكون اكل الفاكدين وقيل كل عمل انما هو في وجوبه من حيث المجموع فلهذا لم يرد توجبه اكل الى الواحد منها فان المشرك
 محذوف كعام في افادة اكل الكثرة لان هذا الكثرة محتاج احتياق وبها تمانها والعام مفيد اكل على المجموع فكذا المشرك وبذا وجه لان العام العروى
 اكل على كل واحد واحد اكل المجموع ويتضح لك ان هذا قد اختلف في ان لا يستعمل عظم مجوزية فقال العراقي وابن كالح ان اكله لا يفتقر
 كان لواءه ثم شتم شتم في اثنين بل من اشرافية والعلف وعليه الامام حجة الاسلام محمد بن الغزالي انه شافعية في المجموع من حيث هو المجموع كان مجاز التنا
 عدم الجواز او لا على ما قول في مزج اي حين الاستعمال في اثنين توجه الذين في ان واحد الى اثنين المحاولين تفصيلا اذ مقتضى هو الوضع
 والاستعمال موجودان فيهما ولا يلزم لاحد هاهنا الاخر توجه الذين في ان واحد لهما محال وبها فيروا في من اجازة فيكون هناك مرجع من
 خارج لكثرة الممارسة باحد او نحو ما على انه لم يفرق بين على احتمالة توجه الذين الى اثنين وليس ضروريا ان يفرق بينهما واستدل على وقوعه لوجود
 احده فان المبادى فيه لا يخطم ترسيه مفسدة فيهم ثم مقتضى منها في ان آخر الى المطم فثبت ان المتبادر اذ اذ احداهما عينيا ويشهد به لا
 اصح الشائع فانه اذا اطلق لفظ مشرك في نظر الذين الى غير ان ايها المراد ومنه مكابرة فتوهم قصد احداهما استعمالا لغيره والامام يابا فاعلم
 بظهوره في كل محكم باطل بل الاصح الاستعمال فيهما ولو تاد الاستعداد منظره من ههنا لان صحة تقريره عند الشريعة انه اما موضع لكل مع الاخر او بدون
 الاخر وكل مطلقا والادل باطل والاصح الاستعمال في احدهما حقيقة وعلى نشا في المطلوب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو لوجهه وتخصيصه

الشافعية

الشافعية

ان اشرافية في التفتيش دون الاتمام
 واشيخ الهام في البداية لو علمت الامم مولاك ورمال اعلون واهلوتون ولفظ المولى مشرك اشيا كمنش

الشافعية

وهو يتألف من وضعه وتخصيصه لاخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط القول في كل منهما بل لا بد من تخصيصه بهذا ان اللفظ له لا يغيره معنى بل هو التام في
 اللفظ لا في المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالكاف وقد ذكرنا الاستعمال في معنى له لكونه الاسبق بهتة وضعه له ويلزم من استعماله لذلك الوضع ان
 فقط كما بينه المصنفون التام في معنى هذا علم ان دفع قول الصحيحين للمعنى حقيقة انه وضع لكل مطلقا اي من غير ان يكون معناه اولا فاذ اقصى كل
 كان الاستعمال فيما وضعه لا يشترط ان يكون حقيقة وذلك لان اللفظ لا يقع في الحقيقة بل يجب للاستعمال انما هو في الواقع اللفظ ولم يسم هذا المعنى
 حقيقة ومن شرط عدم الجمع فلو استعمل فيها كان خطأ ولا حقيقة ولا مجازا وان دفع ايضا ما اورد في شرح الشرح انه لو تباين واحد بها كان متواطيا لا مشتركا وذلك
 لانه ليس بتباين المفهوم المراد والاشكال اما بل تباين كل به لا بان يكون بلاما واذ كان ذلك فانه وان دفع ايضا ما قيل في شرح المصنف ان اللفظ كان لو احاد وان فاذ
 اريد لكل كان كل جزءا لما اتسم فيه فيكون مجازا كيف لا واللفظ الواحد وادعية وادعية لان هو مع غيره وذلك لان الكلام في اداة كمن يشي يكون
 كل مناهج الحكم والا بالذات لا لكل بما هو الكمال حتى يكون كل جزءا المراد يكون مجازا لا حقيقة لانه كل من قبل اللفظ لا يكون على المعنى انما هو اذا كان الحكم
 يكون لا اسم على مجردة ويكون بحيث يتفق بها وانما هو علة هذا قال الشيخ ابن الهمام في العموم في ان معنى انه يراو كما برسته لانه لا يسمي شيئا لانهم
 اذا اورد عليه الكفر بعد ولا يفي انه ليس ح من عموم المشترك في شئ بل اداة من حجازة والحق تحت المعنى فيقولون انما هو من حيث اللفظ لا من حيث المعنى
 قالوا قال الله تعالى في الممران المتأخر به من في السموات ومن في الارض والنجوم والشمس والقمر والكواكب والانس والجن والحيوان والنبات والارض والسموات
 على الارض ومن غيرهم وغيره وعبارة المصنف القهري وقدره من لفظ ليس بالاشياء كلها وانما هو قال الله تعالى ان الله لا يشاء ان يكون على شئ من
 من المصنف ومن الملائكة استغفار وقدره ايضا من لفظ يصلون لانه استدل الله تعالى الى الملائكة واجواب عن الاول ان السجود حقيقة غاية المصنف
 ومبني الانسان تحقيق بوضع اللفظ لا حقيقة المصنف في ذي السجود الممران في قوله الانسان فيكون وضع اللفظ بهتة بل لا نقاش تحت ملكه لا يرد في التام ان
 السجود القهري شمل لكل اي كل الناس فلا وجه تخصيص كثير من الناس ان اريد السجود الاختياري فلهذا لما في في غيره فلا يمنع الاستاد ووجه دفع ظاهر على
 ان لما ان نقول ريد القهري شمل لكل الناس ولا تخصيص معناه انما هو ان يكون من اللبيان والاشياء وانما هو على اعتداله بغيره وهم الناس كلهم لكونهم
 للاستغفار واجواب عن الثاني ان الصلوة وعقودها لا تقتضي بطلان الشك في حقيقة هذا الاعتدال فلهذا لما في في غيره فلا يمنع الاستاد ووجه دفع ظاهر على
 فانه ايضا نوع اعتداله بطلان الشك وانما كانت موضوعة للاعتدال فلهذا لما في في غيره فلا يمنع الاستاد ووجه دفع ظاهر على
 يعملون غيرهم فلهذا لما في في غيره فلا يمنع الاستاد ووجه دفع ظاهر على
 بحيث لا يمكن تعيين المراد اصله فعل ولا يجردان به بل بالاجمال مطلقا احتفاء المراد على ما هو مصلح الشافعية ومن لا حاجة الى التقييد بالاعتدال الشافعية ومن
 فيعمل عندهم على الكمال فليس بمثل وان اذنت به قرينة الاعمال بالواحد من قبل عليه اتفاقا او لواحد غير معين فعمل او لا فشرع في كماله عند المخرج وعند المانع
 بمكان الاتفاق لا اعتداله ونظامه واما عند فهم فلو جرد قرينة به قرينة صادقة عن الكل فافترت به قرينة الاتفاق لا الاعتدال لا لبعضهم على الباقي ان كان واحدا
 بالاتفاق لوجود القرينة والامام وان لم يكن الباقي واحدا لم يخل الا عند المخرج فعمل على الباقي الا من واحد والمانع فعمل على المخرج الحاج اتفاقا وهو
 ظاهرا فان تساوت المجازات بقي الاجمال وهو بطريق التام لا حقيقة بل حقيقة فيا وضع له في المصطلح انما هو في مطلق به يكون القاطب
 لفظ القاطب المستعمل في القاطب القهري بمسما بالكل مجازا ان كان فيا وضع له في المصطلح انما هو في مطلق به يكون القاطب
 عامة ان كان الواضع واحدا لم يخل القاطب القهري بمسما بالكل مجازا ان كان فيا وضع له في المصطلح انما هو في مطلق به يكون القاطب
 القهري قيل وباشتمالها على كفاية التحريم الى الخصائص المشتركة في اداة خروج معين عن الحقيقة لفعل حقيقة احوال يستكشف كلما انشأ الله تعالى

والا فاذ اقصى كل

لانه ليس بتباين المفهوم المراد والاشكال اما بل تباين كل به لا بان يكون بلاما واذ كان ذلك فانه وان دفع ايضا ما قيل في شرح المصنف ان اللفظ كان لو احاد وان فاذ

ان لما ان نقول ريد القهري شمل لكل الناس ولا تخصيص معناه انما هو ان يكون من اللبيان والاشياء وانما هو على اعتداله بغيره وهم الناس كلهم لكونهم

فانه ايضا نوع اعتداله بطلان الشك وانما كانت موضوعة للاعتدال فلهذا لما في في غيره فلا يمنع الاستاد ووجه دفع ظاهر على

يعملون غيرهم فلهذا لما في في غيره فلا يمنع الاستاد ووجه دفع ظاهر على

بحيث لا يمكن تعيين المراد اصله فعل ولا يجردان به بل بالاجمال مطلقا احتفاء المراد على ما هو مصلح الشافعية ومن لا حاجة الى التقييد بالاعتدال الشافعية ومن

من تمام حقيقة انحراف قول وقد يكون بالتعريف في المعنى المتوسل لما استعمل انصاف انما هو بالنسبة عليه وعلى المصطلحات والمسلمة على المصطلحات
تحقيقه انما هو تعالى وعرفه فاعلم ان كون الموضع واصطلاح التماسك عرفا خاصا غير الشرح ويسمى اصطلاحية ايضا كالمعنى والمحقق حقيقة شريفة كان الموضع
واصطلاح التماسك شريفا كالصلوة والمجازي كونه مستعمل في غير الموضع له علاقة وان كان من غير علاقة كان خطأ وبه خمسة وعشرون لو عالم في
ما يتحقق قدس سره لا محذور سببية ولا سببية الكيفية المجردة ويشترط فيها ان يكون لكل اسم علمية وتقتضي بانحاء البحر الملمز وميتة اللازمة الاطلاق
التعريفية العموم انحصار السامية المحلية المجردة الكون فيه الاول اليه لا لغيره الا ان السببية التفضيلية عموم النكوة في حيز الانجازات استعمال المصطلح بالاسم في
المعنى الذي يمتنع حذف المضاف الذي يعرف مطلقا الزيادة ثم ان في النكوة العامة في الاشياء لا يتحقق علاقة فائرة للتشبيه وكذا في المصطلح
في العمل الذي يمتنع تشبيهه لغو والمبهم بانواع المعين واتسام استحقاق الزيادة في المصطلحات المجاز اللغوية في شئ وقيل انما عشرة كما في المصطلح السببية وبه
اربعة انواع الفاعلية والملازمة والصورية والغائية المشابهة معنوية كانت او صورية المضاد والكيفية الجزئية الاستعداد والكون فيه
المجاورة الزيادة التضمن التعلق اسما بين المصدر واسم المفعول ولغوه العلة فيصير اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعلمه اطلاق
المصدر على اسم الفاعل وعلمه اطلاقه على اسم المفعول وعلمه كذلك في بعض شروح المنهج وفيما يظهر ان علاقة الكون فيه ساقطة عن اكثر نسخ العمل
احتمال على ما بين قول في الموضع خمسة المشاكلة المشابهة والكون فيه الاول اليه والمجاورة وقيل في البديع اربعة وهي الاخيرة وهذا كله روال
الاجمال ولا تافه كما هو شأنها في الاثنين المشابهة والمجاورة وبذلك قال علماء البيان المجاز استعارة ومجاز من سلكه المختار انه لا يشترط في

انما هي السببية

استعمل في المصطلحات

انما هي

انما هي

انحرافات لانواع المجازات بسبب العلاقات خلافا لثبوت تعليلها اي وان شرط توقف بل العربية في التجوز على التعلق في كل من حيث هو وهم لا يتوقفون
عليه بل يستعملون مجازات متعددة في جميع باعياهم وبعدون خراع المجاز فضلا ولذا لم يردوا المجازات تدوينهم احتياقا ولو كان جزئيات المجازات فاعلمية
لقد تقرر انما هو متعلق على المختار انه لو كان المجازات فاعلمية في التجوز الى العلم بالعلامات بين المعاني في حقيقة المجازية اذا السماع كان في الاستعمال والثاني بالمر
لانا لا نقدر ان نخرج منها وقطعا وقيل ان المصطلح على اعتبار الواضع الى العلم بالعلاقة كما لا نقدر المتجوز فان ايدانه لو كان تقريبا لما اقتصر الواضع الى العلم بالعلاقة
فالملامزة عنصرية فانه انما يستعمل في التبيين الاسم من حيث الاسم وان لا نقدر التجوز في الملازمة سلبية وبطلان الانتم حمانه غير مفقود عند الفاعل
بمعنى الجزئيات هذا المختار الشرح الثاني من شقين والتجوز محتاج الى العلم بالقرينة بالضرورة الاستقرائية والمنع كحكمة الشاركون بسبع الجزئيات
قالوا ولا يلزم يجب التعلق في استعمال المجاز بل استعمال العلامة فيصير المجازات فيها وكبرت العلاقة ويصير المجازات بطول غير اللسان ايضا المشاكلة في الطول
والأول بالبن والآخر كوجود سببية وسببية فلنا الملازمة منقولة فيصير اذا لم يمنع مانع وانما لم يمنع مانع في تمامية اقتضاه فالتعلق مانع لا يقتضيه
ح في استعمال العلاقة من غير حاجة الى السماع ولعل في ذلك لما نعلم المنع للبعد عن اطلع حبه بحيث لا يتصل اليه الذهن فتدبر وقد سجد بان لا
من عدم وجوب استعانة العلاقة بل لا يتكون السببية من غير اهلها متعلق انما هو عليه المانع بان لا خلاف لاحد في عدم دخول السببية
انما الخلاف في كفاية العلاقة او اعتبار التعلق معناه فمدقوا لينا لو لم يجب التعلق في استعمال المجاز كان الاستعمال في غيرهم قريبا سلبية اللغة انما
كجامع مشترك للمعاني والاسماء وان لم يكن لجامع كك كان اختراعا وجامعا في القياس في اللغة ولا اختراع باطلان فلا بد من استعمال قلنا لا اسم الاختراع اذا
لم يكن لجامع مشترك للمعاني والاسماء لو لم يعلم الموضع لكان المصطلح وضع له احوال المصطلحات المذكورة علماء كليا بالاستعداد وبها قد علم الموضع المصطلح
فلا اختراع اقول مطالبها ما اجاب انما يلزم الاختراع لو لم يعلم الموضع على انما يجاز وعلمه لا يمتنع القرينة عن رادة الموضع والموضوع الى
الملازم المتعلق به كن ههنا الدلالة بالعقل والاتصال القرينة مع الاختراع وعلمه هذا لا يتصل الى عقل اصلا في الجزئيات ولا في الكليات وقد تقرر

انما هي

أبو قحورس فعل هذا مع الإجماع قال في إجماعه ذلك أن القول أن الدلالة العقلية كلفن لفظية والقرنية لفظية لكن لا بد لصحة التركيب من أن نأخذ
 فلا بد من إسهام والابجزة منهم لاستعمال حتى يكون ههنا على قولهم وبما هو الوضع النحوي وح لخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين على نصف
 كما ذكر في الفكرة لما علم من الترتيب أن المجاز غير مستعمل في الموضوع له وههنا أثبت الوضع فيه فيتم من مناقضته إرادان نزيل هذا التوهم فقال لو وضع قد
 يعين اللفظ للفظ والدلالة على نفسه أي نفس اللفظ من غير حاجة إلى ضميمة أو بغير التبعين بحيث لا يفتقر بعد معرفة هذا التبعين في الدلالة إلى امرز اللفظ
 شخصيا كان أو لوعيا وظل هذا ليس المجاز وضع فانه لم يعين بأمر أو معناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرنية وقد تفسر بالتبعين مطلقا ولو لم يسمي
 قيل على هذا فبما وضع الدلالة على متعلق الموضوع لا بالقرنية وإنما يدل على الأول حرف أي وضع الحرف وحجوه كما يحتاج منه فعمل معناه إلى متعلق
 اذ لا بد فيه من ذكر المتعلق فلم يكن والا بنصفه فخرج جوابه أنه فرق بين أن يكون له متعلق شمس الدلالة كما في المجاز فان اللفظ والقرنية معا والآن على
 المجازي من كونه مطلقا للدلالة كما في الحرف فان الدلالة في نفس الحرف وذلك المتعلق شرط خارج فافهم والظاهر في جواب أن الفرق بين أن يحتاج إلى الضميمة
 لا بل مقولية المستند فلهذا في الحرف فانهما يكون فيه تابعة لمعقولية المتعلق سواء عبر عنه بلفظ أو لا وبين أن لا يكون شرط النفس المعقولية بل كما يحتاج
 في معقولية من اللفظ وشرط فيما كما في المجاز فان معناه وان يحس كونه معقولا لكن معقولية من اللفظ ليس إلا إذا لم يشر قرنية فانه مستلزم للمجاز
 بها يستدل على المجازية منها صدق في اللفظ الحقيقي عن المجازية كقولك لتبليد ليس بمجاز علم أن المجاز مجاز فيه وعلمه عدم صدق في معنى الحقيقة
 دليل على حقيقة تخلص بفتح اللين ليس بلسان فالإنسان حقيقة فيه وبشكل المستعمل في الجواب واللام فانه لا يصح لفظه في البحر أو اللامزم ولا حقيقة
 اعلم أن عدم صحة لفظ المعنى الحقيقة أما حقيقة ومنه متعلق في الجواب واللام لفظ المعنى المجازية هو الجواب واللام لعدم صحة اللفظ لا يكون اشكالاً فالأول
 ابن يقال المستعمل في كل اللامزم لا يصح لفظه الحقيقة هو الجواب واللام ثم انه بل يرد على أمارة المجاز فيقول لا لا تتاح في انتفاء أمارة الشيء مع وجوده كما يكون
 خاصة غير شاملة وليقرب عليه لفظ أن هذا الخاصة شاملة لانهم قالوا في انتفاء أمارة الحقيقة وليس يصلح لانه كان شاملاً لما لا فاذن هذا السؤال يرد فافهم
 قيل لا اشكال فان سلب المعنى الموضوع له يوجد أو اللامزم من المستعمل فيه بالكل والملازم والمصحح باعتبار كل المتعارف لكنه يصح باعتبار كل حقيقة الأولى فانه
 ليس لكل نفس الجوز ولا الملازم لنفس اللامزم والملازم بصحة اللفظ وعدمها صحة وعدمها باعتبار كل الأول فانه اذا صح اللفظ باعتبار كل الأول علم انه متاخر
 للموضوع عدم المجازية والابصيرة حقيقة القول بل فيه شك فان هذا على كل المجاز ولا يمكن اخذ النفي هنا كذا باعتبار كل التبعين على نفسه حتى يكون المحل أن صحة
 لفظ المحل الأولى من الحقيقة والمستعمل فيه لوجوب المجازية والآلة أن كان المعنى بهذا المعنى المستعمل في الحقيقة يلزم أن يكون قولك لزيد من مجاز أي طلاق القول
 على زيدان يرد منه كذا أمارة زيد فاخبر بقوله كذا ليدل على أن يكون اطلاق مجازاً لانه يصح اللفظ هنا كذا باعتبار كل الحقيقة فان زيد ليس نفس المحل
 فيلزم كونه مجازاً وهو باطل فان اطلاق الكلي على فرد حقيقة هذا ولم يرد انه لو كان المعنى المحل حقيقة لكان زيد يموان مجازاً لانه يصح اللفظ هنا
 باعتبار كل الحقيقة حتى يرد عليه ان المعنى في المسئلة صدق لفظ المعنى الحقيقة عن المستعمل فيه وههنا لا يصح لفظ المجازية عن المجازية بل يرد عن زيد
 حتى يكون بل كما يصح لفظ المجازية عن زيد وبهذا لا يلزم المجازية فان هذا اللفظ خارج عن المسئلة فتدبر فخر في هذا المار تارة بان سلب بعض المعاني
 الحقيقة لا يفيد مجازية المستعمل فيه لان اشتراك المستعمل في احد معانيه حقيقة فيه ويصح سلبه في الوجود مع ان يرد سلبه في كل حقيقة لفظية رادة على سلب
 الكل وهو ايضا غير صحيح وكل سلب الكل سلب كل المعاني الحقيقة فيوقف على مجازية المعنى المجازية فاما ثبات المجازية على سلب كل معاني
 فلم يصح ان كان واقف في الجواب التوقف أي توقف سلب الكل على مجازية المجازية محرم بل سلب الكل مستلزم للمجازية أي المجازية فلما صدرة فاقول
 فيه التردد في المجازية اى مجازية المجازية بوجوب التردد في سلب الكل لا نهتمل ان يكون هذا العمل فيه اية حقيقة ولا يصح سلبه عن نفسه والشر

في معنى الدلالة

من غير قات

عسى ونعم لانها عينتان لاخبار ولم يستعمل في قط بل في الانشاء فقط هذا ايضا مجرد وعوى لم يقيم عليه دليل ولنا المبهمات على راسي وهو راسي من جعلها موضع
 المفهوم كل شيء عمل في الجزيئات والاشياء ان احيى احد لا يصلح حجة لا سيما راسي شبيهة بحجة العقلية على بطلانه واما الاستدلال على المطلوب بالبركات فيجوز
 الحرج على سائر وشبهه لا دليل فانها مجازات ولم يستعمل فيه التركيبة معانيها الحقيقية قط فخرج من التلويح فانه في المعنويات وهذا مجاز في الهيئة
 التركيبة ولا يجوز في شراب وفي المنة فما مستعملان في معانيهما الحقيقية ايضا وقيل عليه انه مشترك انما التلويح علينا وعليهم لا انتفاء بمعنى محقق موضع بل لا يلفظ
 ولا بد منه انما التلويح في كونه مستعملا فيه ولا فوهم فاسد لان الواجب للمجاز مكرمية المعنى وان كان موهوما في غير تحقق في نفس الامر وبهي راسي العلوية متحققة فانه
 اسي المعنى في الواقع فليس الواجب كذا وب ومن هنا يخرج الجواب بوجه اخر عن الدليل فانه يجوز ان يكون لما حقيقة يتحملها الكذب والهزل والتناقل
 فانه وما قيل في التجربة انه مشترك الزمان لا يتصور انهما معا اتفاقا على ان المركب لم يوضع شخصه والكلام فيه فتح ان الكلام الى ان المجاز لا بد منه من الموضع
 شخصه وان يجب استعماله في ام لا فية كلام فانه لا خصوصية للموضع الشخص الذي امره استدلوا بالرحمن وحسي مع انها موضوعا بالموضع النوعي بل يخرج من
 البحث المشتقات والافعال للمزبون قالوا ولم يستعمل المجاز حقيقة فانه في قاعدة الوضع وهي قاعدة المعنى التركيبي حين الاستعمال او لا استعمال فلا
 القاعدة فلما الملازمة ممنوعة فان انتفاء قاعدة خاصة لا يجب انتفاء باطلاق فان صحة التلويح في قوله لم يمتنع قبل بطلان الثاني بمنع اذ لا
 احتمال في انتفاء القاعدة اقول ان كان الواضع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان اي بطلان انتفاء القاعدة ظاهرة مستلزمة عند احتمالات في نحو انبت
 الربيع العقل هي فيما اذا استدل المستدل الى احد ان لا يستدل به على اربعة فلا بد ان لا يمتنع في استدل فانه اراد به غير الموضوع له وهو التسبب العادي
 مثلا وان كان وضعه التسبب حقيقة وذلك قول ابن اسحاق وقرى بان الفعل يدخل في مفهوم النسبة الى القاد والفاعل فاذا استدل الى غير القاد يكون مجازا
 البته ورد بما تقع عليه علمه البيان من ان الفعل لا يدل على الفعل الموضوع على ان فاعله يلزم ما يكون قادرا سببا حقيقيا او غير قادرا سببا غير حقيقي فانه
 الفعل انما اتخذ في مفهوم النسبة الى فاعله لا الى الفاعل لقاد وان كان الفاعل عمرا لم يتغير سببا حقيقيا وغيره فليس بهتناك بسبب حقيقة هو راسي الفعل
 حتى يكون الانتقال الى التسبب العادي مجازا او دافعا بان من الافعال ليس سنده الى القاد المختار فيلزم ان يكون هذه الافعال مجازات وانما
 بعيد كل البعد وادفع بان الحكم به في النسبة الى الفاعل لقاد لوجود بعض الافعال سنده اليه ليس الى من لم يكن ثم علم ان انتفاء من المزمع في حقيقة
 كلامه وراية ممنوع من هذه الاشياء فانه في راسي دلل الفعل النسبة الى القاد بل مراده لما صدر ممن لا يمتنع ظاهره عرفان فية تاويلها فاعل في استدل
 وحكم بان المراد منه يصلح لان يستدل به في المنة كونه هذا المنة كونه الاشياء التي هي اللفظة والعرف خلق البنات فيجوز عن انشأ والاستعداد له وهو التسبب العادي وعلى
 هذا القياس على كل من قال لا يلزم به في اللفظ عليه شيء وهو انما هو انما هو في تحقيق كلامه في انشأ الفعل الى هذا انشأ بقوله فقال الثاني ان
 اي التجربة المستدلة الذي هو الربيع وهو قول السكاكي انه متعلق بالكناية وهي عنده ذكر احد طرفي التنبية واداة الاخبار واداة من جنسه فنهنا شبه الربيع
 بالقاد والمجاز في التفسير الانبات وذكر الربيع وادفع به القاد المختار باوحد ان الربيع قادر مختار انه اراد به قادر غير ربيع فالمتعلق الذي يشبه الربيع بالقاد ربيعة
 الانبات فانه على قول السكاكي ان بقاء الخوخ من عن القول لا سنده والمجاز في فهمه انما يكون الى الضبط واوردانه لا يكون معينا عن المجاز لفظة كما عرفت
 وعرف السكاكي غناء وعن القول المجاز في النسبة فانه لا يصعب باوحد القاد ربيعة كما سأل ان يسهل الميم الانبات المتناول واوردانه لا يكون مجازا في استدل
 اليه ان يستعمل في معناه وانما حدث او عاود غير مطابق للواقع وهو لا يصح اللفظ مجازا منه انه حكم بانه مجاز في الثالث انه يجوز في الاسناد والربيع على معناه
 ولذا الانبات والمجاز شبه الربيع بفاعله في التفسير على سنده اليه الانبات اسنادا والمجاز الى السكاكي في التفسير هذا قول الشيخ عبد القادر وغيره من محققين
 من علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب قال ابن تيمية استعملت الباطن وراح الى وجهه انه قد مر المعنى مناسباً به جاذباً ابن اسحاق بسبب استحاديته

من غير قات

من غير قات

من غير قات

ان الخلفه بيننا وبينه انه لا يصح الحمل على الجواز بل على الحمل على الحقيقة لا يلزم منه اشتراط الجواز بامكان الحقيقة والخلفه في الحكم لا يلزم بامكان مكانة الخلفه
فحينئذ لا بد ان الخلفه انما يكون فيما يلزم في البرهان لا في البرهان لا بد ان الخلفه انما يكون فيما يلزم في البرهان لا في البرهان لا بد ان الخلفه انما يكون فيما يلزم في البرهان لا في البرهان
مسألة في هذا الحمل لفظه المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام وهو عند هذا لفظه من حيث يصح حكمه لفظاً منه حين التركيب هكذا ينبغي
ان نفهم فان قلت سلمنا صحة التجوز لكنه يمكن على انحاء فلم اوجب للامام الحق مع انه يمكن حمل على الشققة اجاب بقوله من تقدم الحق على الشققة
لان اى الحق لازم للبنوة لا يتخلل فالحمل عليه اولى بجملة الشققة وهذا لا يمتنع في نفسه لشيء عني الدين فحمل عليه اللهم الا اذا قال روت الحق ثم هذا
غير وان لان الشققة ايضا لازم غير متخلف عرفاً حتى يرد منه من الاحوال المذكورة واما الحق فاما يعرف لزومه للبنوة من لرفع من التبيين في ان الحمل على الشققة
ولا يقتل من يحال على النية ولا يحكم بالحق لا يقتل ولا يوجبها والحق عند هذا العبد في الجواب ان هذا الحكم بن كان في الجارية ليقصد ان هذا الاحتق
من حين الملك ويريدون بثبوت الميراث مثل ميراث الابن حتى صار الاحتق لازم عرفياً بحيث يفهم من هذا اللفظ لا غير ما صير حتى الحق ولما لم يشرع
البحر في حكم الميراث حتى حكم الاحتق ثم العلاقة بين الحقيقي والظاهر في هذا الموضع فالحكم من حين الملك من لزوم البنوة فاطلق الموضع وادبه الامام على
سبيل ارسال الجواز وقيل استعارة للمشاكلة الظاهرة بين الابن والامام من الملك واما قيل ان لا يصح الاستدلال بهما لان المشبه المذكور من غير الاستدلال
عدم ذكره في انسابه فيقول ان هذا هو الذي لا يصدق عليه علم البيان والاعتق في نفسه فانه لا يستحق في هذا مثل المحرف فاسد لا مافي التلويح ان المشبه
بوجه يطلق والمذكور بهما لخاص لان الامام لم يذكر في انسابه في قوله تعالى حتى حل صاحب كشاف قوله تعالى حتى حل صاحب كشاف قوله تعالى حتى حل صاحب كشاف قوله تعالى
وذكر المشبه في الكلام بحيث ينبغي ان يشبهه في الاستعارة والامام من هذا مافي التوضيح ان المنوع انما هو اذا كان المشبه مبتدئاً والآخر جاداً وبهذا لا بد
مشتق فيصير الاستعارة كما في الجمال ناطقة ولا ينبغي ما فيه بل ان هذا القول لما اوجبه علماء البيان ولم يصح به بيان اصلاً فلا اعتبار بقوله بل الظاهر من
الاستقلال بخلافه كما في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى تبينوا لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الصبح فذكره على نحو ينبغي
عن التشبيه مع ان الامام من الخط الابيض الفجر مجازاً والامام يصح البيان به وذكره في قوله تعالى كلوا واشربوا حتى تبينوا لكم الخط الابيض من الخط الاسود من الفجر فان المشبه الذي هو الصبح فذكره على نحو ينبغي
يقع تميزاً في قول الشاعر على اسد وفي الحروب لغامة فاريد من الاسد الجور والامام صحت الظن به وامثال هذا كثيرة وبالحكمة لا يشترط في
الاستعارة لعدم ذكر المشبه محالاً بوجه تفرقة والاستشاد عليه اصلاً فلا يصح قوله هذا ذلك ان يقول سلمنا ان الاستعارة مشبهة لكونه ان يجوز
استشابهة فليس هذا التشبيه بان يكون الاداة مقدر كين وح يكون كلاماً منسوخاً لا يلزم تشبيهها بالبيان المعنى ان المتكلم قصد منه التشبيه الكمال فحق
المشابهة في وجه الشبه فادعى ان زيد اعين الاسد على طريق الاستدلال والمجازي هذا انما كان تشبيهها بالبيان فيكون معناه ان سبيل البيان الحق
من حين الملك بلغت الى ان سار بين الابن وفي هذا الاحتق لازم قطعاً وليس مثل هذا مثل خرافة فانه لم يدع فيه كونه من افراد الابن حتى يلزم الحق فافهم
سأخبر فانه نقل الى الجازي من المشبه الحقيقي فانه اذا فهم من اللفظ ودل على اقرينة على انه غير مراد استقلال في الجازي وهو اى الانتقال من الحقيقة الى الحقيقة
يعتبر صحة الكلام من حيث العربية او لصحة العربية يعنيهم ما وضع له تلك اللفظة فينتقل منه الى ملائمة لاصحة الحكم الاتري انه يفهم من اللفظ عند الطلاق
الحال كما لا ينبغي على ذي كياسة فان لا العربية الامن جهة التكلم وذا اولى مما هو المشهور ان الجازي تعني اللفظ من حال الى حال فيكون العربية من جهة
اللفظ الامن جهة الحكم فانه يروى عليه انه مسلم ان التعريفية في اللفظ لكن لا يلزم منه ان العربية من جهة التكلم بل غاية ما يلزم ان اللفظ من حيث انه غير فرع
لنفسه من حيث انه غير فرع واما جهة الخلفية فلم يعلم انما هي شيء علم يتبين به وان كان يجاب عنه ان التجوز لما كان كغير اللفظ من معنى الى آخر فلا ينبغي هذا التفسير
الا الى صحة الافادة وذا الصحة التركيب على القانون العربي ولا يتوقف على صحة الحكم في نفسه فانه مما لا دخل لى الافادة متديراً قبل انت ابي اقرار المحرر

التمارين في المنطق لان اولوية الحقيقة استعملت عنده اذا لم يزل قرينة سوي لشدة قوة على ارادة الحجة وبعدها عدم استدام المظروف قرينة عليها والمقترحة ايضاً
 ما ذكره الشيخ بهذا الكلام في كفايات من ان كل علم على ما لا بد من قرينة صادقة وبعدها حجة بنفس الملائمة فان خيرة الملائمة لا تطلق الوقت وذلك لاننا
 ان جزمنا من المظروف قرينة صادقة عن ارادة بياض النهار فاقم ولا يتوجب ان الحقيقة لا تحتاج الى قرينة فلم احتاجوا الى بيانها وذلك لانهم انما
 يحتاجون الى نفي الحقيقة الصادقة عنها واما اهل عليها فلا صانع فاقم ولا تيمم بها الجواب عنه اشكال في جواب امره قال في الاول ان يقال انما هي ممكن
 سوق ليس في نفسه بل في المقابلة بينه وبين هذا المثال واما اذا قال انت حر يوم موتك فلا تميز بين انما ذكر المراد مثلاً لتحقيقه في خصوص هذا المثال
 والمراد قرينة الجوزية مطلقاً وبعدها ارادة القرينة في نفسه فلا يتحقق فاساً لان المراد على صوم كذا بنية امين سواء كان مع نية المنة لا لم يند
 وبين حتى ذهب القضاة فدل على كونه نذراً والكفارة بالمخاطفة فدل على كونه بيناً خلافاً لابي يوسف مع ان الحقيقة نذروا المجازيين واجيب بان تفسير
 المباح لازم للنذر لما مر ان الجواب اشياء حقيقة تحريم عنده فاريه امين ملازم موجب اللفظ لا به اسي لابل لفظ والنذر لا يري به فلا استعمال اللفظ فيها فالحاج
 وفيه فطر لان ارادة امين من اللازم فرع افادة اللازم الا ان كان لا يمتنع من غير تحقق الامر اي يطلق التحريم اذا اراد به اللازم وقد اريد به
 النذر فيلزم من الجوزية الجواز قطعاً او لا ايضا ارادة امين باللازم لا يفي الجواز من غير المراد وهو النذر المستعمل في هذا الميم المراد فان اللفظ انما يوجب
 لللازم اتفاقاً فاذا ارادة امين من ارادة معنى مجازي فمع لم يمتنع تصور التحريم لارادة امين من غير توسط اللفظ فلا يكون اللفظ مستعمل في امين
 او كان مثل شراء القريب الملازم للمقتضى فثبت من غير ارادة من اللفظ فثبت الملازم من ثبوت الملازم لغير الجواب وليس الامر كذلك فانه لو لم يشترط
 توسط اللفظ لكان تصور امين وارادته بينهما ولو كان مثل شراء القريب يلزم بدون النية ايضاً بل مع نفيه فتدبر اسهل لتدبر اقوال في الجواب عن هذا السؤال
 ان يقال انهم لا يقتضيه الارادة والاستعمال وحقيقة النذر فيهم منها التحريم اللازم له من غير استعماله في رايه منها فحقه انقلب لغيرهم اللازم وهو التحريم
 من اللفظ وهو بصيغة جعل بيننا فلا يلزم الاستعمال في امين لانه قد ثبت في الحجة الملازم وانه يتم توسط اللفظ فان المعنى الذي حصل في النقص فيه لا يميز
 فهم من اللفظ التام وانما يستعمل اللفظ فيه بل صار امين بعد الفهم النية مثل تحقق القريب لارادة النذر فاقم وهذا غير وافي ايضاً لان التعريف لم يعتبر فيه
 الشرع الا بما يفهم من جاح اللفظ حقيقة او مجازاً كيف ولو كان الامر كذلك لكان التحريم المستفاد من الجلية الاحكامية بعد تقديره قلب بيننا وكذا التحريم
 المستفاد من تحريمه العلوية يكون بعد تقديره قلب بيننا وبهذا من المفاسد قال الامام شمس الدين ابي الامين بقوله بعد والنذر على كل ما يحجب اللفظ انما
 في معناه ولا يشيخ ما فيه اما اولاً فلا بد لا يطر فيها اذا لم يقبل كلمة الله على صوم كذا واجيب على نفسه مراعاة النذر وما شبهه من ان الحكم عام هذا واما ما
 خلا ان الامام لا يقسم لم يجز في الثاني مقام لتجب نحو قول ابن عباس عن علي بن ابي طالب وقت العصر قلت ما غرت الشمس حتى نبيح واما في غير هذا المقام
 بمنعونه ولكن في المناسبات بان يجوز لا يشترط فيه سماع الجوزيات فكيف سماع موارد الاستعالات قبل هذا الاستدراك لان يقول لا يجز في هذا
 علماء النحوي فان بعد تسليم العلاقة وصحة الانتقال لا وجه للمنع نعم لو كان بعينه بحيث لا يتقبل اليه النذر لكان المنع وجهاً في الباب والا بوجوه قاتلة
 واما ثانياً فلما في احاشية بانه على هذا يجب ان يكون بيننا عن نفيه لانه اذا قال مثلاً على ان واراد ان لا يكون طلاقاً فهي طلاق كذا جهنا لان الملازم هو
 وهذا ليس بشيء لان دلالة الملازم على القسم بالنية ولا يستلزم دلالتها مطلقاً حتى يكون مرجحاً كالطلاق بل معناه ان الملازم معنى مجازي غير شائع يطرح
 بالنية فاقم فانه قد بين واجاب مد الشريعة بان ارادة النذر يطلب في صورة الارادتين وبقى ارادة امين ولزم كما اذا اراد امين وسكت عن النذر
 والنذر انما يثبت بنقض بصيغته وهذا ما يقتضيه العجب عن شكه واما اولاً فلا بد ان يميز بين مثبت مع كل معنى مجازي معني حقيقة اما المجازي في النية واما حقيقة
 بنفس الصيغة واما ثانياً فلا بد ان لا يطل ارادة امين مع كونه معني مجازي بل يولد بالبطالان من التحقيق اما ثانياً فلان الحقيقة انما يثبت بالهرج اذا

من جواز من الجواب
 من بدون الامر من اللازم

لم تثبت منه شيء آخر وهذا قد ثبت بالمنهج المنطقي فان لم يكن ان يثبت منه شيء فليس كذلك فكل ما كان الناذر اراد ان يثبت منه شيء الى المؤمنين
فلا يجمع اصلا وان سجع هذا الجموع بطل الكفاية وفيه انه على هذا يلزم ان لا يصح النذر فان لم يثبت في الكفاية فليس مناصدا صدق وكذب وعقد
فصح بهذا وقوع القبول والاقبال لبعض المشايخ من المتأخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كلامه هو ان النذر هو ان نذرا يجاب عنه فقط ونذر بالاجابة
بشيء لو لم يرد المنذور كان عليه كفارة اليقين في هذا القسم الاخير يلزم فيه اداء المنذور فان ادى فيه ما لا واجب عليه القضا والمنذور والكفارة
لنقض العهد الموكد بالاجاب الكفارة وهذا القسم قد يسيء علينا لوجوده موجب اليقين فليعلم فلما روي في المسئلة من اراده النذر والمؤمن راد في النذر فليعلم
نذر من وجه ويمين من وجه ومن اراده المؤمنين مع السكوت اذ اوعى عليه الكفارة ولم يوافقا لان هذا واجب عليه فصح لاجمع اصلا وصورة
اجمع ليس الا ما نوى في المؤمنين من نفي النذر يعني ارادة المؤمنين من هينة النذر محذرا فمذهبه اليقين في المنذر سواء لقي حراة ام لا هذا خلاصته كرامة حكمة
فان قلت فمذا ابداء تصرف حديد لا بد عليه من حجة من اشارة قلت ليس هذا ابداء التصرف من عند نفسه بل اذون في ان النذر ايضا عهد كاليقين حتى فؤده
بالحرر يجب كفارة يمين بعدم ايمان الوفاء فيه فاذا اذنا كذا العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذر في عموم
فليد فوا نذر في نذر في التيمم كذا ليس في نفي لاشا لانا ان سجع عليه فانه في هذا الطبق عليه المشايخ السابقون عليه في النذر من بينا وبين اليقين
لفظ وبذا بعد ومن ادعى فلا بد من شأه ولو اشارة من كلامه نذر لعل بعد ذلك امر مسئلة حقيقة مستعملة اولى من الجواز المتعارف
عنده عملا بالاصل فان الحقيقة اصل مما يمكن للجمع العدول عنه في حاشية هذا الايتان في سياسته ان تخصيصه يعرف عليها كان او قوليا لاصح وذلك
لما سأل ان العام من حقيقة عند الفهم وهذا الايتان في سنا فانا اقول يكون حقيقة وعندهما بالمتعارف اولى من الحقيقة المستعملة
للتبادر الى نعم فان التعارف يوجب التساوي لا يعارضه لاجابة لان الاصل انما يقتضي كمال عليه لم يمنع مانع والتبادر التعارف والتاخي
فانه فانه حق بالقبول قيل تساوي في توقف حتى يتبين له ما بالبريل قول ينبغي ان يكون الشارع فيما اذ لم يكن بناء على العرف كالايمان لان ما يكون
بناء على العرف فمذهبه المتعارف بالضرورة لهذا افتوا بعدم الحذف عنه حلفه لا ياكل عملا كل حكم او مكي كان كالمسلم مع ان العلم حقيقة يصدق على علم الكاذب
قال مطلع الاسلام حاشية على التقييد بالاسلام في حكم الاداس فان كافر المسلم سواء في نفي عن الزنا والعدا الى ان الفتوى عليه والافقية واية
في المعبر ان كالمعبر في غير ما لا يثبت كونه في الحقيقة نعم ان ما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول بل في ان مسئلة العرف في المؤمنين كذا بناء على العرف
فمذهبه الاسلام ان هذا الخلاف بينه على اختلاف في فرعية الجواز فلا كانت الفرعية منه بما يتبادر اعلم كان اعتباره اولى في مسئلة كل حطة لما كان حكم
الجواز المتعارف شاملا بحكم حقيقة اعتباره وعنده لما كان باعتبار التكلم فاعتبر التكلم فخرج حقيقة للاصالة وهذا التحليل على ان اختلاف في الجواز المتعارف
للحقيقة نعم في هذا التحليل لانه لو تم لدل على حجان كل مجاز متبادل حقيقة سواء كان متعارفا ام لا ثم ان اعتبارا تخلفه في التكلم لا يوجب اعتبارا
الحقيقة وان تشبث بالاصالة في كافيته ولا صابته الى تخلفه في التكلم كحق الاشارة اليه المع ان ينبغي للخطاف انه اعتبر الاصالة دما للتبادر مع رايه
من العرف ولا ياكل حطة ولا يثبت شي من المعنى الحقيقي والمجازي فعنده العرف الى المرجع في الاول والى معنى الحطة في التلاني فانه حقيقة الكلام
وسمى اسبق وعندهما الى ما اعتبر في الاول الى ما لا المنسوب اليه سواء كان بالاعتراض او لا والى او غيرهما بحيث لا يقطع النسبة اليه في العرف
حتى نوحده منه نورا فلا يثبت بالشرب بالاصالة لانه يقطع النسبة عنه في العرف ويصرف عنه بما الى ما يتخذ منها من الخبر وغيره في الثاني في حاشية ما يحسب
بالعمل فيها اخر فلا يثبت بالسوي لان غير جنس الحطة ولما يجوز بيع السويق باليقين متفادلا عندهما كذا قالوا وتامل فيه وبعضهم فرق بين
حطه مبنية وغير مبنية فقالوا في غير المبنية بان يقول لا كل حطة كمنث بالاتفاق بالخبر وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذونه المبنية

١١٤

ان يقول نقدر ان ارضنا عليه من ثبوت كونه في البين لا في اطلاق ونحوه لا تجري له الاقارعة في عين جبري على سائر من غير قصد اليه كذا والمقولي والسد قلنا اطلاق
 ونحوه لقوله تعالى لا يؤخذ الشك باللعن في ما لم يثبت من الموتين عايشة الصديقة فتركت في قول الرجل والمقولي والسد رواه البخاري ولعل المقول في وقوع
 طلاق التام لم يرد وجوبه لاقارعة في العين من غير قصد ولا بعد فيه فانه لا يخلو عن قلنا ثبت في تعظيم اسم الله عز وجل مشائخا ما يكون اللغو بغير
 على الماضي بظن المصدق وهو ان منقول عن بعض الصحابة قال لا ادم مالك هذا الذي وجدت عليه مسافة كيف يقع طلاق الخاطي ولا فرق بينه وبين
 التام عند العلم بخبره عدم القصد واذا لم يقع طلاق التام فلا يقع طلاق الخاطي وهذا القياس جيد نعم لا يصحده غير العلم بالخبر بل يقول كذب
 في الاخبار عن خطأ وهو القصد عما ينافي لوجود الفعل والادراك فيقع قضاء ولا بد من حديث ثلث جبر من جبر ومنه من جبر التام والطلاق والزوج
 رواه الترمذي فانه يدل على ان الاعتبار بالقصد في هذه العقود اصلا عدم الورود والادراك المعنى لا سبب والبقاء لا يحكم فالذي يدل عليه الحديث
 ان الاعتبار بالقصد في الحكم والناظر في من شئ منها فلا يكون في حكمه في القارة الثانية قيل هذه الالفاظ اى يمنع شرعية من العقود ويفسخ سببا حجة
 لاحكام على مثال سبب التام في الجرح وانما قصد وقوع حكم المقصود بالاشارة منها بطريق قلنا ترخص من خارج عن سبب خارجي بطريق ان
 يقصد معانيها المؤثرة في الاحكام بهذه الالفاظ ليس لها معنى يترتب عنها لا يتبع على انفسها معان خارجة يمكن ان يقصد دلالة الالفاظ بالاعتبار عليها
 قال في كفاية قد نقلنا القول ببعض قلنا الحق الشريعة لم يرد في الالفاظ قدس سره والى الظن بعينه مع شدة الدلالة على الصواب انتهى اقول
 ذلك شئ عجاب فان حجة كيف يصح التوجه عنها فانه لما لم يكن المعنى في اى شئ من الالفاظ فكيف يترتب عنه ذلك في الالفاظ باسحقية لانها من
 الالفاظ الدالة وكيف يلزم الجمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز مع انهم لم يردوا في مواضع ويتخلصون عنه وكيف يمكن ان يترتب عنه من خصائص المعاني
 وكيف يصدر دليلا اذا ايد خلافا لظاهر فانه لما لم يكن لها معنى صارت الادة باطلة ولا طاقه حشره او خلافا الى غير ذلك من المقامات بل الحق ان
 الاعتبار بالمعاني والادوات في سببها هو الكلام المنطوق ثم كنهها اذ هو الحكم على دليله وهو اللفظ وبودا وما قال الامم ان معنى للمعنى عليه السلام
 للتعذر كبره لسفر المناط للحقيقة حقيقة هو الحقيقة لكن لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدره في ادب الحكم عليه دليله اذ قال مطلع الامر الالمانية
 لتوجيه المقام من الالفاظ لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه ويختلف كالاتار فانه لا يوجب الاحكام بل يدل على المصدق وهو متحقق في
 نفسي سببه منها ما هو سبب الحكم الخارجى لو لم يكن هناك والمولى المحقق لا يكتفى اعتبار المعاني في سببها مقصوده في سره ان هذه الالفاظ من اقبالية الالفاظ
 وانما بعدا قامت مقام المعاني ومن حيث دلالتها عليها اسباب حاجية لاحكام خارجة مثل سبب القتل للموت لان شأنها شأن الاخبار والعين لما
 مستحقة في الخارج كما في الاخبار بل هي نفسها معان يمكن ان تحجب عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجة لا فائدة معان في
 لم يقصد المحقق قدس سره ان هذه الالفاظ انفسها من حيث هي اصوات اسباب ليدفع جرح يلزم وقوع طلاق المقصود عنه ولم يقل هو به هذا كلام متين
 المتأنيه لكن بقي في الالفاظ نوع من انحاء فان صنع العقود والفسخ كما سيحج الاخبار في اى دليل على طلاق واقع بسبب الذي هو تطلق من الخارج
 ثابت آتيا مثلا محال هذه الصنع محال لا قارير سواء في عدم كون شئ منها اسبابا لغيره بل على قول من يقول بكونها انشاءات الا ان يقرب
 ان الادراك ان شئ ولكن لما كان سبب وقوع الاحكام المحجب عنها بهذه العقود ودلولا بهذه الصنع اقتضاء ولا يمكن حصول العلم بتحقق الالمانية في
 فاقبست هذه الصنع مقامها فالأثر محال به حال لما قيل قد قصد منها آثار خارجة وهذا بخلاف الآثار فانه انما يدل على الجبر عند الثابت بسبب
 يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام ولا يبعد ان يقال ان الذي وقع عبارة المولى المحقق ان سببها لا اعتبار
 لاثبات القوة مثل سببها جرحي لا اثر خارجي يمكن ان يراد به ان الالفاظ العقود والفسوخ التي لا يورث فيها المنزل والاكراه والاشارة فيها

الخطاب

ان قولنا ان الالفاظ

في المبادئ

الرجع ما يبيته ما سببه اسباب خارجية لانه باسبابه وذللك لان وقوع طلاق المأزول وانما طلى عرف انه في متوقع على الرضا والقصد الى المعنى كما في البيع وانما قيمت هذه الالفاظ الطاهرة في المدلول على مدلولاتها في شراؤها خارجية لاجل هذه المقامات ولا يفتقر الى المعاني لانها اذ لم يتبر السبب في نفسها كما اذا لم يبر بها معان اخرى غير طهره كرفع القيد وهذه الالفاظ ليس لها معنى وجود اعبر بسببه وانما الحكم بل هي معان يمكن التعبير عنها في اواخرها بعد الحكم عن قولنا واما ما علم به ابو حنيفة والمكره في المقالة الثانية كنايةات الطلاق نحو انست بان وعينه به انك عنك فلا سلكك الزوج الرجعية اليها لانك انما يبريد الا ان يدي بالشر فان رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق ام المؤمنين بوجوه هذا اللفظ ثم بعد الاستشغال بهما وفي حكم هذا اللفظ اسبري رجمك وانت واحدة قاله مطيع الاسرار الالهية ان الاحاديث الصالح المروية في كتب الحديث يدل على ان طلاقها وانما اراد التطبيق في استيفت ودعت لوجهها لأم المؤمنين عائشة ونبئت لائل ان كبره في مرة الازواج فاسك عن طلاقها ونصل الاحاديث من كذا لغيره اليها لان يراد بالطلاق الابانة بالبقاء الثلث في الاحاديث المروية في كتب الحديث وهو لا يبره في كونه لا يحتاج في اثبات كونه ما جيات الى كبره فان اعتد به واثنا لما لا يدل على البينة فلا يكون ثبوتها اياها كنايةات الطلاق لا وجه صحيح للزوج الرجوع اليها من غير تحريم يترك عند الشافعي لان المأزول من هذه الالفاظ اذا لم يكن كالصريح في افادة الطلاق وفي الصريح في حجية كذا جهنا لان البينة باقية على معناها لا انها صارت بمعنى الطلاق والاستتار في المأزول بها التعلق في البينة كاشفي فاعلم بان من النكاح نصرت كذا من هذا الوجه فاذا تعين بالنية في التعلق بانه النكاح محل حقيقة اللفظ وهو البينة عن النكاح فيقع السبب ان لا سلك انما بعد تعين المأزول كصريح الطلاق وضعية المعناه ومطلع الاسرار الالهية قدس سره هنا تحقيق هو ان الطلاق كما قد مر عبارة عن رفع قيد النكاح وهو البينة نعم التصرفات انما يقع على حسب اعتبار الشارع اترس انه لا يقع الف طلاق وكذا الطلاق بان كمال التخليص من الزوجين وقد عتب الشارع الرجعية لقوله تعالى الطلاق من تان فاساك بمعرف او تسريح باحسان وهو مبرور رفع قيد النكاح باي لفظ كان فثبت الرجعة بعد الطلاق باي لفظ كان ما لم يكن فيه مال لعدم تعقيبه بالرجعة وما كان دون الثلث مع لا يخفى ما في الاستدلال فان نائية ما لزم ان مدلول كنايةات البينة وهو سلم ولا يلزم منه الوقوع على اس على وجه البينة في عدم صحة المراجعة الابهة اعتبار الشارع بهذا النوع من التعريف ولم يعتبر كما هو المأزول كنايةات كبرية وكان قدس سره بالنية وقد كبر ان سببه الشارعي ان الطلاق البائن بغيره ليس في نفسه سوسه بالبل هذا وهذا العبد الاعتراف بالقصود في اشال هذه المعاني يبرر ما تعلق بها من انما كان كنايةات الطلاق المشروعة تطبيقية بعد تطبيقه وحكم الاساك بالمعروف بالرجعة او التسريح باحسان بهر كذا بالاطلاق الثانية على اختلاف في مصلح انما لا ينفذ في الشريعة ولو لم يقيد الطلاق بالمشروع لايحصر الطلاقات في التكرير ولم يقع الاثبات او الثلث دفعة والمأزول بالتكرير ان يكون في طهرين كما يبره في الحديث فيقول لا يلزم تعقب الرجعة الا في الطلاق لمنه فان طلاق واحد جبي بالاتفاق وانما الكلام في انه بل يقع طلاق بان عند الايقاع وان كان غير مشروع فهو يلزم ثم انه لا يبر من تخصيصه في هذا الموضع فيصير حجة تطبيقية فيصير الزيادة عليه وتخصيصه بغيره مطالبته الدليل على اعتبار الشارع بهذا النوع من التعريفات فاقول لا ينفذ في وقوع لان الله تعالى اناج اخله وجعله سببا لوقوع الفقرة في الحال وعدم صحة الرجعة وهو طلاق كما يبر في اصول المأزول في الاسلام بجملة ما تعالى فيصير في ذلك علم ان في ملك الزوج طلاق موجب لفقرته في الحال يصح اخذ المال عليه واذا كان في يد غيره فذلك باعوض فملكه يكون في يد غيره فيكون من بل في لان والمصلحة النوع فاعرف هذا عند ذي دامت الى علم باحكامه فانما الرجعية قالوا كنايةات الطلاق مجاز لامل دفع ما ورد الشك في انما المأزول كناية عن الطلاق فيكون حكما حكمه في حق رجعات فقيل في تحقيقة انما ليست كناية حقيقة لانها عوامل مجاز فلا يكون كناية وفيها لا ياتي بين كونها عوامل بغيرها وبين كونها كنايةات فاما ما يكون حقيقة ومجازا وقيل ليست كنايةات لانها ليست مستقرة المعاني فانما هي في الحقيقة هي البينة معلومة والشرود وانما هو في حقها من مدينه ما هو متضمن البينة فاعلم بانها في النكاح في آخره فلا يلزم بهذا الاستتار

في

والمعطوف عليه وان اجاز ان كان الخطاب في احد ما يجزى الخطاب كانه لا يشك في عدم اولوية هذا القدر كان لشرح المعطوف على ما في المعطوف عليه من الخطاب فاما صاحب
 التسليم يرجح بان هناك خطاب جائز وواقع في كلام بعضنا اذ كان الخطاب في احد ما يحرف طائفة لا توجد له فيما نحن بصدده فتدبر القائمة الثانية في عطف
 القدر على المفرد انتسب الثاني المعطوف بعينه الى منتسب اليه الاول لمعطوف عليه ان امكن ثم الانتساب لانه اصل في المعطوف فلا يشترك الا بعدا في معنى
 ان يدخل تحت الدار فالتعلق وطابق تعلق المعطوف بالمتعلق المذكور في الشرط بعينه لا يشك في مقتضى هذا الشرط واليمين مثلا فالهاتان قال احد كل حادث فانه
 طابق فقال بهذه الكلمة تطلق واحدة لان ايتين واحد وعندنا اثنتان لانه وجد ايمينا وقال في الحاشية ان كان اليمين فاصدا وواقع طلاق واحد وان
 تعدد يقع طلاقان وكذلك يشير اليه بعض المعتبرات ايضا والظاهر وجهه وقد توجه بان اذ كان الشرط واحد فعلق الثاني بوسيلة الاول بعد تعلقه فتعلق كل
 واحد بالثانية بعد وقوع الاول بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان لكل تعلقا بالشرط مستقلا فلا واسطة حقيقة ان حاصره وجود الشرط وبحق ان هذا غير
 واف فان تعلق الثاني وان كان بوسيلة الاول فالتعقيب فيه السببية لا يوجب في وقوع كماله والغير في صورة تعدد الشرط ايضا في تعلق ترتب لان
 الاول فعلق الاول في زمان التكلم والثاني بعده بل التعقيب ليس الا لاجل العطف فالبسطة لتعقيب في التكلم لازمة فان كان الشرط على حسب التعلق متيقنا
 ان لا يقع في صورة تعدد الاول واحدة وبحق انه لا خلاف لها معه في هذا اذ ان كان او عاين في نفسه انها قالان بتعدد الشرط ولتفرغ المذكور سابقا لغير
 في موضع وسنفرع فانما فرع على سبيل التقدير يعني انه لو كان بخلاف المذكور بهذا حال التفرع عليه كما اذا في التحرير وفيما لا يمكن الانتساب بعينه بالانتساب اليه
 الاول بقدر ما يشك ويتنبه بنحو جازم في غير ما لا يمكن في هذا المعنى الاول ايمينا الى الثاني فان محض زيد غير محض عمرو والاشياء في كل من محض زيد غير محض عمرو
 قيام عرضا بجمله فيه نظر ظاهر لان المعطوف ليس انتسب الى متعلقه وان لم يبق في قوله زيد واما استحالته فيه اقول ليس المعطوف على السبب طلاقا بل
 اعتبارا بنبذة الى فاعل معين في مفهوم الفعل كما هو مقتضى لغيره شخصية المعطوف في مفهوم قيام المعطوف اليه بغيره فغيره وان كان انتسبه
 المقترنة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص بل بمبني على حقيقة من لا يكون حلا في سبيل الوضع العام الاتري ان يصح سنده الى التيقن في كل مكان فكذلك يصح
 سنده الى المتعدد المعطوف بعينه على بعض فافهم فانه ظاهر جدا في هذا المعنى ان اذا قال فلان سئل عن فلان فعلق منها محسوسة وشيئا كان في الالف لا
 التثنية بل هو الاصل بخلاف قوله في طلاق فلان في كل منهما اثنتان في كل منهما اثنتان لا اثنتين وكان الظاهر ان الانتساب الثالث عليها يطابق كل طائفة
 ولو فاعلا وكذا لا يفتقر فيصير اثنتين لكن لا يشتركان في ظهور القصد الى ايقاع التثنية ان التخصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال
 الوجوه وقصد الالبانته وفيه ما فيه فان التخصيص يقتضي ان لا يكون التثنية في قوله التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة
 آخر عن التشريك فان مقتضاه حيا به كل طائفة من طائفتي غير شريك في التخصيص ان هذا النحو لا يطابق الا في كل طائفة من طائفتي غير شريك في التخصيص
 عند العبد والازل او حيا به التثنية في قوله التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة
 عاين في سبب قوله التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة
 فكذا ان في ثلثا نحو انما حكم على ان لا زكاة على نصيبه لكن لا يطابق الذي ذكرته فافهم فان تخصيص الاول للضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال نص الامم
 بالاعتناء بها بغيره وليس بصحيح البين في الايجاب عليه في قوله التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة
 فتدبر ان في كل طائفة من طائفتي المعطوف واصلها في قوله التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة
 على التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة
 القدر ان كان في كل طائفة من طائفتي المعطوف واصلها في قوله التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة التثنية في كل طائفة

ان هذا هو المقصود

الفاصل بين ما ياتي فان نوى بحال فهو كما نوى لانه نوى محتمل لفظه وان انظر العطف نحو ادالى الفار وانت حر كما لا لاقطاع فان الاصل في انشائية
طلبية وانشائية خبرية كما ينبغي او انشائية غير طلبية فتعني العطف على الال اى متعين للحال فلا يعنى بالم لم يود الا لانه في الحال وتارة لانه
ميتجربان يقارن بعنى الاداء اعترض عليه بان بحال برهانه وجوده حتى الى زمان اجمل فحينئذ لا حد ان يقول يجوز ان يشبه بحرية في الحال ويقتضى
زمان الا حار والاصح بالاداء قرينة عليه فالجواب على الاداء الماسور بالاداء لا يصلح الا لانه لا يصلح في الحال وفيه مما قال البعض انه حال على القاب اى انت حر
سود للالف فتعني بحرية بالاداء واليه اشار القول على القاب لكن هذا خلاف الظاهر لا بد له من قرينة والقرينة القصدي منها الكلام لتعني بحرية بالاداء وحال
فلا بد من القول بالقلب وقال بعضهم لا قلب بهنابل السبعة وانت مقدر بحرية فيجب الاداء سابقا او نقول ان سقازة الاداء بحرية ضرورة ظاهرة
من هذا الكلام وانما حرة قيل المراد بقرينة وجهها فيجب اتفاقها فلا يقع لعنى قبل الاداء وهذا الشبه واليه اشار يقول اوسط الاصل فخرج طلقته
وكذلك ان الواو حرة عندنا للحال فيجب الالف عند تطبيق الزوج للتغامم في الجملة اى استل هذا التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذا وقعت في الظاهر
يفهم منها مخرج وعنده العطف وقوله ذلك الف عدة فلا يجب عليها المال عند تطبيق الجمع بل عليها في الديانة ان لى وعداء انما على العطف تقديرها
للتعقيد على الجواز وان كان متناهما يلى انما يتعين عند ضرورة المعاوضة لا سيما في المطلق لا يجب فيه لوضوح بخلاف الاجابة فان الحاشية
فيها لازمة فتعين بحاليتها فيها كحال ذلك ووجه هذا والفرق بين مسكاة المطلق والعناق مشكورة في جملة على بحاليتها لا لاقطاع وتكون حقيقة العطف و
الا لاقطاع بهما الى تحقق لان طلقته حرة انشائية طلبية والى ان خبرتها كما كان في العناق والرفق ايضا غير فارق في فهم المعاوضة منها مسكاة الفاشية
على سبيل التعقيب من غير ضرورة تراخى بعد في العرف مبررة تاحيا ولو كان الترتيب في الذكر وسننى من الترتيب في الذكر عطف لمقتضى على الجملة نحو قوله
نعالى فانها انشائية عندنا فاحسبها كما نافية ويروى بالتعقيب في كل سنة بحسب كثره قوله لم يوضع اعتبارا بالتعقيب وان كان المدة مبنيا قريبا من السنة لا انما
القرب فيه عرفا من هذا فكلما بعد هذا التراخي تراخيا عرفا واذا كانت للتعقيب قد دخلت في الاخير فمعدلات فانها يكون عقيب لشرط عدة وكثيرا ما يعمل العمل
قبل اذا كانت تدوم بعد حلول لوجود نحو من التاخرو قيل لان المعدلات غايات للحلل سفدت عليها في التعقل وفيه شبه فان دخول الفار عليها ليس
لا فائدة تراخى العمل عنها في التعقل بل لا فائدة عليها وقال سطلع الاسرار الالهية الا ان ان يقع القاء كما انها يستعمل للتعقيب يستعمل للمعقيل وهذا هو مراد
الغناء وخلص على العمل نحو فانت حرامى لانك حر وانزل فانت آسن اى لانك آسن فثبت به لعنى والامان في الحال وهذا لان التغامم في استلاد امر
المعنى وقرينة كمال الانقطاع بعينا موجودة واختلاف في المطالبات العطفية بها سقازة نحو ان دخلت الدار فطالعت النجوم لم يمتد فقا بالاداء فاعلم انما
منه في يقع واحدة وعندها فلتاوا لصح الاتفاق بين انفسنا الثلاثة على وقوع الواحدة فان الفار فيجب الترتيب في المعلق فيجب ان يتبرل مرتبة منسوخا
عن بعض بخلاف العطف بالواو او لم تكن هناك ترتيب في العلاقات وبسبب الفار لوجود العلاقة مبنيا نحو قوله على جرم قديم فليز ما كان معاذا المارة تسبوا والاعراب
فلا يصح منه الفاء وقيل لا يلزم منه ان لا يصح معنى الفار اصل بل يروى ان وجوب سبق من وجوبه وهذا القدر من الترتيب كان لعنى الفار حرة في حرة في حرة
قوله وجوب في جواب جيبى بالالف لان الفاء للتعقيب في غير ما سبق ويجوز عطفه بالبعد فكانه قال فلبت البيع من غير فيجب الالف فيحق بولا مجرما لا يتعذر
حرامى وجوب كمال لانه حرامى عن اسر من انية للبيع ولا تقرب فيه للعقد وكانه قال كيف تبيع ومجرى لا يتبع البيع ومنه بول بالالف لانه كفى في حرة
فان هذا هو المراد لان الفاء قطع فلم يمتد بعد الفاء فلتاوا لصح الاتفاق بين انفسنا الثلاثة على وقوع الواحدة فان الفار فيجب الترتيب في المعلق فيجب ان يتبرل مرتبة منسوخا
فلا يصح منه الفاء وقيل لا يلزم منه ان لا يصح معنى الفار اصل بل يروى ان وجوب سبق من وجوبه وهذا القدر من الترتيب كان لعنى الفار حرة في حرة في حرة
قوله وجوب في جواب جيبى بالالف لان الفاء للتعقيب في غير ما سبق ويجوز عطفه بالبعد فكانه قال فلبت البيع من غير فيجب الالف فيحق بولا مجرما لا يتعذر

قوله انما طالق ثم طالق لان حكم الانشاء لا يتأخر عنه فلو تأخر بين التراضي والمصلحة لم يلزم خلاف حكم من الانشاء المتخير بين فطل المصلحة وحسن الوجهة في الشرع
 في التكميل كانه ثم طالق ثم طالق عليه او لا ثم سكت ثم تكلم بالبعد ثم وكذا اذا علق بالشرط مع ما كان اطلق او سواها لم يتعلق به اى بالشرط حقيقة المصلحة
 به فاذا قال غير المدخلة ان طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط وتعلق الثاني حاله يلزم الثالث وفي تأخير الشرط يقع الاول حاله ويلزم
 الاخير ان وان قال للمدخلة يقع الاول والثاني وتعلق الثالث في تأخير الشرط وتعلق الاول وتعلق الثاني والثالث في تقديم الشرط وهذا لان عند
 كاسكوت غير لا يتعلق بالشرط الا الملامح وكذا ههنا الا ان خير الموصلة لا يصلح الموقوف الواحدة والبعدها يلزم في تقديم الشرط تعلق الاول وتعلق الثاني
 محلياً لتخير وقوع الثاني وهو بطلان المحلية فيكون الثالث وسبق الاول محققاً حتى لو تفرق ثانياً ووجد الشرط وقع في تأخير الشرط يقع الاول وبه فالتامحل فيكون في
 الخيرة الثالث المعلق به في غير الموصلة ومعها ظاهر وبها علقا به فيها اى في الموصلة وغيره ما يقع عند وجود الشرط في غير المدخلة واحدة للتخصيص في الوقوف
 وبالأول فالتامحل فيقع فيها اى المدخلة الكل مرتباً لصلوح المحل ايا قال المص وهو اى قولها اشبه وشيهاً اركاناً مطلق الاسرار الالهية في شرح المنهاج
 التراضي في الحكم ان كان فاما ان يكون مفاد كلمة ثم وسبب سبب لطلان فانه لا دلالة للاسطة التراضي اما في التكلم فلا يلزم واما ان يكون لازماً لوجود ما جازياً او
 باطل لان الوصل سوجب بالضرورة واما ان يكون لازماً فبينا حوزنا او عقلياً فذلك ايضا باطل فاما التسميع بالاستسكية ثم لفهم بدلول ولا خطير بالبال التراضي
 في التكلم اصلاً واما ان يكون لازماً شرعياً فيلزم الشارح به الوصل كذا وصل وجب عليه كلام التراضي فلا بد من اباته بدليل صاف عن غوائل الشبهات بدلول وجب
 بعضهم قول الامام يانه انا ابره الاتصال التكلي قولاً لجمال التراضي وهذا غير وان فان هذا الوجه من الكمال اى جعل الموجود الثابت بدر الايسار عنه العرف في كذا ثم
 ووجه صدره بشرطية يانه انا قال ذلك للتأثير اى حكم الانشاء عنه الاصل عدم التراضي وهذا ايضا غير وان لان كلمة ثم ماضية عن الوصل في حكم كما يكون بشرط
 مانعاً وحالاً لم ينعهم يانه طه تقديراً بوجاهة تخصيص العلة بغيره ايا ابره المانع والمصلحة تقديراً عدم جواز تخصيص العلة فلا بد من هذا القول اى التراضي في التكلم
 لانه لو تراضى حكم فقط عن التكلم به لزم تخصيص العلة وهو التكلم قال مطلق الاسرار الالهية به في بعض كتبه انه ان سلم لطلان تخصيص العلة فلا يتم ايها فاما
 لا سلم ان الانشاء علة لوجود حكم بالفعل بل على حسب اقتضائه فالتامحل طالق اذ مناه طالق في حال صار سبباً لوقوع الطلاق في الحال واذا لم يخلو
 صار علة لوقوع حنده فيجوز ان يكون اذ ان يرد كلمة ثم يكون سبباً لوقوع تراضياً عن الاول طه انا نقول فيه مثل ما يقول بان تخصيص العلة غير متعلق
 الحكم المانع ان العلة تنفذ لانه مع عدم المانع علة فكذا ههنا الانشاء وليس علة فقط بل هو مع عدم المانع وههنا كلمة ثم ماضية ثم في سوال آخر هو انه لو سلم التراضي
 في التكلم ينبغي ان يقع الطلاق مع وجود التراضي لا يقولون به بل الظاهر التراضي والمصلحة سابقاً فيما اذا كان التراضي سبباً في السبب فاستعاضة الى اعتبار
 التراضي في التكلم فانه لا يلزم تراضياً حكم الانشاء من غير اجماع الوصل والتكلم وحده باعتبار التراضي في التكلم لا يلزم التراضي الانشاء لا يلزم لطلان التراضي اذ لا يلزم من قول
 يستطيع بذلك ان يتصوره فلهذا من التصديق به هذا ولم لا يجوز ان يطل التراضي باصلاً وقيل في توجيهه قوله كلام الامام ان اعتبار التراضي بشكل للمنفق في حكم لانه لا حاجة بتجاء
 التراضي في التكلم فانه يمكن اعتباره بعد ما يمنع الاستثناء وغيره وهذا ايضا غير وان فانه مشترك بينهما اذ يجوز ان يعتبر في حكم ايضا اقل من في العرف تراضياً اذ قد قلنا ان سبباً
 في الانشاءات فلا تحسب المنقضى حالاً هذا مستلزم بل في المفرد لا ضرب اى الاعراض من الامور الالآت يكون بل الاثبات حكم الما بعد وجعل الاول لمعطوف عليه كالمسكوت عنه لا
 كذا لم في بعض الكتب ان يجعل الاول لطلان الحكم فانه مخالف للاستعمال وحال الفات منه اى من بل لى لا ضرب بل التراضي فانه اخص عن التمسك ومضى جعله سبباً في التراضي
 الاصلية للثاني وجعل مع الاقل بعض المنوع عن الاول بل بعد التراضي لى الاثبات لبعده مع تقدير الاول في كونه منفياً او منهياً وقيل سبباً لاثبات كونه لاثبات في كونه
 مع جعل الاول سبباً في رجاء مخالفة للعرف فانه شاذ بالاول بل يكون في الجمل لا لطلان اى لا لطلان الجملة الاولى وتقدم ما بعد بما قال ان انما
 بل عباداً لم يكونوا ولا انما قال اى ويكون في الجملة لا انما قال اى من غرض آخر فهو لا تعرض عن الغرض بل انما غرضه ان لا يكون سبباً في رجاء

الشرع

بين المعطوف والمعطوف واذا عتوا به زعمنا منهم انه سلم من التكلف وقال المص والاول اقرب بحسب المعنى ويرمى بذال العبد انه لا يصح ما في الكلام
فانه آية اخرى من نزول متفرقة عن الاولى وسبقت بفرض آخر وفلا يرتبط روى البخاري في التاميم والترذي واحد والناسك
واليسبق في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يوم اعد الله لهم العن ابا سفيان اللهم العن ابن
ابن هشام اللهم العن سبيل ابن عمر والله العن صفوان ابن امية فترلت هذه الكريمة ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يذبحهم
فانهم ظالمون قيثبت عليهم كلمه وروى البخاري والترذي وسلم وابن ابى شيبة واليسبق في الدلائل عن انس ان النبي صلى الله عليه وآله
والله وسلم كسرت رباعية لوكا حد وشيخ في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يفلح قوم فعلوا هذا البنيهم وهو يدعهم الى ربهم فانزل الله
ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم وليذبحهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفا على شئ اسم ليس اسي ليس لك من الامر شئ او يتوب
او تعذيبهم من قبيل عطف اشخاص على العام ولا ينبغي ما فيه من القسوة فخرج اختلف في هذا واذا يحتمل ان يكون معطوفا على
يدخل او فالعنى هذا هو هذا وان يمتثل ان يكون عطف الجملة على الجملة او المفرد على مفرد واحد ما هو هذا واحد باحر وبذا فيقول وعلم
زعمنا على الالباب ان يكون جوعا الى الاحتمال الاول وقيل وعليه الجمهور وهو ظاهر الرواية يثبت الاخير ويحتمل في الاولين لانه كما
حرو هذا جوعا الى الاحتمال الثاني والجمهور في ان يكون الترتيب في الالية له والافعال على الالية ونحو القول الثاني بان التغيير هنا مسمى تراخي حكم الانسان عند
منه فتمت توقيف الاول على الثاني حتى يصير معكلا واحدا انما الحكم موقوف على خيال السيد فقط من دون توقيف على الثالث والفروقات يقدّر بها فلا توقف عليها
وفيهما شبه من النفاذ فان كون التغيير ضرورة غير ظاهر بل هو التغيير في معنى فليس في ان يبعد مع قبله كلام مفيد لا يقع الحكم في الواجب المسمى به سيجوز ان يكون
هو والثالث مما لا يفي الكلام في قد الضرورة فانه لو كان معطوفا على ما بعده او فليزيم الضرورة في توقيفه على الثالث فلهذا هو المسترجع لمزوم تقدير
الاشبهة خبرا على الاحتمال الاول في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفردا كما قال صدر الشريعة ليس يستلزم للاسلم اللزوم
ونقول للتقدير بل هذا احراز واحد وبها عروفيه ان فيه كثرة التقديرات والقلة فيما اولى قتال ولا نسلم لطلالان اللازم فانه يجوز
التميز في المحرر من المعطوف المعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وانت خبير بان حكم الواو وحكم او وحده
في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان امكن والافقدها مثل في عطف المفردات وفي صورة التعلق عطف الجملة
على الجملة وهما من قبيل عطف المفردات ولو سلمنا قلنا لا شك في اولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح فقال مسلمة حتى
للقاية ولو كانت باعتبار المتكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فان موتهم ليس غاية بل في الوسط وكذا قد مر
ليس غاية لعدم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانبا اعلى وجانبا اودن واعتبر ابتداء الحكم من الادون منتها الى الاعلى كما في المثال الاول
او اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني واعتبار ذلك الاعتبار من المتكلم ليس يتكلف كما قيل ما في التحرير بل تحقيق للعرف فان انقضا
نقلوا من اصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول ويكون حتى جارة وعاطفة والشرط فيها البعوضة ان يكون ما بعد باذلة
فيما قبلها لالائه واخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافا في سبابة وابتمائية بعد باجدة مذكورة الطرفين كما عند البصريين او اعلم منها
ومما قد ارجحها كما عند علماء الكوفية والشرط في الابدائية ان يكون الخبر من جنس المتقدم اما ان يكون نفسه او نوعا من انواعه او
الاراء او تباينه او عرفا ومنه قول امر القيس يرمي به حتى لكل طيهم اخره حتى اهبوا واتقوا من ابرسان وجمع بالوجه الثلثة اكلت
السكة حتى راسها ابحر والنصب ظاهر في الرفع تنقذ به خبره احي حتى راسها كوكال وفيه خلافا للبصريين ومنه دخول ما بعد ما فيها قبلها حال

نحو

نحو

كونها جازمة بذهب ادله الدخول مطلقا وهو مذهب ابن سراج وابي علي وكثير من المتأخرين من اهل الفخر وثانيهما عدم الدخول مطلقا
والسبب الجوهري من اهل الفخر وثالثها ان كان يجوز اوصافها كذا دل الحكم وكل والا لا وهو مذهب السليبي والافراخ وعبد القاهر والبايعا
والاولا على شئ من الدخول والخروج الابترئية والاعلى احدهما وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك وليس هذا المذهب بـ
الاولين من الدخول وعدمه كما في الفخر يرد لاسهام من قسم الدال فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج
وهذا ليس بدلالة على شئ منها نعم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعيين احد الطرفين وذلك بعينه فانه
خلاف الاصل من غير ضرورة لجمعية واما تعيين كل منهما بالقرنيتين من غير ان يكون وضع لهما فاما ان يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الي
احد الاولين او لا يكون الوضع لواحد فموضعين الرابع وعبرة التوجيه يمكن رجاءها الى احدهما من الاحتمالين ايضا والعدا على الاول
على الدخول في العطف والابتنائية واستعيرت حتى اذا لم تنته الغاية للسببية اي سببية ما قبلها لما بعد بانحو اسلمت حتى ادخل بحجة
وفي التوجيه سببية احدهما للآخر وشئ سببية الثاني للاول بحيث كسرت تجرت وهو طالب تصحيح استعمال مقبول العربية ولا يكفي الاشكالية
الفرضية الا ان يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فكما يجوز سببية الاول يجوز كسره واشار الى بيان العلاقة بقوله فان السبب
يظهر تمامه بالسبب فكما ينتهي به فانه يظهر ايضا تمام ذي المنتهى وهذا المعنى ما في الكشف ان العلاقة بين اسببية والغاية الاشتراك
في انتهاء الحكم فالمراد به الاشتراك في مله تمام الحكم كيف لا لو كان الانتهاء عند حقيقة كان الغاية حقيقة فيستقيم الحقيقة فلا يصلح المجاز
وقد كان لصدا وثبات المجاز هذا خلف وانه تبين كراد صاحب كشف فلا بد ما في التلويح ان الدخول ليس منتهي لاسلام فلا يطر ونحو
اسلمت حتى ادخل بحجة وربما يجاب ايضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرافها في جميع الافراخ وبعض الافراخ سبب يكون غاية فلا يصح
اتخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا ايضا فانهم واختاره في التلويح انها مقصودية ما بعد ما قبل وهو
بين الغاية وسببية فنقول بجحى راسها فانه غير مقصود من كل السكينة ان اطراف العلاقة في جميع افراد المستعار منه غير وجب لكن
فاطرافها في افراد المستعارة ايضا غير واجب وانحصير بحدوث الاسلام او اسلام الدنيا لا اطراف الغاية في المثال المذكور كما في التوجيه
وضع ايراد التلويح كلف مستغنى عنه كيف لا واخبروت آنى لا يصلح ان يكون مغايشي فلا يكون الدخول غاية لاسلام الدنيا منتهي بالموت
فلا يصلح الدخول غاية لان لم يصلح للغاية او اسببية فيجوز للعطف مطلق الترتيب الذي هو علم ما كان مع التعاقب والاعتراحي فان
قلت ليس هذا معنى اللفظ فان حرفا لم يوضع مطلق الترتيب اعم من التحقيق والتراخي قلت ليس من شرط المجاز ان يكون مستعار
له مدلول لللفظ مطابقة بل يكفي ان يكون مدلول التزميا او تضمنيا بل يجوز ان لا يدل عليه لفظا اصلا باحدى الدلالات ومن امكنه ان
بالحجة ونقل عن كشف المنار انه مستعار لفظ الفاء ومن ههنا يجوز العطف ويجوز اجازة ما يستعمله عوامي بعده عموما وفالغاية النخلة في هذا قوله
انه لم يجز في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في تعاقبه المجتهدين فانهم متقدمون في فصول اللغات فلا يعارض قولهم واما الجواب
بالنحو في سماع الجزئيات في التجوز فليس ينبغي فان السماع وان لم يكن شرطا لكن يجب ان لا يطر المنع كما في اطلاق الاسباب على الابان
وههنا يمينون بان النحو من استعمال نماز عم الهجاة فرج قال ان لم اكنه حتى اتقدي عندك فكذا لا يصلح ههنا احتساب الغاية هو
ظاهرا وكذا لا يصلح السببية فان اتيانا لا يصلح اسببا للتقدي من نفسه وهو لا يصلح جزاء للاتيان فتعذر سببية ايضا فيجعل عليه ملحق
بجود الترتيب فيشرط لغير وجوده لعلمين من الاتيان والتقدي ولو متراجعا الى آخره في غير الوقت او الى آخر الوقت كما في تبيد

في الوقت فان حتى لم يرد الترتيب لان يتوحي لا اتصال فحينئذ لا اتصال بهذا وينا في من جعل من بني اعدان فحينئذ لا اتصال لئلا يولي ولم يولد له اذ اتبعه على ما
 مسائل حروف البحر **مسألة** الباء لا للعصا وهو معنى مشكك فصدق على كل ما يشتمل فيه الباء كما اشار اليه بقوله ومنه الاستعانة
 بالسببية والظرفية والمصاحبة وليس الامر كما نزع بعض النحاة ان الباء مشتركة بينهما با وضاع فانه خلاف الاصل وليس الامر ايضا كما
 قوهم البعض ان اطلاقهما على الاتصال حقيقة وانما وراوا من المعاني مجاز كيف وهو خلاف الاصل فلا يصح ان الباء من غير ضرورة بل انما
 يستعمل فيها لاسما من افراد الاتصال وقد وضع لافزاده ايجازية بوضع واحد كما هو شأن الحروف وبما قرنا ظهر لك ان ذلك ما يورد من ان
 التجوز لازم قطعا فان استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وان كانت افراد الاتصال لكن اطلاق العام على الخاص من قبل
 المجاز وله وجه اخر من الدفع فان اطلاق العام على الخاص من حيث انه ليس مجازا فتأمل فيه فظهر ايضا ان ذلك ما يورد وايضا ان الباء
 لو كانت موصوفة للاتصال لكانت اسما لان معاني الحروف وبما يورد من ان الباء موصوفة للاتصال فحينئذ لا اتصال فحينئذ لا اتصال فحينئذ لا اتصال
 يكون مجازا فانهم وادوا المقابلة التي يدخل لاثمان اشبه بالاستعانة بل نوع منها فان الاثمان وسائل يستعان بها على المقاصد
 البسيطة وربما يقال ان المبيع كما يكون مقصودا عند المشتري كذلك الثمن يكون المقصود عن البائع فلا وجه بل باء المقابلة بآء الاستعانة
 والحق خير من غيره على ذلك بصيرة فان المقصود ان الاثمان انما وضعت لان شغل وسيلة الى التحصيل ثم ولدت اثبتت على الزمة وهذا لا ينافي
 كونهما موصوفة عند البعض اذ كان وضع الاثمان لذلك التزم استعمال الباء والاستعانة واخاها عليها واذا ثبت ان الاثمان يكون مدخوله
 الباء فيصح الاستبدال بالمبيع ونحوه بالكر من الحظية قبل القبض في اشترت بهذا العبد بكذا فحينئذ لا اتصال فحينئذ لا اتصال فحينئذ لا اتصال
 عليه الاستبدال فيه قبل القبض جاز دون العكس لا يجوز الاستبدال فيما اذا قال اشترت كذا من خطبة موصوفة بهذا العبد لانه سلم
 لكون الكرا الذي في الذمة مبيعا لعلق الشراء به وهذا العبد ثم لا دخول الباء عليه وبه حقيقة السلم اذ كان سلم فلا بد من شرطين كل واحد
 وغيره ولا بد فيه من القبض فلا يصح الاستبدال قبل القبض بذا وقرب التحريم بذه الغريبة على ان الباء باء الاستعانة ومدخوله يكون
 ثما وكان اور وعليه وان بذه الباء باء الباء لا فكم كونهما باء الاستعانة وقرا المصنف في دفع هذا السؤال وقول الشافعية انها
 للقبض في وسعها وكذا فذه الكرا فذه العربة حتى قال ابن بران سهم من زعم ان الباء للقبض فذه الكرا على اهل اللغة بما لا يوفيه
 فلهذا ينبغي له ان يقول صلا ولا يلتفت الى كلام امثال صاحبها من فانه يورد كرا فذه فانه لو ثبت فلهذا ينبغي له ان يقول صلا ولا يلتفت الى كلام امثال
 به كلامهم لانه يكون منه كما يورد صاحب التحرير وقال في المنهاج في اجواب عنه انه شهادة على الشفيع فلا يسمع مدفع حال كونه عصبه
 اي مودنا في نفسه بانها اي قول النحاة وان كان شهادة على الشفيع كذا كشهادة حصة الورثة فانها شهادة بنفي علمهم لو اريدت اخروهي مقبلة
 لانه لو كان لاحاط به علمهم كذا بشهادة على عدم فهمهم بالتبعية فيقبل لانه لو كان لاحاط به علمهم بوجه وبه انه ليس بشهادة اصله بل سطر
 صحيح لا يتبره الباطل من بين يديه ومن خلفه كقولهم اطلع لايكون منصوبا والاستقرار في لغة استعمال امثال بذه الحروف التي لا تحجب
 عنها اكثر التركيبات بغيرها القطع بعين ما يذكر المصنف في مفهوم الخافعة ولا يقبل الاحاد في اثباته بخلاف النفي فلا يقبل قول ابي علي في
 اثبات النفي فانه برقا لواقعة استعمال الباء فيه في قول الشاعر غزبت بباء الغر حنين فاصبحت زكوة فيفر عن صياض الديلم اجابة بوجه
 وشعر بباء الغر حنين غير مثبت للتبعية لاحتمال الزيادة والتقصين والغرض من ماء والفرق والاشيع وقيل ما ينبغي سعة وكيل لا يحجب
 ودرصا ان تشبه للدرص كالقران الزوراء المائلة الديلم قوم الترك شبه بهم اعداؤهم وقيل ارض مصر يلزم للبرهان الاذن في

في

في

ان خرجت الاباء في ثلث طالق لانه استثناء من شرط لان الباء لا بد لها من متعلق وذلك هو الخروج فالمنع ان خرجت باي خروج كالن
الخروج بالمعنى باذني فليخرج من المنع خروج خارج الاصطفا بباي بالاذن والخروج جات الغيا للمصلحة بالاذن منوعة داخلية تحت طهر
في شرط الاذن لكل خروج كما ان ان خرجت الاذن لان الاذن غاية في الخروج وليس باستثناء والمنع ان خرجت الى الاذن
تعد الاستثناء بعدم دخول الاذن تحت الخروج واذا كان غاية في تحقق البر بالمرة الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وهو الخروج
قبل الاذن فان قلت فمن اين يلزم تكرار الاذن في دخول بيت النبي صلى الله عليه وسلم ان قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن
لكم قال ولزوم تكرار الاذن في دخول بيوت عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بناه على تعين وهو قول تعالى ان ذلكم كان يورث النبي والذين
النبي صلى الله عليه وسلم في كل وقت لا ينفذ النبي ان قول خرجت حرف يخرجها اى مع ان قياس علم لا يتقدم يصير الاصل الا ان اذن في شرط الاذن
والصحة سيما له الجمين شائع كثير فلم يخرج وان يكون الجمين والمنع الا وقت ان اذن في صريح الاستثناء من عموم الاوقات وعلى هذين الوجهين
يلزم تكرار الاذن في كل مرة فما وجه الترجيح لما قلتم على يمين الوجين في ان الوجه موافقة الاصل من الاباء وبراهن الاذنية من جهة
الاذن في كل مرة فان الخروج كان سببا لما منع بهذا المنع فلا يبرم بالشك فالا ولى ان يقال ان هذين الوجهين شائعان شيوعا كثيرا
وكون الايمانى التام في قبيل جدا وكمل على الشائع اى لا يستعمل ولا يستعمل اى ولو كان الاستعمال معنويا فيعم الخروج كما لا
فان فيما استعمل معنى يقال ركب الدين واستعمل في المعاوضات المتعددة في العقود التي لا ينفقها لا بعمارة المال كالنكاح والاعادة والبيع
لما لصاق بغيره او لما ينفذ الاتفاق كالحمل على عشرة او بعتك هذا العبد على عشرة او تزوجت على عشرة واستعمل في الطلاق للشرط اى
لكون ما بعده معلوما بما قبله عند دفع طلقه ثمنا على الف كالمثل لو احدى اى لا تنفي للزوج وبقاء واحد بعد القسام المشروط على الشرط
فان حاصل التعليق ان المشروط ثابت على تقدير تحقق الشرط واما ان كل بعض منه ثابت على تقدير كل بعض من الشرط فلا يثبت ثبوت
من غير مقتضى فلا يثبت وتعلل بهما اذ قال لو انقسم لزوم وجود جزو المشروط قبل الشرط والافيه ووجود ظاهر انما كاد فيه بعض الشرط
وجده بعض الشرط فعلى تقدير انقسام جزاء المشروط على اجزاء الشرط يكون كل جزء من الشرط مشروطا بجزء من الشرط فلا يستلزم اذ
لا استلزم في تقدير جزاء المشروط على الشرط انما الحال تقدم ففسر المشروط على الشرط وعند ما يستلزم في الطلاق لا انصاف عوضا انفسهم
اجزاء العوض على احدى العوضين فانه ثلث الاصل في كل واحد من العوضين كما في التوريث ان المال فيما علمت تقابله بمال الوضعية والطلاق مما يقابل
بمال فحيل فيه على الوضعية ضعيف لان ذلك اى كون العوضية اصلا فيما لا يحيل الشرط المحض اصلا كالبيع ونحوه لان كل ما قبل المعاوضة في
الجملة هذا وقد يرفع بدعى الاستمرار والاصل على الترجيح اى كما ان ترجيح قول الامام ضعيف بانه اى على مجاز في الاصل حقيقة في
الشرط فحصل عليه عا ما كان كما ذكره شمس الائمة وانما كان ضعيفا لانه اى كونه حقيقة في الشرط ممنوع قبل في الاستثناء لان الاصل
المتحقق في العوض حقيقة اى حقيقة على فانه من افراد اللزوم اذ هناك يلزم العوض في لزمته اقول للزوم انما يتحقق بعد التعلق الذي
يكون في المعاوضة لانه يوجب المقابلة والمقابلية يوجب اللزوم فالمتعلق يوجب اللزوم والكلام في اصل المتعلق اى حقيقة فيه اى لا ينفك
ان الاصل والشرطية كلاهما غير اللزوم فهو مجاز بذا ومن ادعى انه حقيقة في الشرط لم يقل بانه باعتبار اللفظ حقيقة بل يقول انما
العرف حقيقة بمعنى انه لا يحتاج في الاتقان الى فريضة اسلا وهو غير ظاهر الفساد لكن يلزم عليه الاثبات ثم اقول لك ان الترجيح اى قولنا
بان لعل من المجموع من الالف بالمجموع من الطلقات الثلث صونا عن الالتفاء ضرورى سواء كان المتعلق شرطا او مطلقا وانفسهم

في كل مرة

البعض على بعض وانما لم يرد في هذه النكاح لانها كانت في النكاح فان الطلاق لا يفسد لانها كانت في النكاح
عوضه ولا قيمه له في ذاته حتى يتقسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع بتقويم الجورح لا الاجزاء بخلاف البيع ونحوه فان للموضعين قيمته في
ذاتها فلا يبدان يقع في مقابلة الاجزاء التي هي اموال اجزاء من العوض الاخر والاولى انهما المال بلا عوض واذا كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء
بلا دليل فلم يثبت فرع من قول رجل عليه الف يلزم بالدين ويكون اقراره بكونه مقيته في اللزوم وهو كونه ديناً ولو وصل ودية معين
المجاز لوجود العوض فهو وجوباً يحفظ مسئلة من اخذت منها فكثير من الفقهاء قالوا انها للبيوع فقط وقال غير الذين للبيوعين و
قال جمهورنا لانه لا ابتداء والغاية اى الشئ في الغاية زماناً كان او مكاناً على الصحيح لكانت عم البعوض لا ابتداء والغاية مكاناً وارجو
معاينتها واقعة في الاستعمال في ما ذهبوا اليه ونحن ان لبعضنا او لبعضنا في نحو اجرت من شهر كذا الى شهر كذا والماتهما في نحو اخذت من
الدارهم نصف المال لان في المثال لاول فلاته من بين ان العوض في الاجارة بهذا الكلام التحديد من ابتداء الشهر واما الاخير فلان
ليس بمسألة صحيحة بل كل من اشتراك بين المعاني للتبادر في لان كل تبادر في مواضع فذا احتمال يكون مجازاً في احداهما وحقه في الاخر
فاما ان يكون موضوعاً لاداء القدر المشترك او بازاء كل والاول باطراف التبادر منه فمتعين الثاني فان قلت لا احتمال ههنا للقدر المشترك
فان وضع الحروف المقصودات جزئية ملحوظة يوجب كل قلقت مع ان لا يضر فالمراد ان يكون موضوعاً لاداء القدر المشترك بوضع واحد او بازاء
افراد كل مما ذكرنا بوضع من المقصودات الثلاثة والاول باطل والالتزام لاداء بائناً بالاشتراك في هذا القدر المشترك فمتعين الثاني
فتدبر وهذا في مما في الترخيم واستقر حواضقها في بيان قطعها ان قطعها مسا في كبريت وبعث فلا ابتداء والغاية وان افادتنا ولا كاختار
واكملت قدما بصالة الى بعض دخول ثم ساقى الكلام فانه يرد عليه انه لا يلزم للبعيضة ان يكون متعلقاً بتقيد التنازل كما في قوله تعالى وكانت
سوى القانتين فتدبر مسئلة الى لانتها حكمة ما قبلها الى ما يرد وهو الغاية وفي دخول ما بعد انما قبلها الى ما يرد حتى تواف
من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها ومنه غيره عدمه وعدمه الدلالة على شئ من الدخول وعدمه لكن الاشهر في شئ من
الدخول وفي الى تذهب عدمه والتفصيل فينا والى الصدور لولا الغاية اكمالها في فانه لولا التنازل وجوباً فيفسد لما فاق بل لما بعد ما ولانهم
بعض الصحابة في التيمم العبد كله الى الايط كما حكى في الكشف ناقلاً عن المعبوط فيفسد في الغاية في الحكم لانه كان داخل فلا يخرج ويسمي
هذه الغاية الاستقواء والتفصيل بعد ما في عدم تناول لعدم لولا الغاية كاللعل فانه لولا لما دخل في الحكم فانه امسك في النهار فلا يخل
في الحكم لانه كان خارجاً في كذا ويسمي غايته المدعى ببقوله في التفصيل وقد نأيد هذا التفصيل في اتفاق اكثر ائمة الفقه واجل الله قال
صاحب الكشاف ناقلاً عن المعبوط قال ابو يوسف رحمه الله في الغاية في فاته والاصل ان الغاية لا يدخل في الصدور
الا ببليل ولما سميت غايته لان الحكم في شئ ايدى ما دل عليه نصهم الى اليسر والاكل الى الفجر ولما نواجر الى رمضان بليل الى رمضان حلفت
لا اكل الى رمضان لم يخل رمضان تحت اجل لانه غايته فاما يلزم علينا المراتب فانه دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنه فان النبي صلى الله
عليه واله واصحابه وازواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل انما للصلوة الا به غسل المرافق بكذا حكى اسحاق الوضوء انتهى وهذا يدل
ولانه واضحه انها اشعار عدم الدخول واما الامتلاء التي اوردا بعد عدم الدخول ففيها الغاية غايته الملامسة احكام فان فيها تفصيلاً
الليل غير داخل في حكم اتمام الصوم وكذا في ذكره في الفجر قوله تعالى اكلوا واشربوا ولا تسرفوا فان لم يذكر الغاية
فانما دل الاما لاولاً في الاجارة فانما عليك المنفعة وسببها في ذلك المنفعة ساقية وكذا الاصل في ثمن البيع لانه تاجر عن وقت وجوب

في الحقيقة وانما نسبها اليها نسبة باعرض كما غسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه واما اورد في التوجيه انه لم يجب غسل المرافق
حتى يجب غسل لا بد بل الواجب غسل اليد الى المرافق فلا يلزم غسل جزاء المرافق وجوزوا الغسل للثلاثين فاسقط لانه لا ينبغي عليك ان غسل اليد
الى المرافق لا يتم الا بغسل الوجه ومنه الملاصق للمرفق وبذلك النظام ان ثلث لكان قطعاً فلا يتم غسل اليد الى المرافق الا بتسلط فافهم ومنها ما
الغاية تدبر عمل وقد لا يدخل فوق الشك في الدخول وعدمه فصار الالتماس لاجل فعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بيننا وهذا انما يتم لو ثبت
الى في الدخول وعدمه هو منج عند الخصم ان لا يدل على شيء فبقى المرفق على عدم الاصل اللهم الا ان يستعان بكونه مقدراً للوجوب
ومنها انما كارة يدخل وقارة لا فيه بل متيلاً لظاهره فيان الاحتياط انما يوجب لو كان الاصل للوجوب كصوم ثلثين من شهر المبارك لا كصوم
الشك واصالة الوجوب بهنا عتونه بل هو اول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستقلاً من الشرع بل الكلام فيه فافهم ومن
هنا اندفع ايضا ما في التوجيه الما قرب ان يقال ان المواظبة على غسل المرفق قد ثبت فادركت شبهة الاحتياط واليه منقوض
بكثر السنن ثم ثبوت المواظبة فيه مشكل فانه منقول لا بكتاب الى وهي يوجب عدم الدخول عنده وادركت ما روي الا ما رويته اذ ادا المرافق على المرفق
فتمسكه لا يوجب المواظبة فافهم هذا كله ما عني هذا المبحث على هذا التفصيل لعلمه من خصائص هذا الكتاب ولعل له لم يحدث بعد ذلك امر
قرع في رعي من درهم الى عشرة قال زفر يزم ثمانية بعدم دخول الغائبين عنده المبدء والمقتضى وما جبهه الا تعصى وقال ما قولك في
رجل قال ثلثه اربعين الى سبعين اى يكون ابن تسع سنين فيجوز هذا انما يتم عليه لو كان حكم بين دمن واحدا وتوجيه ليس دليل
عليه كما قيل ان يجزى كان لعدم مطابقة الاعتراض بتمهيد لان قوله كان في من وهذا في بين وعنده يزم في الاقرار للمذكو تسعة لدخول المبدء
بما عرف وعدم دخول المنته لانه غاية ما اذلا بالماتاول لاقرار العشرة هذا وقد استدلل لدخول المبدء وان وجود الثاني مستلزم لوجود الاول
لما بينهما من التضافات الموجب لوجودها معا ولا وجود للمبدء الا بالوجوب في الزمة ويروى عليه وود انظر ان الثاني معروض للتفاوتية و
لا يلزم من دخوله وجوده في الزمة وجوده مع هذا العارض مستلزم وجوده معناه اخريل هذه الاوصاف مهيئة بالذمين ويجعل معنواها
واقعة في الخارج فلا يلزم من وجوده معنوا احد ما وجوده معنوا الاخر والنحو من هذا ما قيل ان وجوب التاسع يستلزم وجوب العاشرة ايضا
كما ان وجوب الثالث يستلزم وجوب الاول عنده لان تاسعة التاسع بازاو ماتحة لا بازاو ما فوقه حتى يستلزمه فافهم وعندهما يلزم منهاك عشرة
او العشرة غاية والمعدوم لا يكون غاية لوجوده والا وجب شيء من دون غايته فلا يلزم وجوده وجوده انما يكون لوجبه لانه لو كان وجب
العاشرة فيجب عشرة ايام العدا فاعلم هو اصل الغاية قلنا ليس العاشرة غاية في الخارج بل كفي لتعقل التحديد وجعله غاية واحكم على ما هو موجود
في التعلل بازره في الزمة فافهم **مسئلة** في لطرفية حقيقة وبه الروائية او المكائنية ونحو الدامني به مجاز فلزم ان في قول المقر
توبا في المنزلة لان الغصب في المنزلة انما يتحقق بغصب الممثل بخلاف غصب النفس في الاصطبل لان القمار لا يكون مقصودا عند
وبخلاف غصب ثوبان منديل فان التبادر منه الانتزاع ولعل للمناقضة فيه محال فالاولى ان المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع
في التابع غصبها ولزم عشرة في قول المقر على عشرة في عشرة بطان الطرفية فان الدرهم لا يكون ظراً لدرهم اخر وكذا الدرهم لا يدر
وهذا اولى من الاستدلال بانه يلزم طرفية الشيء نفسه فانه انما يستحيل في المعين والاصل المطلق فلا نحو ثوب في ثوب الا ان قصد به المعية
فقدش وان لا لازم فيه لانه قصد الحياز وفيه تشديد عليه فيصدق تضاد واية ويشكل بما اثار اذ المقر عرفت بحساب فينبغي ان يلزم بالذمة
العشرة كغيره وبه عشرة لانه وليس كذلك عند جميع حيث قالوا يلزم عشرة الا في رواية الحسن وهو قول زفر رحمه الله تعالى وادرك

لهذا ان الطرب لا يصير زيادة من المصروف نفسه وانما يقيد من الاجزاء والالتفات الفقير علينا يطرب ما في يده من المال في الا
 بل اللواتي فغاية الزم باودة عرف الضرب وحسابه صيرة اجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائتين كما مله عليه ما اور في فتح القدير ان الكلام فيما اذا
 اراد عرف الحساب ولا شك ان في عرف الحساب يفهم من نقل هذا التركيز الى غيره فيلزم المائة قطعاً ونحن لا ندعي ان بالضرورة او العشرة وصارت
 مائة فتتوجه بطلان المدعى ان هذا القرار بالمائة ثلاثة مفهوم كلامه بالفهم هذه التسمية وشكله مثل من تكلم بلغه بندية او فارسية واقربا فيلزم ما يكون
 مفهومه في تلك اللغة فانه تقديره يفيد الاستيعاب عندة بخلاف ذكره لفرق الظاهر عرفاً والتبيين صحت سنة وصحت في سنة فيفهم من الاول ان
 الصيام سنة وكون الثاني وقال البعض في بيانه ان تقديره في وجوب تعلم الفعل في نظر نفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كما في الفصل
 ولتنبه به على حرف البحر فقال من مخالف هذا خلافاً لما فلا يصدق قضاء عندة في نية اخرا لانه في قوله انت طالع عند لانه نوى خلاف حقيقة الظاهر
 وفيه تخفيف فانه يقيد استيعابه بالاداء بالطلاق تام الفرو وذلك بالوقوع في اول الجزاء بخلاف في هذا فانه يقبل فيه نية اخرا لانه لم يصدق ان
 فان قلت فلو قلتم بوقوعه في اول الجزاء عند عدم النية قال هو انما يتعين دل الفهم مع عدم النية لعدم المراحم هناك بخلاف الاجزاء المباشرة
 فان الاول من احوالها فالوقوع فيها ووجه حجاب من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاة وما ديانته يقبل بنية اخرا المتأخر في الصورتين **مرح** قالوا قال
 انت طالع في مشيئة الله تعالى يتعلق بها فلا يتحقق لان اشية غير معلومة بخلاف طالع في علم الله لانه انما يتعلق بموجود فهو قسطن طالع في قدرة
 الله فاجيب بان المعنى في تقدير الله فهو كنهه مشية الله فلا يتحقق وروايت يجوز ان يكون المعنى في مقدور الله تعالى وقدرة الله فتبين ان يقع
 والمهم قرر الكلام في حيث لا ينفي في هذا القيل والقال فقال لم يقع في قوله طالع في مشية الله وقوله طالع في قدرة الله لصحة تعلقاته في الحقيقة
 فلا يتبع من قوله الوقوع وهذا غير ظاهر في مشية فان اشية الله تعالى واقع بالضرورة فالاولى ان يقرر هكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو يتبين
 في مشية كما معنى ان شاء الله فطالع والشرط غير معلوم الوقوع في القدرة لا يستقيم الاشتراط في الظاهر فلما ان احسن به ان قدر الله كما اذا كان
 القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى ولما ان يعني في مقدور الله تعالى فلا معنى له الا ان هذا في جملة مقدوراته والموجود والمعدوم كلامه
 معتد وران فلا يتبعين الوجود والوقوع وهذا بخلاف طالع في علم الله تعالى فانه يقع في احوال لا لا يتعلق الا بالواقع المحقق فيجب ان يتحقق
 الاطلاق فتدبر فان قلت تتعلق العلم بملكية سوا فانه اذا قطع لوجود شيء قطع بملكية العلم بملكية به واما شك في وجوده شك في قطعها
 ايضاً فما وجه الفرق بيننا فانما لا يتعلق الا بالواقع المحقق ولا يعلم قطعاً بما لا يعلم حقيقة فما ذكرتم بدم الوقوع في مشية حار في العلم وما ذكرتم
 لوقوع في العلم حار في مشية تملك هذا الاشكال ما تلقية الاذكياء والقبول والذى عند هذا العيد في الفرق ان مثل هذا الكلام يستعمل للشرط عالياً
 وهو اولى الشرط يستقيم في مشية عرفاً لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فانه لا يستقيم الشرط فيه فالله تعالى ان يثبت في علم
 الله تعالى وهذا الاصح الا ان يقع ليحقق في علم الله تعالى فيصح الكلام فمثل فيه ثم يقول ان هناك ما آخره يرتفع اليقين والقال هو ان
 المتبادر من العرف بالتقدير بالمشية لتشكل بالوقوع بل هو لا بطل عند البعض ونقل عنها ايضاً والعرف في جعل القدرة طرفاً استبعاد
 وقوع ذلك الشيء واشارة ان القدرة المادية اذا تعلقت بالمستبعدات يصح تعلقاتها والقدرة البشيرية فماصرة عه واما في التقيد بالعلم بغيره
 تؤكد وقوعه مفهومه فيقع من هذه الصيغة دون الاليتين ولسن متصوره من ذلك لكن حملوا وقتها ذلك فلو كان سيرة اعلم الى هذا
 هذا عندى الى الآن ليس يحدث بعد ذلك احد من هذا انما يتعلق المراد بالادوات **مكرر** في بيانه ما سجدوا ايضاً مستأنساً ان يتحقق
 ما هو على نظر من الوجود قال الشيخ ان الحكم ليس في غير لازم المفهوم الشرط فان الشرط قد يكون مشروطاً وقد يكون مشكوكاً وزا الحظر من

۳۶

لنحوه

من حوائس ان والكلمات ايجازاً لمصارع بذا وكون الكلمات ايجازاً غير داخلية لا على ما هو على خطر الوجوه وغير مشهور بل خلافاً مشهوراً قالوا ان
 في قولهم ان لم اطلق فطابق الاجزاء ان حيوة احدها لان الشرط هنا العدم مطلقاً اى العدم ما هنا فانه الذى على خطر ما غير
 لان مطلق العدم متحقق فان اسكوت متحقق معلوم ووضوح ان الخطر هو المراد لا يقع بالسكوت لانه عديم مقدير بزمان متيقن لما قدنا وله
 الشرط الزمانى على خطر بزمان متى لم اطلق فانت طابق فانه يقع فيه كما سكت لعموم الامر فانه متى فاشترط فيه العدم من اى جزء
 كان وهذا التقدير مما يتوقف على ان يكون متى داخلية متحقق الوجود واما اذا اشترط في دخول الخطر فاما يصح ان يراود بالعدم مطلقاً العدم
 المتحقق في كل ان فانه كما مر في ان ليس على خطر والتقدير الاول ان لم اطلق فانت على مطلق كقولهم لا يصح المقدير بزمان فان ان
 يمدل على الزمان وهذا يقتضيه استصحاب انفى ووجهه فان فعل كالتكرار يعبر بالنفى وسبقه لم اطلق يقيد بفعل قريبان فاما يقتضيه الاستصحاب
 هنا بوجه انما اى لا بل ان متى لعموم الامر لا يقتضيه التقديرين في طالع من شئت بالجلس لانه لعموم الامر فلا بد من بطلان الاعراض في بعض الامور
 دون ان شئت اى تقدير التفويض في ان شئت بالجلس لانه لا يقتضيه عموم الامر بل يقتضيه وجوده في وقت واحد فاذ اجمعت وقتاً في الشئ
 من المجلس بطل تفويض بذا **مسألة** اذ اختلف في ان يحكي للشرط مطلقاً فلا بد من فعل على ما هو على خطا الوجود والاكتفاء مع اى صريح محيية
 على ما يقتضيه وقت فيكون حرفاً كان ويجعل منه التلويح بسنة حرفية وخوالية على ما هو على خطا الوجود وجهه يقتضيه عبارة فخر الامام
 ثم اورد عليه انه انما يدخل على شكوك الوجود انما يدخل على شكوك الوجود لان لا بد من دخول وان كان لتكملة موقوف لسقوط الوقت وتبناه على
 معنى الشرط وان كان ذلك لتكملة وليس ان لا يقتضيه بل المشكوك متقابل لفائدة ان يجعل بمنزلة متحقق ويدخل في كل وقت كانت المتحقق في وقت
 غير انك فيه ثم انه لا ثبت استصحابه لشرط المحض في حسب ان يكون موضوعاً له لان الاسم لا يستلزم الحرف فتدبر ثم انه يرد عليه
 ان المدخول على الخطر لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية الا ترى ان الشيخ ابن الهمام اورد المدخول على الخطر في نفسه مع عدم سقوط الوقت
 وابعاده لانه يحتمل الشيخ منتهى الحرفية ولا يلزم الا ما قال ان كلامه في الاسلام لا يتدبر عليه فمطوية فيه فمن ثناء فليزيد في كلام الشرط فلا يقع
 من اقسام طالع فطابق يستلزم بوجه اخر لا لانه لا يملك ان يطل معنى الوقت مدار شرط الذى هو عدم فعل عام مطلقاً خلافاً لما يظهر
 في هذا على الظاهر ولا بد من ان الوقت لى منتهى السكوت وقت سكت وقع ويرد عليه انه لو اراد شرط المحض بمعنى ان يجب ان لا يصدر عنه
 في هذه الغيبة لانه نية خلافاً لما جاز من الخطر مع التخييف على الضمير مع انه على ما هو في قضاء الاتفاق وانما الخلاف فيما لا يثبت فيه نية
مسألة في التلويح الثاني ما تناسخ الاول علم ان الحرف شرط موضوع لتعليق الثاني لا ان المتشبه المقدر في الماضي ويكون الثاني
 مساوياً للاول في الاكثر معني الثاني في انتهاء الاول فلا بد من هذا الافتراض الزمانية فما قيل الاول لمزوم والثاني لازم فانتفاء الاول
 انتفاءه بل الامر بالعكس فليس كافتقار الاول الافتقار الثاني ساقط لا يثبت اليه نعم قد يستعمل فيه ساقط الفعل كما في الاقضية للاستنباط
 وقد جاء بحجج روى عن امير المؤمنين ع من شرطه موقوفاً في الجمع وروى عن ابي بصير نعم العبد يهاب لو لم يهتبه الله لم يصعبه يعني قد يهتبه لا فائدة ان
 تحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر ووجهه المحقق وقد يستعمل لو كان ايفاء لتعليق الثاني بالاول في الاستقبال فيجوز الفادى
 اجزاء وليقت بعد الدخول في لو دخلت تحت قوله ع من الامام ابي يوسف كما في الترخيم والامام الزهوسى ومنه كشف ان فيه
 برواية ابن سنان في الترخيم وليس فيه فخر الامام محمد بن طه في الامام ابو حنيفة وسبقه انما هي عنها ثم انما سئل ان لا يقع فيه
 لان حقيقة الكلام لا تنافي في الترخيم والدخول في الترخيم حكمه بالاعتق على المجازة وصورة بمعنى ان هذا على الترخيم في الترخيم

نحو ان لا يقاوم قدومها بالقبول على الاخرى فلا بد من وقوعها بعد ما في المستقبل بغير لغوات محل ولزم ثبوتان في طابق واحدة قبلها واحدة
 لان الاولى وقعت في الحال متعينة بقبولها الاخرى عليها فيقع في الماضي لان قبل الحال ما في الماضي يقع في الواقع في الحال صحيح
 كما يقع ثبوتان في مع واحدة ومعها واحدة لانه يقع للثبوتين وفيه في الحال بعكس بعد فانه يقع في طابق واحدة بعد واحدة ثبوتان لانه
 او يقع الواحدة في الحال ووضعا بالبعدية عن واحدة اخرى فلا بد ان يقع هذه الواحدة الاخرى قبل الاولى في الماضي والواقع في الواقع
 في الحال ويقع واحدة في طابق واحدة بعد واحدة لانه وقع الاولى في الحال متعينة بغير لغوات الاخرى منها في المستقبل بغير لغوات
 وهذا بخلاف المدخول في ثبوتان واقعتان عليها مطلقا في الصور كلها لانها تاتي لطلقات الكثرة ولو مرتبة واقبل ان كون الشيء قبل غيره
 لا يتحقق وجود غيره فان اليوم متقدم على الغد المعهود فينبغي ان لا يقع في المدخول لقوله طالع واحدة قبل واحدة لانه انما وقع واحدة
 مع صفة بالقبول على اخرى ولا يلزم منه وقوع اخرى فوقع بان الصبغة نسبة بين لقبل والبعد وتحتها فرع تحقق التبيين وهو بغير
 والكله مكابرة **مسألة** عند المحقق الحجة نحو عندي كثر والمفوضية نحو عندي دين لطال فالعندية اعم من الدين والوديعة وانما
 ثبتت الوديعة باطلا كما بان يقول عندي لطلان الف من غير يقيد بالدين والوديعة لانها هي الوديعة اذ في ما يتينا وله العندية بل
 لان الاصل البراءة للذمة وفي محل على الوديعة براءتها مسأله متفرقة غير متوقفة على الابهام جاز صفة مضافه على الاصل فيه فلا حكم
 في المضاف اليه اللهم الا انه قام على المفهوم وجاء استثناءه فيضيق ليقين الحكم بما بعده كما هو شأن الاستثناء ويلزم حينئذ اعراب المستثنى
 لان المستثنى لما صار مجرورا تها اخرى اعرابه عليها لكونها صاحبة اعراب فقه في ذلك غير واق بالرفع فقه درهم يلزم الدرهم تاما لانه اقرار بالدرهم
 التام المنان للذات في حقه على درهم غير واق بالنصيب يلزم الدرهم اذا قلنا لان الاستثناء تكلم بالبيان فانكسر الاقرار على ما يقع من
 الدرهم بعد انقطاع الدقائق وفيه دينار غير عشرة دراهم بالنصيب كذلك عندنا فيلزم الباقي من الدين بعد اخراج قيمة عشرة دراهم
 من الذهب ويلزم دينار تام عند الامام محمد لانه استثناء متعلق غير مخرج لانه عشرة دراهم في الاتصال التجانس بين المستثنى والمستثنى منه
 صورة ونسبة وهو مختلف في الدينار والدرهم واذا لم يخرج شيء يلزم تام وقالوا كفاية اي كفاية التجانس بمعنى الاتصال وهو متحقق هنا
 لشيء كالثمنية بنينا فالمعنى له على دينار الاقيمة عشرة دراهم من الذهب وانما اكتفينا بالتجانس المعنوي في هذا ثم قطع مع وجود
 الخوف في علمه الف الا هذه العبدان الاثمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره ويقال في مثل هذا عند اراقة الامام

في له الف الاقيمة لغيره لا يدركه هذا العلم بالحكمة **مسألة** الامام لما اشار الى المعلوماتية اس معلوماتية المدخول واقساما لثبوتها
 لام الله تعالى الذي فيه اشارة الى حصته معينة كالمعلوماتية الام الاستغراق الذي فيه اشارة الى كل فرد منه لانه محض الذي فيه اشارة الى الجنس
 والام الله الذي فيه اشارة لثبوتها منه هذا في المعنى كالكثرة اقوال الحق ان الجنس الام الخاص للام الطبيعية في موضوع الطبيعة الذي فيه اشارة الى الطبيعة
 من حيث ان اطلاق مثل ذلك الانسان نوع فان قلت القوم جعلوا واخلطوا في الام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء اخذ من حيث ان اطلاق
 او من حيث هو مقتضى مقتضاه ان الاطلاق الجنس من التبيين باثارة بين اللامين بالاحكام كالات الاخر لا انهم فعلوا عنه وهذا ان وجه
 من الام العبدان خارجا على وجهه وصايفه كما لا يخفى على ذي بصيرة اما قبة ثم الرجح العبدان خارجا لا فائدة فائدة جديدة ككون الذكر سابقا
 عليه ثم الرجح الاستغراق للاستعمال خصوصه في استعمال التناسخ ثم الرجح الجنس بحد فائدة فائدة قيل بعكس
 بان الرجح الجنس على الاستغراق وبه في الجاهل المعاني والبيان والاستعمال شاذ الاول فهو اللاحق بالا اعتبارا كيف هذا قول علماء

مع ان لا يدل الفصل لو افرد على شئ اصطلاحا يكون التوافق في الحروف ايضاً مع انه لا دلالة لما حال لا فارقا في شئ
وهو اي المفرد باعتبار واحد في المدلول والعمدة خاص عام قال ابو الحسين البصري في تفسير العام العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد
في المنهج وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له موضع واحد وانما لا يمكنه الخروج عن الحد المشترك اذا استغرق لما يصلح له باعتبار معنى واحد دون معنى آخر
فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقا مع انه عام قيل في جوابي ميزاجان انما اول ذلك وتلك يدخل المشترك اذا اراد جميع معانيه فان ارادتها جميعا
فهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الالاء شاع اقول لا يصلح اخراج المشترك فانه من افراد المجرود اذ قال في شرح المختصر العام عند الشافعي قهتان قسمين
الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة بمعنى المشترك المستعمل في معانيها كلها وفيه نظر اما اولها فانه على هذا الصنيع هذا التقيد اصلا وان كان للمعانيات في خرج
المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فانه كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق للمعنيين وانما ثانيا فلان مقصوده ان المجرود والتقسيم الخاص للمعنيين
الحقيقة فلا بد من اخراج القلم لما ذكره واعلم انه حدد الشيخ ابن الهمام بان العام يدل على استغراق افراد مفهوم وهذا صواب من تعريف ابني الحسين
فانه غير جامع للفظ كل وجميع فكلها لا يستغرقان لا يصلحان له من الافراد بل لا افراد ما ضيفا اليه والماد بالاستغراق اعرض عن الاستغراق الاجزاء
والافراد في بانهم اوردوا عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الاحاد التي هي اجزائه ولا يتوجه به على تعريف الشيخ اصلا بقوله لا افراد مفهوم
بل قوله ما يصلح له فليس بان المراد الصلح المعبر عنه احد صلح الكل للجزئيات ولا للاجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من الجزئيات والى
الى تعريف الشيخ وهو اى عشرة لا يصلح للاحاد صلح الكل للجزئيات ولا يستغرق العشرة اى جزئيات فان الكلام في المنكر والمعرف
المستغرق من افراد المجرود فلا نقض بخلافه فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعروف المستغرق فانه استغراقه للاحاد وحيث استجزئيات له قال وعموم
الرجال باعتبار ان العام مطلق معنى الجمعية والحكمة بمعنى المفرد كما هو الحق الثامن المذهب في جمع جزئيات الاحاد لا المجموع وقيل عمومها باعتبار
تناولها لجماعات مع لا ايرادها باعتبار ان الجمع المستغرق تناول جزئياتها وانما على الجملة فان جزئيات الاحاد ومبستغرق له وعلى غير المتعارفين
اجتماعات وبوتستغرق لها فلا اشكال على المذهبين او عموم الرجال باعتبار ان المراد بما يصلح له جزئيات مفهوم مستغرق لك اللفظ الدل على كل
والرجل وجزئيات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ الحقيقة كالرجل فانه مشتمل على مفرد وهو الرجل وحكمه كالنساء فانه جمع احوه من غير تفكير وهو مشترك
عليه حقيقة لكنه في حكمه مشتمل لكونه في معنى مشتمل اقول لا يشك على هذا الجواب بعوم اسم الجمع فانه لا يستغرق لجزئياته ولا جزئيات ما مشتمل
عليه بعرضه فانه ليس له مفرد ولو تفكير حتى يكون مشتملا عليه فانهم قال بالعام في الاسلام فتعريفه هو ما انتظم جميعا من اسميات انتظاما
استغراقيا لم اللفظ كالرجل ومعنى كالقوم والجمع المنكر عنده رحمه الله تعالى سناى من العام فلا يتوجه الاشكال باخوله وقال الامام حنبل
ابو حامد محمد بن الخليل رحمه الله تعالى واذا قلنا اذ اذ العامة اللفظ الواحد حترية عن المتعد والليل من جهة وجوه على شيتين فصاعدا حترية
بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فانه وال على المتعد من جهات وفي الاطلاقات ولا يصح انه للاحتراز عن المشترك المستعمل في معان فانه حترية
لا يجوز هذا الاستعمال واورد عليه ولا المعجم المعروف المستغرق فانه لا يدل على شئ فصاعدا عن شيتين فصاعدا فان قوله ليس شئ واحد
انه شئ لغة فان اهل اللغة يطلقون شئ على المعدوم ايضاً وان لم يكن شئاً كذا فان اهل الكلام لا يطلقون شئاً عليه وفيه خلاف فانه
قال في المواقف ان اللامحاشاة لا يسمي المعدوم في اللغة ثانياً واما عليه تأييدات فلا دلي ان يقال انه ولم يكن شئاً حقيقة ووضعا
شئاً جهازا وبالمجايش شائع منهم فلا يفتن استعماله في التفرقات واورد ثانياً الموصول الصلته عام والحال انه ليس بلفظ واحد فلا يصح عليه
الحجج انه من افراد المجرود والجواب ان العام هو الموصول وحده هو المقرون مع الصلة كالمعرف باللام فانه وحده عام حال قترانه باللام

ولا يشك في الاصطلاح وتامنا على التناول بان المراد بالشيء على اثنين فخصا بالاصطلاح الاستغراق ولا يشك في مجموع المضادة مثل علماء الفيلسوف فانهم
 استغرقوا لافرادهم كالمبطل لبعضنا كالمعروف للفرق المبين بين الافراد المخصوص على الاطلاق كما في الجمع المضاعف فانه اعتبر بخصوصية اولها بالاضافة
 شمل اعتبار استغراقه لجميع الافراد وبين الافراد على كل واحد في الجمع المخصوص فانه اعتبر مطلقا وان بعض سمياتهم فلذا شائبة في الاستغراق
 فيه فانه في التعميم انه عرف العام بما دل على سميات باعبارها المشتركة فيه مطلقا فربما نقوله مطلقا احتراز عن الجمع المخصوص فانه يدل على افراد مخصوصة
 لا مطلقا ويمر عليه الجمع المضاعف فان سمياتهم مقيدا لا مطلقا واجيب بان المشترك في عالم البلدة ولم يقيده بشيء بخلاف المعروف فان المشترك فيه
 الرجال مثلا وقد اعتبره اعتياده واما ان لا فرق بين الجمع المخصوص والجمع مضافا لان عالم البلدة لا يميز بين افرادهم واما ان لا يدل على
 ساقط لان المضاعف بالاضافة المخصوصة لم يميز فيه وبالاضافة الاستغراقية لا يميز فيه بل اعتبره كالمبطل ولا ثم اعتبره كالمعروف استغراقه بجميع الافراد
 للمفاهيم بمرسلة العموم حقيقة في اللفظ بمرسلة بمرسلة اتفاقا وبل تصف بالمعنى المختلف فيه فليس نعم تعريف به كما للفظ وهو المحار
 عند العلم وهو الغالب من كلام القائلين في اناسه وعلمهم كالمعروف بالامام الشيخ ابى بكر الجصاص الرازي رحمه الله تعالى في قوله تصف
 به المعنى مجازا وعليه اكثر من الاصوليين ومنهم الامام فخر الاسلام في قوله لا يصف به المعنى بمرسلة ولا مجازا وبما علم قائله مع اعتقدهم ان
 العموم لغة وعرفا لمطلق الشمول وهو قول في الثاني كما في القائلين كعموم المظن للبداهة والصوت للمسمعين والكل للجزئيات فان قيل العموم شمول لمراد
 وفيه ان المراد ليس بالمطلق المحرر بل الافراد فثبت فان اظهر النفي في باب غيره بما لا خلاف ولا يفي بالمعنى فثبت قائله بما هو الجواب في ساقطه
 غير انما هو المراد الذي في ساقطه اخرى كذا قالوا في الامور الباطنية من المظن والصوت الواحد في الوحدة للبهية نعم في لافراد
 المعنوية في مجال تعدد في قول في ابوابه المعتبرة في العموم لغة شمول لمراد واحد في الشمول على طريقة التبعية ثم فاد شراح المختصر ان لا إطلاق
 اللغوي امر سهل فانه يعرفه بالاستغراق وانما التناول في امر واحد متفق بمرسلة بل يصح امره لا ذلك اى تعلق الامر الواحد بتعدد ولا في صورته الاعيان
 اطلاقا جازما اتفاقا وانما يتصور في المعاني الالهية فان العقل لا ياتي عن غيره فليس معنى ذهني بتعدد الاصوليات تنكره وان وجودها متفق
 المعاني بالشمول والعموم وانما في التفرقة في المعاني بعضها وهو شراخ الشرح على الاحوال فاما حال ان حاول مراد في تعدد لا يتصور في الاعيان
 انما يتصور وانما يتصور في المعاني الالهية وعمل بمرسلة في الخارج بان العرض الواحد لكل الحال متعددة ويزيد عليه لافرق حقيقة بين المعاني
 والمعاني الالهية فلا يصح قوله وانما يتصور في المعاني الالهية وبما لا يرد بالاعيان الخارجية الذاتية في المعاني الالهية لظلالها فاد
 من حيث هي وانما نحن الاشخاص الخارجية لان المتكلمين يتكلمون بوجود الوجود الالهية فلا اشتراك في هبة عند جملة المعاني الالهية المتعقبات
 لانه من لا الموتودة فيما قول الوجود ان يكون المعنى بمرسلة كالمستقر فلا يتصوره بالاحوال من قول في بعضه بمرسلة واجبات المتعقبات
 على كل المصدق وفما لا يتصور في الاعيان اى الاشخاص الخارجية فان صدق امر واحد في المعاني لا يجوز به خلاف معقول فانه في انما
 الكليات الصادرة عن كلياته بالاصوليات تنكره وان المعقول في معنى قولهم بالوجود الذهني ووجود الكليات في الاعيان اقول بمرسلة
 "صمدية" كمال الحقيقة الزوجية بل في الماهية كمالها في احد ذات فان قيل في عدمي غير موجود مع كونها على الموصوف والاصوليات لا يكره
 ذلك كمال لبيت نيك جاقل هذا قول العبد بطلان على الوجود اى ان لا شمول لمرادهم لا محالة فان استعمل وجودهم في متعدد وهو موجود
 في وجوده لا يتصور في الاشخاص الخارجية بل الاعيان على الاشخاص وذلك لما هو وانما يتصور في المعنويات انما هي الكليات
 الطبيعية التي قبل لوجودها في تصور الشمول فيها للمفاهيم بمرسلة بالاصوليات تنكره وان وجود الطيات في الخارج على علم في بحث الامر من المختصر

سنة الجسد يصح عدمه بخلاف الآتيات لأن مجي رمل واحد لا يؤيد مجي غيره ضرورة وهذا ضرب من دلال المصوم انتهى كما يشهد به قوله
يتم أن يكون إشارة إلى أن عموم النكاح المنفعية مطلق وتتم أن يكون معناه أن وضعية الاستبراء المفرد للمصومين من لوازمه والثاني في أولى
فإن تعليل المصوم فاسدة كما عرفت ثم إن اتفاق الـ لعمري يقتضي أن الصواب هو الأول من أن المصومين مدلولاتهما المطلقة يقتضي أن الله أعلم بحقيقة الحال
لأن جواز الاستثناء ثابت في الكلمات المذكورة وبه معيار المصوم فانه لا يخرج ما لولاه لفضل قول لا تقضوا له أحد كما اورد بانه يجوز الاستثناء منه فليدوم
عمومه مع انحصار ما لا يستثنى من ذلك لا تقتضي إلى حد ما يصل فيه جواز استثناءه لا تقتضي إلى حد بل يستثنى كل فرد على البديل لانه يجب تناوله واستثنى
لما أتت بكلمات العدد فإن الاستثناء منه أتت إلى حد والآخرين منع استثناء صحة الاستثناء المصوم الوضع والاستثناء لجواز أن يعلم المصوم بالقرنية كما ضرب
على الوصف المناسب للحكم الموجود في كل فرد في نحو السرقة والسب فاقطعوا أيها الأكابر المكرم للعلماء فإن بسيرة متناصفة شرع أحد وموجود في جميع
أفرادهم الحكم وكذا العلم المناسب للأكابر أو نحو العلم بان العجز أي عجز المصوم من تعدد القاعدة الظلية لانه شائع للأحكام والشرع غير مختص بأحد
دون واحد أو نحو قوله عليه السلام على كل واحد منكم على الجماعة هذا حديث رواه الفقهاء وصدق ما يورد من معناه عن أبيه
أنت رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلوة في نسبه عليه السلام فقلت يا رسول الله بل نبأ بك فقال أني لأصاغ الدنيا وأنا قولي بما أتت
أمرأة كقولها لا امرأة واحدة ثم لو عطف هذا على المحور في قولنا القرنية مكان أولى بحسب المعنى ويكون المحال بجواز أن يفهم من الكلام القرنية
في الكلام يدل بخصوصيتها والدليل على ذلك الدليل على العموم في الشرعيات مطلقا وتفتيح المناط وهو الغناء والمصداقية وتعميم الحكم إلى قياس معنى القول
بين المذكور والمذكور أو الفروقة كالنكاح بالزنا استلزامه أنما هو مقتضى جميع الأفراد والفروقة وقدم ما عليه سيجاب بأنه يفهم من غير علم بالقرنية
فانه لو صدر من بلوسين معناه اللغو مع غيره ترتيب على وجه من سب نحو أكرم أجهال السقي الـ لانه بجاه من دون ما حظت قياسا والكار هذا ما كبره
وشكاه ظاهر في العموم لانه وضعا والـ استدباب الحكم بالوضع سابقا في العام والخاص ما لا لفظا لأن بدناه على التباور عند التبع من دون توقف
على القرينة دون أن ينشأ من الواضح بان هذا من جملة ذلك فهو حكم مع وجوب التباين في الوضع لما صح الحكم في شئ من الألفاظ الموضوعة ويجوز أن يكون المصوم
المعنى بالقرنية فوجب أن يحكم بهذا الوجه بالوضع بناء على التباين والموجب أنه متبصر ولذا أقيم شائع وقاع احتجوا بهم سلفا وخلفا بالعبارة على الأحكام من غير
أكبر من واحد ونقل الدنيا متواترا بحيث لا يتبع للتشكيك وهذا الاحتجاج أجمع منهم على أنه لا شيء على لانه ملكهم على المصوم والأصل في لانه لا شيء
والوجه تواتر الاحتجاج من دون توقف على القرينة وقيل في هذا الوجه فذلك الاحتجاج أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال من منع
عليه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله عثمان بن عفان إلى بلز الدعاين رضي الله عنه فقال من منع الزكوة لما عزم به يستحق حلقه عنه فقال من منع
الزكوة من طلبهم الأداد القول عليه رضي الله عنه راجع إلى الصلوة والسلام أتت أن الظاهر للناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقال وكيف تعلمهم وهم
يقولون لا اله الا الله فقررهم أي به رضي الله عنه ثم نقل بدو الظاهر كما لا يصلح للاحتجاج واحتج الصديق رضي الله عنه بالصلوة والسلام
منه أخرجه حديث المذكور فاذا قالوا يصحوا مني وأجوبهم وأمرهم إلى أن أقول أي الحق لله لا اله الا الله وقال الزكوة من عتدا والله لا قلن من فرق
بين الصلوة والزكوة فاتجبه رضي الله عنه بالعام ولم يذكره أحدا من علماء الحديث القتال بهذا الاستدلال ولعله يفهم ضرورة في صحيح البخاري
وغيره وفي شرح المختصران الذين قائلهم فضل الصحابة بعد النبي الأكرم بهم بنو قتيبة وهذا خطأ من شرح المختصر فانه رضي الله عنه إنما قال في صحيح
لأنهم آمنوا بالمسيرة الكتاب صرح به أهل الحديث وأما من جهة ثالثة فهذا المثال يمنع الزكوة إلى الامام والتمسح ساطقا فليس له تشافعه والكل مع
إلى الأول وقال الامام إن يتأخر من انشع عن دفع الزكوة إليه في حسب الامام العام أبو جعفر عنه ولا من جليل سرح إلى الله وقال العباسي

وذكر

ان يقال من اتبع عن رفع الزكوة اليه واما لا القتال فاستنوا عن ادائها مطلقا لا بما انفسهم الى مصادر ولا الى الامام وقل الصديق رضي الله عنه
 انما قال لهم لانهم استنوا مطلقا ولو يد هذا قول علي بن ابي حمزة رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب والعجم عن ادائها الزكوة فان الكفر انما يتحقق لو استنوا مطلقا
 وانكر واقرضها كما لا يخفى وكما يحتاج نفيها عن رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه الصلوة والسلام الا انهم من قرئش حين اخلفوا
 وفات رسول الله صلى الله عليه واله قال لانصارنا ائمة منكم اميرهم وكان هو رضي الله عنه من اهل الامراء وسلم الزكوة ولم ينكر احد هذا الاحتجاج بل اجمعوا عليه وانكره
 المذكور واه جمح كثير منهم الناسي وكما يحتاج نفيها عن رسول الله صلى الله عليه واله والصلوة والسلام انما اشترط الانبياء ولا نورث الاثر له صدره حين سالت سيدة النسلة
 فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن اولادها الكرام لم ير منها من تركه رسول الله صلى الله عليه واله عليه من خمس خيرة وقدك وعليه هذا في عدم تورث الانبياء
 وانعقاد الاجتماع بهذا الحديث وتمام العمل الى لان لا ينكره الاثنى وفي الصحيحين ليس لغيرنا معاشر الانبياء كما يحتاج نفيها عن رسول الله صلى الله عليه واله والصلوة
 والسلام الانبياء مرفعين حيث يوقون حين اخلفوا في وفاء عليه واله واصحابه جميعين الصلوة والسلام اين يثبت من فلم ينكره احد بل اجمعوا عليه
 واعتزل بن الزبير بن العبد المجرى بكسر الهمزة والمجرى وقيل للموحدة وسكون الهمزة اخره الف مقصورة حين نزلت كريمة لكم وما تقبلون من دون الله حصب
 جهنم ان اسبح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصارى والملائكة قد عبده بعض العرب ورواه عليه وعلى آله الصلوة والسلام يقولوا اهلنا
 بلسان قولك ان المالا يعقل معروف في كتب الاصول فابن الزبير بن العبد المجرى بالعموم وقد كان من اهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه واله
 واصحابه بان العام لا يتجوز بل رده بانه عام في غير العاقل فلا يتناول ميسى والملائكة فانه يدل للمم الا سلوب اشارة الى عدم صحة هذه الرواية في التيسر
 لا يعرف الاصل كذا ذكره احتفاظا كما لا يسلكه وغيره في المقتل ما روى عن ابن عباس انه جاءه عبد الله بن الزبير بن العبد المجرى الى النبي صلى الله عليه واله فقال يا محمد
 نزعنا ان الله انزل عليك انكم ما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها وادعون قال نعم قال فخذ عبدك شمس والقمر والملائكة وعيسى بن مريم
 فقل هؤلاء في العاربع التنافرن لكان لذين سبقت لهم منا احسنى ولكم عندنا سجدون وفي التيسر فزاحم شمس وفي هذا ايضا كفاية لما لا يخفى
 كما لا يخفى وذلك الاحتجاج بقول امير المؤمنين عليه رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاثنين وطيا بملك يمين حلتها لله وهي قوله تعالى ولهمنا
 من النساء الا ما ملك ايما كنتم فاما انهم مما يتناول اثنين متجهتين فافهم هو رضي الله عنه في العام حرمتها لله وهي قوله تعالى وان تجعوا بين الاثنين وهي في معنى
 مصدر يضاف الى حكمه بالاختيار وهو اعم للجمع فكما وطيا بملك اليمين فقلت على تحريم الجمع وطيا بالعبارة لا باللالة كما زعم البعض حتى اوردوا ان الله
 لا يصلح لمعارضة العبارة فان ثبت هو رضي الله عنه التعارض بين العامين مع المحرم وبما الاثر واه عبد الرزاق وابيه في كتب الاصول لمن لا يخفى
 عثمان رضي الله عنه انه حج الميعة لموافقة الالباهة الاصلية وموافقة باقي المائدة وهذا مخالف لكتبنا بحديث فانه روى مالك والشافعية وعبد الرزاق وابن
 ابي شيبة وابيه في من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب ان رجلا سال عثمان عن الاثنين في ملك اليمين بل يجمع بينهما قال حلتها لله وفيها
 آية وان كنت لا صنعت ذلك فخرج من عنده فأتى رجلا من اصحاب النبي صلى الله عليه واله علي بن ابي طالب فنهضه عن ذلك فقال لو كان الى من الامر
 ثم وجدت من ادفع ذلك لعلية كما لا والقول لا بانه جاء عن ابن عباس فيكون ان يجمعوا بين الاثنين في النكاح ثم انه قد روى ابن
 ابي شيبة وابيه في من طريق ابي صالح عن علي بن ابي طالب قال في لائنة زنا كيتين حلتها آية وحرمتها آية ولا اعمل الا ما اعمل ولا ابل
 بيه وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود انه سئل عن الرجل يجمع بين الاثنين فكم به فقتل لقول الله لا ملكات ايما كنتم قال ويعتبرك ايضا
 الملكة بينك فقد علم بهذا ان هذه المسئلة اختلفت بين اهل البيت في التحريم للاعتقاد وكون عموم ما ملكت بينك متركوكا الظاهر كما عن
 ابن مسعود في الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيصه فيتمت ولموافقة القياس فانه لا حرم لزوج فيا تشرع سببا لحل الموطع فتحرير الموطع لنفسه ولسنة او الله علم

وذكر

بالحكماء الى غير ذلك من الموارد والاشتمال في الواقع التي بلغت حد المتواتر متواتر في طول الكلام يذكره ونعم ما قال انما هي الامام ابو
 القول بالتحقيق في العام ما حدث بعد القرن الثالث واستدل على الخاتمة من معنى قصدا فادوم وكثرت الحاجة الى التعبير عن موجب الوضع كالتعبير عن المعاني
 التي وضعت الالفاظ بارئها للتعبير عنها واجيب بانه يستغنى في التعبير عنه عن الوضع لانفراد الجواز والمشتراك يجوز ان يكون الالفاظ للخصوص وتتمثل
 في العموم كما يكون مشتركة بين العموم والخصوص فيستعمل في العموم فينبغي حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفراد او اجيب بانه اثبات اللاتعة والوضع
 بالاسمي والقياس قد نبه عنه فيما قول لو قيل في الاستدلال ان العموم بمعنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه فوجب الدلالة عليه فيجب ان يكون
 لفظ ماسن الالفاظ والية عليه بل الالفاظ الكثيرة والالفاظ المنع من التعبير عن العموم وافادته وقد وجدنا الدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل
 فلما يدل تجوز او وضع اشتراك او انفراد او الاولان هما الدلالة تجوزا واشتركا خلافا للاصل لا بعد الدلالة بالليل وليس لا يفرق الجواب المذكور توجيهه
 اما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلافا للاصل اما الثاني فانه ليس بالمتعين بل بالاستقراء ودخل فيه كالمجاز وبالكمل في جميع اقسامه من غير ان يميز بين
 مستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل في جميع الذين هما خارجان عن النزاع فلا يجيب الوضع لما سواه بالعموم اسما حقه الى الالفاظ اخرى افادة
 العموم وجلا لما قد قلنا ما وجدنا الصيغ المذكورة والية عليه لكن بقي شيء هو انه يمكن ان الاستدلال على ان الصيغ المذكورة يدل العموم فاما تجوزا
 او اشتراكا وانفرادا او الاولان خلافا للاصل لا حاجة الى انه معنى يتجلى في التعبير عنه فلهذا لا بد من استدراك قتال الذين قالوا انها حقيقة في النصوص
 مجاز في العموم قالوا في الاستدلال ولا لا عموم الامر كجاء المفرد لغيره من انصوص على ان معنى الاستدلال في غير من المضاد والتمثيل في
 والموصولات لا يتحقق الا بضم لفظ اخر معه فلا عموم لها واجوب ان التوقف في الدلالة على التركيب من غير ان يستلزم ان الجميع هو الدليل بل يجوز
 ان يكون الدليل هو المفرد ولكن حال التركيب فلا نسلم ان لا عموم الامر كجاء المفرد في النصوص فلو سلم في ضمن قاعدة كلية بان تعين الوضع
 الشك في الواقعة تحت انفي للاستدراك وهذا كما وضع المشتقات والشئ وآية والمفرد انما هو الاول انما ان انصوص على ان العموم مشكوك وهو
 اسي المتيقن اولى من المشكوك فاختصاص اولى قلنا المشكوك بالمتيقن بالذي لا يرد في اوله انصوص على ان العموم مشكوك وهو
 والوضع بالبرهان والاسمي فلا يصح على ان العموم حوط واجمع فانه لا يخل بالعموم يخرج المكلف عن العموم بمتيقن فتعاضل لا يوجد بيقين بالخصوص بل لا يخل
 لا يطرأ فانه انما يكون في الوجوب والتعميم دون الابادة ولا يضرنا ان المتعمد يقتضيه ليل فان المتيقن لا يفيد لم فانه معارض بالاحوطية ولو
 في بعض المواضع ان قالوا انما قد اشتركا من ان لا قد خص منه البعض وقد خص هذا العام فجو قوله وانما لكل شيء علمه حتى صار مثالا فالعموم
 مغلوب واخصوص فالحال المغلوب هو المجاز فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص ورفع لما يوجب التشكيك بان هذه الحقيقة بطلت لنفسها فانها ايضا مشتقة من
 وجه الدفع ان هذا العام مخصوص فلا يخل قلنا اننا لا نعني بالخصوص بل بالعموم فلو كانت ثابتة للوضع وانما يقع بعد التحصيل في الحقيقة
 على ان يكون المغلوب مجازا مطلقا وان الاصل قد يلزم ليدل به جيبا يادوهنا دل ليل على العموم هذا انما يكون بالاشتراك والتوقف قالوا
 اطلقت كل منها للعموم واخصوص جميعا والاصل في الالفاظ انما هي فيهما فيما فيهما من اشتراك او اطلاقا لفظية لكن بينهما ولا يدرى في الوضع لانها موجب
 التوقف ومن ههنا اسي من اجل لما اشتراك والتوقف في الوضع وهو انما انما هو موجب فيه التوقف حتى في البليان قلنا كون الاصل حقيقة
 فيهما وعدم راية الوضع بمنزلة بل الدليل قام على انها موافقة للعموم والاشتراك خلافا للاصل قالوا العموم في الامر والنفي قالوا التكليف للكل وهو
 بالامر والنفي فاما للعموم بخلاف الاخبار قلنا غاية الزعم الاستعمال فيها للعموم والاشتراك فيهما فيكون الدلالة بالقرنية لما
 تقدم فعم يلزم ما ذكرنا الوضع لكن مطلقا امر انما انما اعلم ان الاخبار المقصود قد يكون عن الكل كالتكليف يكون للكل وهو انما يكون بالجميع

قوله ضعف اجماعه فانه وثيق واستدل على الختم لو كان طديا لجاز اذاده لبعض في العرف والمجاورة بالليل صارت لان الكلام فيها لا يحدق ولو جاز اذاده لبعض بالليل لارتفع الامانة للغة والشرح ولزم التلبس واجيب بجمع الملازمة والظن واجب العمل فلا يرتفع الامانة لانه في الظن وهذا السحاب ليس بشئ فان المقصود انه لو اعتبره قوا ومجاورة الاحتمال لارادة لبعض هو غير الموضوع لارتفع الامانة في كل لفظ عاما كان او خاصا لان اكل مواسته في احتمال اذاده غير الموضوع له فان المانع عن احتمال اذاده لم يكن الانتفاء القرينة ولم يمنع فلا يصدق بوضع دود وعيد وغيره وانما ادعى استحالة خرق هذا ليس بقصود المستدل برفع الامانة بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن قد ورد في ظاهره الربط الى غلبة وقوع التخصيص فتذكر الظنون قالوا في الاستدلال كل عام محتمل لتخصيص مما لا تاشيا عن دليل فانه شائع كثير حتى وقع المثل المذكور في الاحتمال الى كل عام عام ولهذا لا يكون لكل معين ولو لا الاحتمال لما احتجج الى التاكيد قلنا اولانا دليل جازي في الخاص اذ ان الاستعارة شائعة كثيرة في خاص حتى وقع في الاشعار وكلام البلاغة حتى وقع المثل ان اشعر كذب وبعبس اشعار الفصحى فحملها على ما بعنا في محتمل كل خاص خاص وقع في مجاورتها البلاغة التجوز وكثرة دليل عليه فايها هو كجوابنا وثانيا ان اردوا بقرينة وقوع تخصيص كثيرة وتوقع تخصيص معين بحيث يتبادر عن غير قرينة او يثبت اليه كالحاجز المتعارف فلا نسلكه كثره وقوع كيف ولو كان كذلك لوجب تخصيص لا العمل فقط وليس هذا اقل التقليل فضلا عن كثرته وان اردوا وقوع انواع التخصيص فانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراد وفي استعمال آخر بعض آخر بمخصص هكذا نفسا لكن لا يلزم منه احتماله لتخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثنا ان غاية ما يلزم منه ان يقرأ العموم مغلوب من المخصص والمغلوب انما يكمل على الغلبة اكان مشكوكا وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصادر في مشكوكا في غير كيف وقد دلت الدالة القاطعة على انه موضوع للعموم والضرورة العربية شهدت بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر منه الموضوع له ولا بالبال عنه المجازي لثبته فتأمل فانه وثيق لا يتجاوزنا حتى عنه واربعا لان نسلكه كثره وقوع تخصيص فانه انما يكون بمقتضى موصول قليل له وهو افترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام ان المقصود ان التخصيص بمعنى القصر مطلق مستقل كان او غيره شائع وان نوقش في تسميته بالتخصيص فنقول ان القصر في العام شائع فتورث به الشائع احتمال القصر في كل عام فلا قطع بهذا ليس بشئ فانما ينبغي انشاء الله تعالى الى العام لا يقصر في غير المستقل اصلا فانه المنع لكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة بتوعيته نوعا ابا وكما لا يخفى على الناظر فيها والله اعلم بحقيقة احتمال مستعمله يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص سد قصدا وتخصيصه عندنا وعليه الصيرفي والبيهقاوي والارزقي ويلوح اثر ضا صا المحصول لنقل الامامة الى حجة الاسلام الغزالي وحوالا لاجماع على المنع من العمل قبل البحث عن المخصص هو اى ثبوت الاجماع ممنوع ولنقل غير مطابق فان الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني واما الحق الشيرازي والامام فخر الدين الرازي حكوا اختلاف وبه اذنع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الامامة عنه على عدم اعتداده قول الصيرفي فانه مكابرة بل لا تناقض على الاتفاق على التمسك قبل البحث عن المخصص في حيوة صلى الله عليه واله وصحابة واذا وجه جميعين وسلم كذا في التيسير والليل على ان نقل لاجماع غير مطابق ان لم يلزم من غير حكم بالبدية في الاصابع مجرد العلم بكتاب عمرو بن مكرم وترك القياس الرازي ولم يبحث عن المخصص ولم يبال عنه وكذا سيده النساء فاطمة الزهراء رضيتمسكت بما ظنته عاما في الميراث مع عدم البحث والسؤال عن المخصص ثم نظر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالحكمة لم ينقل مروي احد من اصحابه وقد التفت في العام الى البحث عن المخصص ولا انكار واحد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص كذا في القرن الثاني والثالث والحقيقة توجب العمل به قبل البحث فاستقر هذا المذهب الى الان فاذن الاجماع وقد تقدم لنقل عن القاضي الامام ابي زيد من ان التوقف مبني بعد القرن الثالث

[illegible]

مسألة أقل الجمع ثلثة فلا يصح الاطلاق على قل منه الا حجاز او قل قلما اثبات حقيقة وانتماره الامام حجة الاسلام الغزالي وسيبويه
من النحاة وقيل لا يصح لهما اى الاثنين لا حقيقة ولا مجازا وقيل لا يصح الاطلاق عليه لا حقيقة ولا مجازا ولا نزاع في لفظ الجمع
المؤلف من الجيم والميم العين بل هما النزاع في السمي اى في ايصن المسماة به كرجال ومسلمين ولا نزاع اليه في محن فعلمنا اى في منتهى التشكيل مع
الغير فانه موضوع للتشكيل مع الغير واحد كان او كثير فهو مشتق بمعنى لا لفظي كما توهم ولا نزاع اليه في نحوه صفت قلوبكم فان في ضاقتكم
الى تفصهنا يجوز فيها الاثارة نحو قلوبكم والتثنية نحو قلوبكم بنا على انقسام احاد المضاف على احاد المضاف اليه الجمع نحو قلوبكم بنا على انقسام
بالاعتناء فهو والمفرد سواء في الاطلاق بل هو الصريح للكونه اذ على الاوفا من المفرد وكرهه اجتماع الاثنين لئلا يأتى بآدم من الجمع المنكر المحرم
الصارف الزائد على الاثنين ويؤمن علامات حقيقة ولنا ثانيا قول عبد الله بن عباس لعثمان اياها المؤمنين رضى الله تعالى عنهم ليس
الاخوان في لغة في لسان قومك فخر امة المؤمنين واحتج بالاجماع وبما امان عارفان بالغة فتوهم وتقرية حجة على ان الاقل ثلثة والاثار للثبوت
سواء اسماكم وصحروا ليهيقي في سننه عن ابن عباس بنه وغل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام من اثبت قال الله تعالى فان كان
له اخوة قال اخوان ليس بلسان قومك اخوة قال عثمان لا يستطيع ان ارد ما كان قبلى ومضى في الاصطلاح ليوارث بالناس كذا في الدرر المنتشرة
والقياس قبل هذا كما انه دليل على ان اقل ثلثة دليل على انه يصح الاطلاق عليها مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا يكون
حمل لافوة على الاخوين مجازا وفيه انه لا يلزم من حمل لافوة على معناه المجازية فانه ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد للاجماع من سند وجوه وان
يكون قياس الاثنين على الجماعة الا ان يقال لظاهر من كلام ابن عباس جوابا لمية المؤمنين انه حمل لافوة على الاخوين والله اعلم
بمقصود خواص عباده فان قلت روى اسماكم والبينة في سننه عن زيد بن ثابت انه كان يحيل لاهم بالاخوين فقالوا يا سفيان ان الله تعالى
فان كان له اخوة وانت تحبها بالاخوين فقال ان الله تعالى في الدرر المنتشرة والتيسير فالأثار متعارضة قال ولا تعارض في قول
زيد الاخوان اخوة فانه غير نص في ان مدلول الحقيقة اخوان بخلاف قول ابن عباس لانه لم يعل في اللسان فلا يدل على ان الموضع بل المراد اى يجوز
ان يكون مرادوه عن الله عند الحكم اى اخوان اخوة عكس وهو لا يلتزم والوجعية او انه يسمى الاخوان اخوة مجازا جمع بين الاول والثاني فاقوله
الاثنين قالوا ولا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد اخوان فصاعدا جمعا بين المؤمنين والاثنين وان كانا مختلفين وان كانا مختلفين بين الصحابة
اجماعا بين الأكثر والاصل في الاطلاق حقيقة قلنا سلمنا ان المراد اخوان لكن لا نسلم انه حقيقة فيها بل مجازة فقتله ابن عباس الذي هو مقتضى
باللغة وقد قال ليس في لسان الله بل الاخوان اخوة ولك ان تمنح ان المراد بالاخوة اخوان ولا جاع عليها ما الاجماع على ان الاخوين في
حكم الاخوة ويجوز ان يكون بالقياس قالوا ثانيا فان الله تعالى انما علم سمعوا والمراد بضمير الخطاب موسى وبارون علي بنينا وآله وعليهما
السلام والاصل في الاطلاق حقيقة قلنا لا نسلم ان المراد موسى وبارون علي بنينا وآله وعليهما الصلوة والسلام بل بما وفرعون اليه وهو انما
غائبا لكن اومل في الخطابين تنكيلا وقالوا ثانيا قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكما في امرهما اذا نفخت فيه غلم القوم كذا حكاهما شافعي
اى حكم داود وسليمان عليهما وعلى بنينا وآله واصحاب الصلوة والسلام والاصل في الاطلاق حقيقة واجاب الامام فخر الدين الرازي بانه اضافته
الى معمولين اى الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في امرهم وح لم يستعمل في الاثنين وقد يقال انه
اى تميز الاضافة الى معمولين محجب فان المصدر لا يضاف اليها بدلا في اطلاقين لا معاني اطلاق واحد وقيل ان كون الحكم معمدا
مستغنى بل هو معنى الامر والثبات اى كذا بشانهم ثابدين فانما يصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه

لانه جاز خلاف الأصل قلت بهما ضرورة فان الاولى الصغيرة قد ولت على ان لا قل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليها يجوز واطلاق
 الحكم على الشان يجوز ولان في اكثر شيئا بالنسبة الى الاول فحل عليه فتم برأى قول فمادة المصدر الى الممول على تخمين اضافة اليه مع بقا
 معنى المفعول به ويقصد منها اضافة معنى لفظا عليه والمفعولية وادخالة اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية او المفعولية بل اضافة الملازمة لعل
 مراده اضافة الى الممولين للجمع حيث جاء معمولان باقيا في معنى الفاعلية والمفعولية بل ضعف اليها لانهما بلاسان اي الحكم الملازمة
 وللمعنى ولا شك ان الاضافة لاجل قارة الملازمة لصح الى الممولين وانما لا يصح بالنحو الاول قتال فانه وان كان كلاما مستقيما لكن خلاف المتأ
 المنساق الى له بن من عبارته وقا لولا ابا الجمع يقتضيه الجملة فان اهل العربية قالوا بالجمع موضوع الجملة ما وقال رسول الله صلى الله عليه وآله
 لما قومه جماعة رواه ابن ابي عمير ابن موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال مطلع الاسطرلاب الهيتية قد سسره اقول اذا
 زيد في الاستدلال بالحديث ان الجمع للجماعة ولم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور فانه قد كان يراد على النظر المشهور ان غاية ما لزم
 ان الاثنين جماعة في غير محل النزاع فان النزاع في صيغة الجمع لاني لفظ الجماعة ويجوز ان يكون شائبة شبيهة فان الذي دل عليه
 الحديث ان لفظ الجماعة يطلق على الاثنين لكن كون الجماعة محكوما عليها موضع الصيغة باذاتهما شائلا للاثنين غير لازم بل كانت النجاة
 على خلافه فانه لم يرده عليه الا صاحبه الصلوة والسلام ان الجماعة التي هي مدلول صيغة الجمع يصدق على الاثنين وما فوقها بل
 اراد على صدر عليه وادخله فصيلا لجماعة الصلوة اذ جاز السفر والمعنى وادخله علم برأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المصلين وما فوقها جماعة في الصلوة
 يدركون ففعلها اذا الاثنين المسافران فما فوقها جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في ادل الاسلام متبعا عنه فخص بهذا الحديث
 كونه الاثنين ولو جاز قالوا لوجاز ارادة الاثنين يعني الجمع وله مجاز الجواز توصيف الثبوت بهما وتوصيفا بها ولا يقال جائز في حد ذاته
 ولا رجال عالمان يوافق النجاة واصيب بانهم يراعون صورة اللفظ في النعت فلا يجوزون هذا التركيب لانهم لا يجوزون اطلاق الجمع على
 مجاز ميل فيه بعد فانه لا يقال جاء في زيد وعمرو والكلون مع ان الموصوف ليس بصورة التثنية قول ربما يمنع الجواز امتناع هذا التركيب فلا
 اشكال وبنافس فانه منع لجماعة النجاة على ان الجمع بين اثنين او شيئا بحرف الجمع كما في التثنية والجمع كما في لفظ الجمع وهو الواو
 المعاطف فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا وان كان اكثر فجمع حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون
 الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيقوت التطابق الصوري فتأمل فانه كلام متين فانه قد لا فرق عند القوم من النقصان والاصل بين جمع
 القلة وبين جمع الكثرة فان صرح بالنجاة اي بالفرق بان اقل جمع القلة ثلثة واقل جمع الكثرة عشرة فان لم يصرح بها اي من جهة القلة
 والكثرة للعموم مطلقا فلا قل له ولا اكثر فاما المنكر فالأقل فيما تقدم من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو فسره قوله عليه وآله وسلم او طس بالثنية صح
 ولا فرق في جائز لزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة بخلاف جمع الكثرة فان اطلاقه لا الى نهاية وان قيل برب في التلويح لقولهم الجمع حقيقة
 في كل عدد فيصح تفسيره اي عدد ثلثة فلو فسره في المثالين المذكورين بما فوق لعشرة صح فلا فرق اذن بينا وصحة نحو جاني في حال قول
 واكثره فلهذا اي ولان توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس صح فلا فرق بينهما بالجمع فان قلت النجاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة
 قلت لا اعتدوا بقولهم عند مخالفة الائمة لمجتهدين فانهم المقتدون بالابواب لولت جهم في اخلا المعاني من قالب الالفاظ فاعلم مسألة
 استغراق الجمع سواء كان معر قابلا للمادة او للاضافة او منكر انشيا بحرف التثنية لكل فرد كالمفرد اي كاستغراقه عند النقصان والاولى له ومنه
 اهل العربية وعند السكاكي من جملة استغراق المفرد اهل فاستغراقه عند لكل فرد فاستغراق الجمع لكل جائزه فانه قالوا عند الاثنين

والمتصدقات والصالحات والحق فظنفسه وجهم والحا فظنات والذكرين المذكورة والذكرات المذكورة
 وأجروا عليها فقد عطف النساء على المذكورين بجمعه المذكور فلو كانت النساء داخلات فيها لزم التأكيد ولو لم يدخل على مقتضى الصيغة بالرجال
 كان تأسيسا والتأسيس والى من التأكيد فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال الأصل الحقيقة فهي لهم خاصة أقول فيه نظر لأن في شرح المتن
 لا نزاع في أنه للرجال وحدهم أسي مستقلا فيهم حقيقة فعلى هذا لا يلزم التأكيد فانه يجوز أن يكون الجمع في الآية مستقلا للرجال فلما أكد ولا مجاز
 فلما ثبت المخرج من كونه لهم وحدهم كما لا يخفى قال مطلق الأسرار الآية ليس بمعنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما سيصرح لهم
 بل المصلحة أنه لا قدر المشترك فهو مشترك معنوي وأطلاقه عليهم لكونهم من أفراد حقيقة وهذا لا يضر في الاستدلال فان بقية المجموع محمولة معيدة لاستعمال
 ما يصلح له فلو كانت تنبأ له للنساء لكانت شمولية يصح فيكون ذكر النساء بعده تأكيد وإذا التأسيس والى فوجب حملها على الرجال خاصة الأصل
 الحقيقة ثم في هذا الاستدلال شيء هو أن مثالا جزئيا للصحة القاعدة الكلية كيف كما أنه استعمال في الرجال وحدهم كذلك استعمال المختلط كثير
 فلم يكن استعمال المختلط حقيقة وصار استعمال الأفراد حقيقة فاصالة الحقيقة لا يدل على كون هذا الاستعمال حقيقة وأيضا أفراد من كمالهم
 للمصنفين شائع كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطة وأشاهدوا هذا ليس تأكيد اصطلاحيا فان أريد أنه لو كان المختلط
 حقيقة لكان تأكيد اصطلاحيا فالمازلة ممنوعة وان أريد نفس القوة الحكم ولو في بعض الأفراد يكون التأسيس والى منه ممد والادكان مثال
 أجل المصدرة بان خلاف الأصل فتدبر واستدلنا بالتقرير أسي تقرير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في المومنات وذكر من غيرها روت أم المؤمنين
 أم سلمة أنها قالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إن النساء قلن ما نرى الله ذكر الرجال فنزلت من أسلمين والمسلمات
 روادا حمدا في التوحيد وروى الترمذي عن أم عمارة قالت أتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقلت مالي أرى كل شيء إلى الرجال وما راي لسائدا يذكرون
 فقلت ان أسلمين والمسلمات قال الترمذي حديث حسن غريب فالنساء مع كونهن من أهل الثقة فصحا لما فاضل ذكرهن علم ان جميع المذكور
 خير منها ولأياهن ثم تقرير الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لقطع جهة ورود معنى نفيس ذكر أنفسهن حتى لا يتبدع عدم الصيغة أياهن وتحميله على عدم الذكرين
 استقلالاً وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فان أريد بالذكر الاستقلال لذكرهن وذكرهن وذكرهن
 ذكر الرجال استقلالاً ليا أيضا فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالاً ومنهم وان أريد ذكرهن مقصودا وان كان مع اغنيان فذكرهن بعض
 استقلالاً فلا يصح الشكوى أصلا الا ان يقال تناول الصيغة المختلط ليس الا لأنهم كالتوابع للرجال فيأرون ذكرهن استقلالاً لاس في حقيقة
 فتأمل فيه والاولى ان يحمل قولهم ما نرى الله ذكر الرجال على الذكر استقلالاً لا يصح أخرى غير صريح المجموع السالمة نحو الرجال العباد وفار
 ان نذكر ان كذلك قيل الشكوة بوجه أسي حين رادة الذكر استقلالاً بعيداً فان الرجال قوامون على النساء فمن من توابعهم قولهم ادع
 التماس الذكر كذلك أسي من غير تبعيته تحصيلاً للشكوة قال مير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأسدنا في الجاهلية ما نرى الله النساء امرئ حتى انزل
 الدين ما نزل وقسم لمن ما قسم واه الشيخ في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهم لا ينافي قصد تحصيل الشكوة وايضا للصيغة
 متنا وله لمن قطعاً لهموم الشكوة ولو مجازاً ومحال ان لا يكون عارقات تيناً دل الصيغة أياهن فالشكوة بعد ذكرهن مطلقاً لا يصح
 انما الشكوة بالذكر استقلالاً لي تحصيلاً للشكوة فافهم واستدلنا ثانياً بأنه جمع المذكور اجاباً عادوياً أسي الجمع لتضعيف المفرد فيكون هذا الجمع لتضعيف
 المذكور وفيه أنه استدلالاً لتسوية فان النواة يسمون بها الجمع جمع الذكر ولا يلزم منه ان يكون مفردة ذكر الا ترى انهم يقولون نحو أسلمين
 جمع المذكور مع ان مفردة مؤنث عندهم بها ويرى بقر بكذا ان هذا الجمع جمع المذكور باقاً في النواة والجمع لتضعيف مفردة فيكون مدلوله

مستأنة مع الرجال و قد بين قد بر الحائز بالاولا ص الحق المذكور لما نحو قوله في ابطالوا بعضكم بعضا وقوله قاتلوا
 ابطالوا معارفكم كما انتم كما يصح للمذكور فقط والاصل في الاستعمال حقيقة اقول ذلك امي كون الاصل حقيقة اذا لم يكن لاحد
 بخصوصه حقيقة وهو محسوس كانه قد تقدم ان المبادى ومنه الرجال و قد بين فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم ان خصم الاستقرار واجيب
 يروم الاشتراك اللفظي اختلفا نزاع لاحد في انه للرجال و قد بين حقيقة فلو كان للخصم حقيقة يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فيلزم
 النزاع في ان الاطلاق للرجال و قد بين بخصوصهم ثم قانهم يقولون بالاشتراك المعنى فوضعه للقدر المشترك بين الرجال و قد بين
 مع النساء و اطلاق تعليم و قد بين حقيقة فيهم فافراد الموضوع له لاصح حيث يخصهم حينئذ لا يتم الاشتراك اللفظي وقالوا اننا لو لم يدخلين
 في هذا المصالح لما شمل الاحكام لمن اوجب به امثال اقيموا الصلوة من الخطابات ما يخص بالرجال اقول الملازمة ثم فان دخلين في
 في الخطاب بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة القاطنة كما قال لما علم عموم شريعة النساء ضرورة من ايرن و قد ثبتت عموم الصلوة لمن
 ولو تجوزا حملنا عليه بهذه القرينة والاصل انه يجوز ان يكون مجازا من جهة التغليب بقرينة عموم الشريعة كان لخصم ان يقول التجوز خلاف
 الاصل فلا يصح راليه فيدرج بدعوى التبا و راندي من ان سلم ان خصم فانهم ولدوا امي الاجل ان شمول الاحكام لمن اقرتة عموم الشريعة
 لم يحل عليه فيما كاتعم عموم من الاحكام كالمجته والجماد وغيرهما وان خصم يقول انما لم يحل عليها فيما بقرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال ويجوز
 في المشهور بمنع بطلان الالتزام ان اريد عدم الشمول صيغة وبالترام كعدم الشمول لفضل الشمول بالاجل و ايد دليل اخر كتحقيق المناط و حكم
 على الواحد على الجماعة كما في الممدوم من الخطاب الشفا به و فيه فافيه فان الاجماع متأخر عن زمن الرسول صلى الله عليه
 و آله وسلم والاحكام في كتاب الزمان من الاجماع النقط على الاستدلال بهذه الخطابات اشمول الاحكام لمن قال بالاجماع ولي على شمول النص
 لمن من غير حاجة الى دليل منفصل فتمت بتعيينه في كتب اكثر المشايخ قول الامام ابو الحسين قول الحنفية واستدل عليه بقولهم فيما قال
 اسحق بن اسحق في علي بن ابي طالب الامان انه دخل بمائة في الامان ولو لم يكن ان يصفه شيئا ولم يدع من والاطلاق ذلك امي و قد بين لان
 الامان ما يحتاج فيه فيلزم على العموم يجوزنا فلا يدعي هذا على ان دخولهم بطريق استحقاقه و لا يجوز ان يقال لو كان هذا تجوز الاجل الاحكام
 يلزم ثبوت الامان بالكل تجوز في كل لفظ واقع في الابان وليس كذلك و قد بين ان ثبوت الامان بدلالة النص ولا يحتاج الى دخول
 في الصيغة واعلم ان النسخ الحنفية لاجل الفروع المذكور في غيره و لكن النسخين ثبوتها في حق الحنفية كذلك وقال صاحب البدعي
 اكثر اصحابنا و هو ابيه و اذ اثبت قولهم ذلك من وجه اخر فلا بأس ببناء الفروع المذكور عليه بل هو التبيين حذبه و اعد اعطى باحكمه
 الخطاب القدسي فيم البيهقي فينا و لم يشرعنا ام لا قال الاكثر نعم ببناء لهم نعم اسلم لهم وقيل لا يتبين لهم فلا يصح الحكم وقال الشيخ ابو بكر
 الرازي في استحقاق رتبة المدعى فينا و لم يشرعنا في حقوق المدعى فقط لافي حقوق العباد و قد بين في النزاع انه لا شك ان من الخطابات ما يقتضي ان
 الاطوار و الصبيح بالالتحاق و منها ما يقتضي الاطوار فقط بالاجماع و انما النزاع في ان الظاهر شرعا ما هو عند اكثر الظاهر الاول كما كان لغيره في غير
 الى دليل اخر و قيل الظاهر عدم التناول يحتاج في شمول احكامه والتناول الى دليل زائد وعند الشيخ كابي كبر التفصيل بحقوق المدعى و حقوق العباد
 لنا الصيغة كانت للعموم والتناول و اعرف عرف طار على اللغة يخرجها من مقتضى بالذلة وان مل دليل على الخرج امي خرج العبيد عن بعض الخطابات كالجهاد و
 الحج الى غير ذلك ولا يلزم من العروبة و ذواته انما الى رداستدلال ان في ان حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطاب لزم نسخ وجوبه و لو كان
 خارجا لكان دليل فلا يتم عرف فانهم ذلك ان يقول استقر الاحكام شريعة فوجد اكثر المتماثل بحقوق المدعى فاما في ضرر بين للمولى كالمجته والحج والجماد

قبل التغير العام والاسائر انما هي كالزنا والاشتم والكفر والنقل والنصب فشاظ قلما فلا يكون فيها ادعاء العرف من احد والماحقوق السابوقا
 منقصة بالاحرار وعلما يدخل فيها العبيد فلا يبعد ان يدعى فيها العرف ويقال ان عرف الشارع حاكم لعدم دخولهم فيها الا بالدليل فان الاكثر عدم دليل
 وانطق تلمح لا غلب فكما ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد يتسارع الذين الى اختصاصه بالاحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف
 عرف طار مطلقا ثم التافون للدخول قالوا منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب لهم بما فيه امان ملك السيد وانه قد علم من مراد ابي اسحاق ان استعمال
 الشارع فقط فيتمسك الذين الى الاحرار وهو معنى الاختصاص بالاحرار حرفا قول اذا زيد فلم يكن مراد ابي استعمال قط فلما ورد ما قيل ان استخراج
 الاجل لزوم محال على تقدير الدخول وهو المناقاة بين تعلق الخطاب بهم وملوكة المتنازع لا يمنع التنازل صيغة فيجوز ان يكون لزوم المحال
 قرينة صار فيه، مستغنا لا وجه عدم الوردان المحال لما كان لازما ان الاستمالات الشرعية كلها فلم يكن العبد مراد او قط فلو لم يعرف والجواب
 لما سلم عموم ملوكية المتنازع في الاوقات كلها بل خص منها البعض وهو المتنازع التي تمنع استعمال او امره قد علم فيثبت العرف وهذا نام سنة
 حقوق ائمة تقع زاما المتنازع المأثورة من استعمال او امر الشارع في حقوق العباد فاكثرا مملوكة للسيد وله ان يمنه عن العمل بالا و امر ويشغل بغيره
 فيها للمنازعة فيجوز وقد تقر بان ملوكية المتنازع ولت على استخراج ولو في بعض الاحكام فاقط كل خطاب خروجهما واحتمال المخصص يوجب
 الوقف كما مر من انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه ان الاحتمال المتعلق مسلم
 والاحتمال العرفي ممتنع فاجب التوقف وقدم وايضا استخراج في بعض الاحكام لا يوجب الاحتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص
 لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مدعا عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتمت برهان البركة الفصل بين اسحقق الامة والعبودية
 ادعى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى ومما باق لما كان لغة قال الله ومن ادعى فويله البيان اى ذوا وعسى من غير دليل لكن ولله
 الاستعانة بالحكم بالقرينة استخراج ان عدم الكلام مستحيل البنى صلى الله عليه واله واصحابه وسلم داخل عرفان العمومات الشاملة له صلى الله عليه واله
 وسلم فتم وقيل لا يدخل هو صغر مطلقا وفصل ابو عبد الله الحسين عليه السلام في الشافعي وقال ان كان الخطاب لمصدر بالقول لقل يا عبادى لم يشكوا ولا يشكوا
 صلى الله عليه وسلم لنا وجه والمفصل وهو عموم الامة فان المعروف في الكلام في الخطاب الشامل لعموم التبعة فان الرسول صلى الله عليه وسلم مكلف بالشرع
 ايض و عدم المان وجوابا، التركيب فان التركيب غير آرب عنه قيل المفصل لا يباعد عيدا حتى يعدم بالتركيب او المبادر بلفظ لى لى اسم الفعل الكذا
 المايط وان كان داخل في نبي تيمم قول الفرقية، ومن يابى تيمم افهارة، من كذا قل شيك فان كذا ماذا لى تيمم والمناوى لا ينادى نفسه ففهم
 هذا ودليل المتكلم لم يدخل في العمومين وان كان الدخول في راجع قيمة لاجل ان استأجر جاكيا رالتا وى غير فبنى قل يا نبي تيمم ايضا لك فان
 الخطاب بهما ايضا جاك والخطاب لى الا لا يكره اسوة كما ثبت مصدره فاقول اول الامر ان مسلم جاك لى ان المصدر لى تحل ستمين احمد بان
 يكون المقصود الامر للخطاب بالامر لى تيمم كونه الخطاب امر حقيقة و لا يتناول الخطاب بقل التبعة رالتا ان يكون المقصود الامر بالكتابة و
 الكلام لغير حقيقة ففهم يتناول قطعا فانه ليس امر حقيقة بل هو امر من الامر مع غيره لكن مع هذا ما سوى سجاية هذا فان اذا اكلمى بالصفة
 بكتابة قل ما يكون المقصود الاول فتمنع القائل تيمم والا فلا فتبرر واستدل على المختار بان اصحابه رضوان الله عليهم فهموا اى التناول و
 قرره رسول الله صلى الله عليه واله لانه اذا لم يعمل بمقتضاه، لوه عن الموجب لتركه فيذكره ولو لم يفهمه لم يكن لسؤالهم وجه اقول لا يلزم من سؤالهم وفهمهم
 العموم تناول الصيغة بل يكفي عموم اشرافه ولما على فهم التناول وايضا انما لو استقصى بالمسئلة الامة من عدم دخول المصدر فان الصحابة
 فتم تناول الحكم باهم فتمت برخصه بالامة قاله ولا رسول الله صلى الله عليه واله سلم امر فلا يكون مموالا فاما تناول الخطاب

التي هي المأمورية ورسول الله صلى الله عليه وسلم مبلغ فليس مبلغا إليه والدخول في الخطاب يلزمه كونه مبلغا إليه لأنه صلح صلح إلى كل مكلف ويجب أن لا يأنه
يجوزنا جميع الأمرية والمأمورية وكونه مبلغا ومبلغا إليه من جئين كالطبيب فاما لنفسه فهو صلح من حيث هو طبيب وصلح من حيث هو مريض ان قيل
الامر على صفة من المأمورية فما شئت فقل ان يتلقى باللو اثم فلا يجتمعان في ذات والمبلغ صلح الخطاب قبل المبلغ اليه فلو اجتمعا في ذات يلزم عليه
بالخطاب قبل طه قلنا لا نعم طه الامر فان العلم ليس بشرط في الامر بل يكفي الاستعلاء ولما لم يكن هذا المنع مقيدا في المقام اعرض عنه وقال لو سلم
بجيشية الأمرية والمبلغية على وانهم على نفسه من حيث المأمورية وكونه مبلغا إليه قال صلح الاسرار المأتمنة لا القائمة في التبليغ الى نفسه لان المقصود
من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصله لا حاجة الى التبليغ وكذا القائمة في امر نفسه ويجب ان يأنى بان الامر هو البه لعم لا غير والمبلغ
يهرط والرسول صلوات الله عليه واله واصحابه حاكم فربما يمنع الأمرية وكونه مبلغا اقول يردده قوله نعم واولو الامر هذا مذهبنا من التبايع
والصواب واولو الامر نعم فانه صلح على منا واذ كان الادنى امرا فالأعلى بالطريق الاول ويرده ايضا قوله نعم فانه انزل اليك الآية
فان الخطاب للشي صلح منه اى ما انزل فلو عليه السلام مبلغ قطعا فلا مجال للنسج وتخصص الخطابات العامة بعبد كل البعد وبجانب الثابتة
عليه واله واصحابه واولو امره الصلوة والسلام بالقياس الى نفسه ليس امر ولا مبلغا وان كان بالقياس الى غيره امر ولا مبلغا فلا يلزم بلع
الأمرية والمأمورية صلح ولا يكون مبلغا بهذا اليه ولو ارجع الجواب الثاني اليه لم يجد فان المبحث شرح المختصر وهو الجواب وجب لان
عليه الورود ان يرد قوله صلح ما انزل فانه كلمة عامة والخطابات العامة منه يكون هو على الله عليه واله داعية رسله مبلغا له هذه
الخطابات ايضا وفيه ان يبلغ ما انزل انما يرجع الى ان يكون مبلغا لكل لان يكون مبلغا بالنسبة الى كل مكلف اذ المتبايعون به انزل اليك
من الايات العامة والخاصة الى غير ذلك من المكلفين والخطابات العامة يجوز ان يكون الرسل صلح داخل فيها ويكون من الايات العامة
اخباره هذا وقالوا انما رسول الله صلح من مخصوص باحكامه كوجوب رضى الفجر غير الفرض على واحدة المتأخرين وقد جردنا في هذا غير
محمدا في ربه تركا من رسل الله صلح له عليه وسلم وجوب صلاة الاصحى وهو صحيح على اننا فان صلوة الاصحى واجبة على كل مسلم
اقدم الصدقة ان قامت به اخذ الصدقة غير محض حبه عليه السلام بل متناهى لكل من يشتم ثبات المراد بها صدقة التطوع بل من منعه في ذلك
الا على رسول الله في المكنته على ان حرية الصدوق المفروض على سائر من يشتم بالتبليغ لا بالاحسان وحرمة خاتمة الماعين قد بينا بالامارة
الايام المباح من القتل والعرب على خلافه يظهر روى في التواريخ لسند متصل ان بها امير المؤمنين عثمان بعد اصابه سحر الى ربه انه لم
تاجري عبد الله عليه السلام في اللسان وقد كان اباه دمه قبل قال بعد ذهابه لا تسموه قيل ان تقول كلمة الشبهة اذ قد اوردوا في الحديث
فقل لا يحل ولا يجتمع للشي خاتمة الماعين واباء النكاح من غير تنوع ومهر ودلى هذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا دلى صحيح عندنا على ان
اراد نكاحه صلح به غير دلى له فخذ اعلم في نكاح كل رجل وان اراد نكاحه من المرأة من غير دلى لها فبينة عليه السلام ولى كل مسلم مسلمة
واباجة الزيادة على ابن بل على التسع كما قال ام المؤمنين عائشة رضى الله عنه انه ما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من النبى الا وقد ابلج الله الله الى غير ذلك
مما يخص به عليه واله وجهها بامارة والسلام فذل هذا الاختصاص على عدم المشاركة في العدم والجواب ان دلالة على عدم المشاركة منقولة وان اخبرنا
من البعض بدليل لا يوجب النكاح من كل عام مطلقا كالرئيس والمسافر والمالك من بعض النكاحات ولا يلزم منه ان يخرج مطلقا
الخطاب التخييري لا التلقيني فانه قد تقدم انه ليرى المعدومين الشاهي واما غير الشاهي فينبذ اول المعدومين نحو ابيها الذين امنوا لا يلزم المعدومين
في زمن الوحى اى نزيل الخطاب خلافا لما يروى اني لم يزل اول الان المعدوم لا ينادى ولا يطلب منه الفعل والخطاب التخييري الشاهي

المتن: فنقول في الطلب به فان قلت فعل هذا لم يكن ان يكون الموجود انما يكون لم يتبينوا لهم الخطاب فانما غلب لاينا وحي قلت لبعض الخطباء
نحو من شهد شكك الشرح فليعلم اني بصيصة يكون تعلوقا بالغايبين فانهم حالون لتعلق الطلب بخلاف المعدوم فانه ليس بشئ حتى يتوجه اليه
الطلب والما نحوها ايها الذين امنوا افقدوا التزم عدونا ولا تغيبوا او لئلا ان جعل بالطلب من وحي عبر الصيغة الحاضرة بخلاف المعدوم فانه
المتن ثم هنا بحث آخر هو ان الخطاب من المعدوم وهو الامر والناهي والكل ممن في الارض لمختلف من الماضي والمستقبل والحاضر عندنا
وتنبيه على الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه متساويا عن الزمانية فيصح الطلب والنداء والجواب عنه ان سئني حضورهم عنده
انه يعلم لا يغيب شئ منهم عنه ثم بالواقع في ان تتم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بالواقع في ان تتم وقوعهم بصيغة التكليف وهذا هو التكليف
التعاليقي والاكلام فيه وان اراد بالحضور عنده ما لا يردك لفظا من ان الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده مع ما يجازي وهو
هذا الوجود وجودا موهوبا ومعقبة فمع ما يجازي في هذا الوجود الواقعي ميتة وبرية وان اعدا مع ما ليست اعدا حقيقة في الواقع بل غيبوية زمنية
فما نحتاج ان نذكر من ان سفسطاطس وغيره لما لا ينادوا استحقاق العلمية فلا عن الامور الشرعية فتدبر فيقول في شرح الشرح ذلك احيى عدم صحة نداء
المعدومين حتى في المعدومين ففقدوا والمركب من الموجودين والمعدومين فاجازوا النداء فيه لتعليق الموجودين على المعدومين والتعليق يستلزم
فيصح شانه اقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم والمعدوم لا يقع نداه وطلبه فلا يجوز النداء والطلب بخلاف حقيقة وان صح تعليق
صورتها وانما الكلام فيه احيى في الطلب الحقيقة تميز او في نوع مسامحة فان في التعليق لاينا وحي المركب ولا يطلب عنه الفعل بل يتبادر في كل واحد
ويطلب عن كل كمن تنزل المعدوم موجودا قالوا في ان يقال ان التعليق لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شئ محض الا يصح نداه ولا يطلب
منه تجبر على ان التعليق التمييز لفظ الموجود وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه انما فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل بلفظ الناس والاشياء
وهو كما يطلق على الموجود وتعلقوا على الله وهم فلا حاجة في التمييز الى التعليق لا في التكليف احيى ليس لتعليق في التكليف ولا يصح احيى فان
كل واحد من المعدومين صفة بكافة حقيقة وتتميز فانما ينفع في التعليق لاحاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه فليسا بل فانه اسق بالقبول انما ينادى
اي لم نعم الصبي والمجنون وذلك لعدم الفهم والتميز فالمعدوم اجد ربه ثم تناول اسخطاب اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون
يجامع لعدم الفهم قبل عدم توجه التكليف الى البعض وهو الصبي والمجنون بل في دليل وهو رفع العلم عنها لاينا في عموم الخطاب وتناوله لفظا
لبعض اخر والحاصل عدم الاشتراك في الحاجة اليه اقبل خطاب المجنون وسخره سيجيل المارة فان الخطاب لا يفسد لاندازه من الفهم والتميز
اراد بالصبي والمجنون الذين لا يتكلمون فلا يرد ان التمييز يفسد سيجيل الارادة انما ينادى بالصبي والمجنون وهم كصبي وقدمت اياه ثم ما يفسد في
الاحكام بالمثل قبل المحدث ولهم من مازن صرح وهو لفظا فلا يفسد لاندازه من الفهم والتميز فلهذا لم يعمد لانفسار الفهم والتميز به في الاستدلال
فلا يعمد ايضا وان اريد بملوك السائل لفظا والمتمول وضعا يقال ومطلق السائل لفظا غير محل النزاع بل النزاع في عموم الامة فانه
قالوا ولا لولم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه ولم تنزل العلماء كبحون بر على من هو في الاستدلال
سعد ومان من اسخطاب وذلك لانه في الاحتجاج منهم المذكور اجماع على عموم قلنا يجوز ان يكون الاحتجاج لاجل دخولهم في الخطاب اذ لو لم يكن
لعمومهم لشيء لكان لكل مركب موجود من زمن الوحي الى يوم القيمة وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي وقالوا انما ينادى لولم يكن الرسول منهم
منها لولم يكن مرسل اليهم ولا ينادى لولم يكن لاهل البيت ولا ارسال الائمة لولم يكن لاهل البيت ولا ارسال الائمة لولم يكن لاهل البيت ولا ارسال الائمة
شفاهيا وهم الموجودون ومن الخطاب والباقي بنصب الدليل على ان حكمهم كحكم غيره فيتحقق المراسل قبل العلم القرآني بما في الاحكام النفسانية

الكلام المتضمن للمعنى كذا قد تم تناول اللفظ اللفظي المعهود والمبطل المتجاوز قلنا المتجاوزة ليس واجبا من كل وجه ضرورة الفرق بين
التعلق بغير الكما في الخطاب الشفاهي والتعلق كما في الكلام النفسي واذا كان قريبا بالتعلق والتسليم فيجوز الاختراق بدخول المعهود وعدمه
هذا حكمه المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب ان كان داخل في الضيقة عند الاكثريين الخفية بغيرهم اجماعا ان المتكلم ليس قرينة المخروج
عن متعلق الخطاب مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واكرم من اكرم اولاد الله وقيل لا يدخل في الثاني وللفظة لان الكلام فينا يتناول بحسب
اللغة والعرف المتغير لم يعرف قالوا المتبادر يخرج المتكلم اجاب بقوله قد عوى التبادر بغيره لا يسمع فانها بلا دليل نعم قد يخص الخطاب لغير
المتكلم بالاعتق اذا لم يكن متعلق الحكم به عقلا نحو والمدخل في كل شيء كمناء على انه شيء لا كاشيا بخر خاتمة ويكون ان تعطلوا بانه شيء بمعنى كاشيا التي هي
بعضي مشايخ المراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لانه قد لفظ الشيء يطلق على معينين فلا تخصيص فاقم فانه انصواب **مسألة** خطا
الشراح لو احدث من الامة لا يعلم غيره لغة وعرفا وتعلق عن احتماله خلافة من ان الخطاب لو احدث من المكلفين ليعلم المكلفين كلهم ولما كان القول
الحق ضروريا فانه من الاوليات فانه لغة للواحد والعرف احب لهم ليطهر والمنع مكابرة اول كلامهم وقال بعضهم يدعون عمومهم للمكلفين بالقياس
بالقاء الخصوصية ولفظ الفارق ويقولون صلى الله عليه واله واصحابه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا يكره
وما استدلوا به من هذا الحديث ونعم الصحابة يترفعون المدعيهم لا يفيد ان يدرس هذا من ههنا اسي من اجل تنقيح المناط وهذا الحديث حكم الصيغة
سليمة غير خارج عن حكم صلعم من الرجم بالزنا وقصة علي ماروسى مسلم عن هيرة رقة قال جاء ماثر ابن مالك الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله طرقت فقال
ويحك ارجع فاستنقذك من ربه قال فرجع غير بعيد ثم جاز فقال يا رسول الله طرقت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك حتى اذا كانت الرال فقتال له
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فهم اهلكه قال من الزنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايه جئون فلما ختم له ليس به جئون فقال استر به حمرا
فاستكلمه فلو بعد منه ربح فخر فقال ازينت قال نعم فاستر به فرج ثم ان ههنا عمومات والتعليق الرجم مثل قوله صلعم خذوا عني خسة واسنة قد يعمل لمن
سبيل البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان الله ابشتم الله بالحق وانزل
عليه الكتاب فكان فيما انزل الله عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ورجمنا بعده والريجم في كتاب الله من علي بن زينة واخصن
من الرجال والنساء اذا قامت لبنية او كان يحمل او الاعتراف رواه الشيخان والمثال هذا كثير في فح لا قطع بان الصيغة حكمه بالجم به جم ما عرض
على يجوز ان يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم امير المؤمنين عمر بن الخطاب في الامر سهل فان هذه متافضة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه وسلم
واله وسلم على واحد على غيره ما ثور عن الصحابة في غير موضع ومشتهر بين الانام ولا حاجة الى البيان واما استدلالهم بقوله صلوات الله وسلامه عليه على
واصحابه بعثت الى الاسوداسي العجم والاحمر اسي العرب رواه الامام احمد وابن مبان كذا في التيسير قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وجه
الاستدلال ان البعثة لما كانت عامة كان خطابا به صلى الله عليه واله وسلم ايضا فانه تضعيف لانه لا يدل على ان الكل اسي كل الخطابات للكل اسي
كل واحد من المكلفين فانه ما يدل عليه الحديث والاية ان بعثته صلى الله عليه واله وسلم الى الكل وانما يرم منه كون شيء من خطابات عامة للكل
لان كل خطابا عامة بهم وهذا ظاهر فلا يراد ان على العموم اصلا لا لغة لا عرفا ولا قياسا فله **مسألة** خطاب تعالى للرسول صلى الله عليه واله وسلم
بخصوصه نحو يا ايها النبي بل يعلم الامة ام لا فالتحقيق والخاتمة قالوا نعم ليعلمهم والتشافية والمالكية قالوا لا ليعلمهم بحسب النفاة اولها بان باللو احد
الاقية دل غير منه فخطاب له صلعم لا يعلم غيره وجاب بان المراد ما ذكره عفا ولا ينفية ما ذكره واقل الاصل عدمه بل ان العرف قد يسمى العرف خلافة
الاصل فما ثبتت الا بالليل اقول ولدت الادلة الاية على تبوية اسي ثبوت العرف ثم قيل انه من الضرورات ان لفظا اسي ليس به خلافة في العموم قطعا

٢٠

وتحقيق كلامنا ان المقصود ان خطاب من له رتبة الاقدار يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتضي به البيان اللفظي الموضوع باثاء من له الاقدار
 مستعمل فيه وفي اخباره من مقتضيه حتى يكون خلاف البديهة بل نقول ان هذا التركيب اسمي لعل خطاب لمن له رتبة الاقدار عرفا لطلب
 الحكم منه ومن اتماه كما ان قولك شئك لا يعمل فانه يدل على الحكم على المثل لعدم العمل لعدم تمكن امثال هذا التركيب في العرف فنفى العمل عن المثل
 كذا هذا وتيسر انما لو كان اسما لكان المذکور عاملا من ان يكون التخصيص على انما المراد فقط تخصيصا وليس كذلك اجا عا ويجاب في شرح المحقق
 بمنح بطلان الاقدم والاسلم الاتفاق عليه فانما قالوا يكون يكون تخصيصا فانه كما ورد على العام لغيره والعام عرفا وهذا عام
 عرفي قد تخصص البعض والتحقيق انك قد عرفت ان مثل هذا التركيب عرفا للتناول الحكم للمقتضى به واتباعه فاذا اريد الاختصاص به فانه
 تغير ما له في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التغير تخصيصا فتخصص للتركيب والتخصص كما يرد
 على المفرد مبدى على الحكم كسائر الجازات فانما كما يرد على المفردات يدعى على المكملات كما بين في علم البيان فان اراد شارح المختصر التزام تخصيص هذا الحق
 وان اراد التخصيص في المفرد فواحد الى من لا يقبله فانما لا نقول عموم المفرد الذي وضع باذنه من له رتبة الاقدار به لا تبارح حتى يكون
 معنى لفظ النبي هو صل الله عليه واله وسلم وتبادر حتى يكون رادة على الدنيا والاولى من مقتضيه واجمع العموم ان اول بيان الرسول له
 منصب الاقدار به في كل شئ فانه بعد ذلك لا بدليل صارف وكل من هو كذلك يعلم من امره شموله لا يخاصه فالاجاب مع مشترك حتى يكون
 عمومهم للمواحد لكل فانه مع قطع النظر عن الجائز يدل هذا التركيب في العرف على العموم ونسب الشيخ ابن الحاجب هذا الفهم بكاره
 وانكاره لغيره وسمى وقد يقرر المنع بان شموله لا يجمع بواحدة لزوم الاقدار المحسم والعرف عن نفس اللفظ عام والكلام فيه وجوابه ان مقتضى
 ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقدار لان الشمول يفهم بان كل حكم الاتباع والمتبوع
 واحد بدلالة نفس او قياس وانكاره بكاره واما منع دلالة المفرد والموضوع باناء المتبوع على الشمول فليس بكاره لكونه في غير محل
 النزاع فندبر واجتو انما يتناولوا بالية النبي اذا خلقهم انما خطاب للنبي صلعم والمراد به واتباعه بل قوله تعالى فلما قضى زيد بنها ووطا زوجها
 كما ليل يكون على المؤمنين مخرج في ذلك اذ عبا بهم فانه لم يكن اسما لغيره ولا المتبوع لما يحصل به الفائدة وتبر ويجوز صلعم
 زوجه زيد بلقة لعمه وامرأة مودة ان ثبت انهما بالنبي ان اراد النبي ان يستنكحها فاحتمل لك من دون المؤمنين فانه لو لم يكن حكم
 له غيره والاسلم عاما لا يجمع لما كان انما في قوله فائدة واجاب الشافعية عن الاول بان ذكر النبي صلعم للتشريف والعرف ان الخطاب العام
 وعن الثاني بانه تخصيص على نبوته اذ انما في الاطلاق بالقياس من غير الثالث ان الامة المنع عن اللاحق بالقياس سارا ولم
 وضع هذه الاجابة فقال اعلم ان المراد من هذه الاشارة بيان الشامل العربي فاستقر في النفوس وهذه امارات منبهة لهذا القول العربي فتنشأ
 المخالفين فيها طائفة فانه لا يرد على انما منته في المثال والمعتقود ان هذه فرائض انما هي العموم فندبر صلعم في غير اسما لغيره لا يقتضي
 اخذها من كل نوع يعني ان الجمع المضاعف اني جمع لا يقتضي عموم احاد الاول بالنبوة كلوا احد من احاد الثاني وكلوا في جزئي من جزئها
 وهو قوله تعالى فخذ من اسما لعم صفة اما عند الحاشية فلان مقتضى الجمع بالجمع لا يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد فاما المعنى فخذ من مال غني صفة
 ومن مال غني آخر صفة اخرى وهذا لا يقتضي ان اخذ من جميع اموال واحد واحد ولا يقتضي استقرات احوال كل واحد واحد واستدلوا
 بالاسطرخوخ ركبوا واهجم وجعلوا اصابعهم في اذانهم فان المعنى ركب كل واحد واحد على واهجم وجعلوا اصابعهم في اذانهم الى غير ذلك
 نحو اخساو وجعلهم فان قلت الانقسام بهنا عدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الا اذ به ولا يعمل جميعه فالبعد في اذن كل واحد واحد لا وجه في الاسطرخوخ

فإنه قسمة صارقة عن المعلوم سلم لكن غير مفيد ومطلقا قلت التبع في الاستمالات كيجب بان المتبادر من مقابلة الجمع بالجمع الانقسام من دون توقف
على القرينة ونقضي بقوله قد يجهل كون اوزارهم على ظهورهم فان المعنى يحل يدوم القيمة على واحد وزره على نظره وليس المقصود الانقسام اقول
الهدف في بعض المبادي الصارفة كالمثال المذكور لا يضر الاستقراء لان مبناه على الغلبة والغلبة في الاستعمال لا راداة انقسام الا واحد على الواحد
مثال واما عند الامام زعفران الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي مساو لا يدعى ومن يتعمق فلانه اذا اخذ صدقة واحدة من جليليهم صدق انما اخذ من اموالهم
صدقة فلا بد جليلي الاخذ من كل نوع من انواع المال كل واحد وجب عليه من الملائمة فاما دعوى في قوة نفس المطلوب فمن لا يسلمه لا يسلمه قبل ان عموم
الجمع مجموعي فالمعنى من مجموع المال كل واحد لا يقتضي هذا الاخذ من كل نوع ويجوز ما فيه ذلك ان يقتضي هذا على ان من للتبعية في المعنى في بعض اموال
واحد خاص وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية كنه عام سواء كان مدخول من او لا فقدره والما كثر من غير ما ينسبهم الامام انما ضاع على انما يجوز
اخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض نسخها انما لا يضر في رسالته الامام لانه جمع مضاف الى كل واحد من احوال الجمع وهو المعلوم في كل نوع من المال كل
واحد واحد بل لا فاعني قد من كل مال لكل من المالكين واورود عليها ولا ان كل من يار المال فلو كان عالما لخل كل دينار فيه ويجب الصدقة منه
ولا يجب اخذ الصدقة منه اجماعا ويجب عنه بانه خص بالاجماع يعني ان مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الذي رجي اوجب ان يخرج وهو الاجماع فصار
العام مخصوصا بصفة جهة في الباقية كما هو المذهب في العام المخصوص على ان ما ذكر ان تم اختصاص بهذه الآية الواردة في الزكاة ولا يطر في سائر
امثلة لان المدعى عام واورود ثانيا لو صح ما ذكره لما كان بين الرجل عهدي درهم وبين لكل رجل عهدي درهم فرق لان كليهما للمعلوم و
فرق بين الرجل عهدي درهم وبين لكل رجل بالانفاق فان الاول يجب فيه درهم واحد لشركه فيه الكل وفي الثاني لكل درهم تمام فمدهما
او نقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس بل على الامام قلت حكم الجمع المضاف والمحل واحد ويجب بان البراءة الاصلية قرينة صارقة
بنية على كل عمل صحيح على المجموع يعني ان مقتضى اللفظ منها ايضا كان وجوب درهم لكل واحد لكنه عدل بصارفة البراءة بخلاف ما نحن فيه اولا صار
فيه في بعض الاية على الظاهر وغدا ان الاقرار ظاهر بثبوت الدين لكل واحد وثبوت لكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجع البراءة احدها ولا يصلح صارقة
عن الظاهر بل خلافه والالم يكن اقراره من الاقرار بصرف البراءة من الدين الى الواجبة او الى الوعد وغير ذلك من الجائزات اللهم الا ان ثبت عرف
خاص في هذا اللفظ فانهم قيل تلك البراءة مستندة بين الاقرار والاثبات فان الاصل براءة الذمة عن وجوب الزكاة كما ان الاصل البراءة عن وجوب
الدين فلا يصلح غارقه بين الاية والاقرار اقول احتياط الا مثال في الآية فانما موجبه لوجوب الزكاة وفي الخارج من كل نوع المثال يبين بخلاف
الاخراج عن نوع واحد بغير البراءة عن الوجوب بقى المعلوم سالما عن الصارفة مثال فانه نقض ان يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار
والاثبات بل الذين حق العبد فالوجوب فيه اكد والا ثم في الاستثناء عند اشتد فهو بالاحتياط اجدر واحرجى ويجب بان الاقرار قد يكون كاذبا
فلا وجوب فيه في نفس الامر اصلا عند العليم الخبير فلا وجه للاحتياط فيه انه ينبغي على هذا ان يفهم في من الاقرار الصادق والكاذب و
الم يفهم كذبه يجب ان يحكم بما فيه الاحتياط لا محال الوجوب لكل يسبق الذمة مشنولة كما اذا مات المقر من بيان قتال فيه واورودا لثا رجا
الجمع المضاف والمحل ليس كونه كل فان ذلك عموم كالمذكور للجهل من حيث هو مجموع فلا يلزم من نية الا الوجوب من مجموع الاسوال التي لكل
واحد واحد لا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بان ان اريد عموم الجمع المعلوم الخبير في نفسه لكن لا يفهم وان اريد ان عموم كونه كل فممنوع
نقد وخرج افتراده عن التمسك بقرينة هذا بانه قول مزيف لا اعتداده فان الاستعمال اشك على كل واحد واحد وخيار الجمهور سايف
فانما انما في انه لكل جماعة او لكل فرد واما الاختلاف في انه لكل واحد واحد ولكل فم يقين لهم اعتبار والمحل هو كما عرفت واما

ان

والكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل اصلاحا صحيح تخصيص وايضا لان نقل الخلاف في الحال اصلا واما قيل فرق بين المفعول فيه والمفعول
به فان الثاني لا يمتثل لفعل دون الاول او الفعل للمعنى لا لا يمتثل لمتعلق فوجب التعديل فذلك القول باعتبار الوجه وسلم فان وجه التعديل
بغير المتعلق غير مفعول وكذا الزمان والكان والحال وغيره واما الحاجة في الارادة فلما اقرر في علم المعاني ان كثير ما يقتضيه المفعول من قوله الملازم فلا
اليه في الالفاظ اصلاحا فلا يقدر وقال في شرح الحق المفعول به قد يحذف نسيا منسيا بحيث لا يكون متعلق به الارادة المشكك وقد يقدر فيكون مراد المشكك والارادة
آتيان في فصيح الكلام واما النزاع في الظهور فذهب الخفيف الى ان الظاهر يحذف نسيا ومنسيا والتا فمعية الى ان الظاهر التقدير اقول بنا فيه ايا
نما في هذا التحريم من النزاع الاتفاق على عدم الصلة قطعاً فانه اذا كان ظاهراً في التقدير ولم يترد قبول تخصيص فمعية منية موافقة لظاهر فيقبله
القاضي احكاماً بالظاهر قتال وهذا ليس بشيء فان التقدير وان كان هذه على مقتضى الظاهر لكن تخصيص نفسه خلاف الظاهر كمن لا اوب التقدير انما يكون
المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل تضاداً وهذا ظاهر جرداً واعتراض ايضاً ان لم ان يقولوا كيف تصديق وانه صحة التقدير ولو كان
خلاف الظاهر فانه اذا صح التقدير ونوى المفعول مقدر محض صافق نوى ما قيل للفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى وبانه احاط في احاشية قوله
كان كلاكل كلاً واما النزاع في نفس الاكل بان نفى حقيقة الفعل وحذفه بل تحصيل التخصيص ام لا وهذا في جواب فان مال هذا يرجع الى ان بعد حذف المفعول
به وادارة نفي حقيقة الفعل للنزاع في صحة تخصيص باق وتجويز تخصيص بعد هذا لا يلحق بحال ما قلنا فانه كمن هو ذا اليد الطولى في العلوم والمعارف
ذلك الامام الشافعي رحمه الله لما اختلفا في الكلام عليه في صدر المسئلة من تقدير المفعول به فيجوز تخصيص واحذف فلامع ان الفعل في الاول يصير
مقيداً ولا يمتنع مطلقاً ثم ان كتبنا لثا فمعية كلها مشحونة بان بناء جواز تخصيص وجوب تقدير المفعول به وظهر الكلام في تقدير الفعل لمعنى به وبني
جواز تخصيص ظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر شبهة في مقررنا من ان ظهور احذف لا ينافي في جواز النية وانه فان ارادة خلاف الظاهر مقولة
عند العليم بالسيرة قد ورد في الحديث الصحيح واما لكل امرئ نوى تحقيق مذهبا ان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقدير الفعل
به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فاذا ظهرت قرينة واكتفى على المفعول به بعينه تعيين التقدير والاصح و
ما قال شاذ الحق ان التقدير واحذف كلاهما آتيان في فصيح الكلام ان اداها متساويان في آتيان فمفعول كمن وهو نفسه قد سلم الظهور وان اراد
ايمانهم في الجدة ولو كان احدهما بالقرينة فهو الحق المتعارف والكلام بهما فيما اذا لم يكن قرينة والله على تقدير الفعل شبهة بعينه ولا يكون قرينة معنية للمفعول
بشيء ان الفعل متعدد وقد عرفت انه لا يصلح قرينة والادكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الاثر كاحال وغيره فان ارادة المفعول به واعتبار تقدير
الفعل به من دون قرينة معنية للمفعول به صارفة عن ارادة نفي الفعل مطلقاً خارج عن قوانين المنة فمذه الارادة كالارادة الطلاق من لفظ الصلوة و
قبول نية خلاف الظاهر عند العليم بخبر انما يكون اذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية مأكول ودون كول اصلاً وتبين المطلوب ما قوم محبة كقولهم
حوله شبهة اصلاً وا قوله سلم وانا لكل امرئ نوى مخصوص بالامور الاخرية والمعنى لكل امرئ نوى من طلب الدنيا والآخرة او عارضة الله تعالى كما
عليه سميته وثمان نزوله فانه نزل في المهاجرين فمنهم من اجرا الله ومنهم من اجبر الله نيا كما سيحج ان شاء الله تعالى ولوتنزلنا فمذه الانشازات منصوصة
من عموم هذا الحديث دليل وقوع طلاق المازل فافهم كمن هذا لا بد من شيء ولنا ثانيا ان الاكل مطلق عن التخصيص بالمفعول وليس هو لازماً في الحال
فلا يصح تخصيصه كمن ليس له لولاه يا حدى الدلائل ولا قرينة عليه فلا يجوز ايضاً قد يقال لثا فمعية يقولون ان التقدير ضروري لان المفعول
من لوازم الفعل فلا يقعون على ان الاكل مطلق بل يمتنعون ولوقيل ان خصوص الاكل لغيره الاكل المطلق عرفاً يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا
الفصل ووقفنا فان التقيد بالمفعول به ليس في اللفظ فلا بد من قرينة زائدة والله عليه وعلى خصمه وليست اذا الكلام فيها لا قرينة على تقدير المفعول

قولنا في واشتات العوم والزام تحقيقه بان لا يستوي ورواية النفي على مطلق الاشتواء ولا يقتضيه فلا يصح تعنيده بمطلق من المستلزمات ولا يصح
 تخصيصه بغيره بالاحكام الخارجيه وصار مثل لا اكل وذلك لان النفي المطلق غير محمول ولا يصح عموم اصطفا من ان يذهب اليه ذهاب فاقبل ههنا
 قرينة التعنيده بالمتعلق فليس مثل لا اكل فاما لا تمنع التعنيده وجوب اختصاصه بما يكون فيه قرينة وان على التعنيده صارت عن الاطلاق فلا بد من تعنيده بالمتعلق
 في لا يستوي وتعلق كما هو المستطاع اليه والمقدر كما لا يقدح في صحة تخصيصه فاقسم انما النزاع ان عمومه بعد ان يخص بما يصح ان يحصل لآخره واحكامه من
 الثواب والعتاب كما هو في الامام ابي حنيفة فيقتل المسلم بالذي يعموم آيات القصاص من غير معارضة هذه الآية انحرافا عن قوله تعالى ولكن في القصاص
 حيوة يا اولي الاباب وذلك الآيات مثل قوله مع النفس النفس وان عمومه بعد ان يخص نعم الدارين من الاحكام كما ذهب اليه الامام الشافعي فلا يقتل المسلم
 بالذي يعمده بمعارضة الآيات الدالة على وجوب القصاص مع هذه الآية والاجابة مع قيام المعارضة والظاهر مع الامام ابي حنيفة بقوله تعالى في سياهما
 واصحاب اجماعهم القاتلون ولا شك ان لم يوافقوا الاخرى ولان كون صاحب اجماع او صاحب لدار ما لا يدرك فانه لم يوافق على اجماعه وذلك مما لا يرد
 اصلا فلا بد من تحت حكم القاضيه ان من اهل اجماعه فلا يقبل لم يوافق بل انذار واداره الكفا في ظاهر من اهل النار والمؤمنين ظاهر من اهل الجنة فكلفت ومع
 هذا لا يصح اصحاب اجماعهم القاتلون وحديث ابن ابي ليلى في الباب الموحدة واللام المفتوحة بينهما يواكف من لينا يعين ذكره ابن حبان في ثقات وضعفه
 الدارقطني كذا في التيسير فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم سلبا معا به وقال انا حق لو فاء ذمتي رعاها ابو داود وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن
 ابي ليلى عن ابن عمر فوافقا في التيسير فيقول ميلوا المؤمنين على رغبة الله تعالى عنه اثم اذ لو اجماعه ليكون وما به كذا ما واما الوجه كما هو
 قال الشيخ ابن العمام في فتح القدير لم يجز به الخرجون بهذا الملقط وروى الشافعي من طريق الامام محمد بن ابي حنيفة من كان لفته ذمته
 كذا متنا ودية كذا يعني وقال ابو حنيفة في التيسير رواد الدارقطني ايضا يفسر فيه ابو حنيفة ثم ان قول مير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافرو هذا لو لم يخفى دل على عدم اختصاص
 الشبه بغيره من الدم لاجوب القصاص فلا يصح حجة والمضى وروى في الصحاح من قول مير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافرو هذا لو لم يخفى دل على عدم اختصاص
 المسلم بالذم كمن الحق قول الامام ابي حنيفة من كان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول حاكم لا يخفى هذا مسئلة جواب اسأل حال كون
 بذا الجواب غير مستقل كغيره في السؤال في العوم اتفاقا وفي خصوص مثل كذا في اى يساويه في انحصار اتفاقا وهو الاوجه في قولنا في اكثر لقبنا قاتلا
 مطلع الاسرار لا يمتنع ويدل عليه كلام الامام ابي حنيفة في بعض شرح المختصر لا اتفاق اصلا بل يعبر غير المستقل بعد السؤال خاص عند الشافعي لترك الاستفصال
 اى سائل والراوى لم يستفصله ولو كان خاصا لا يستفصل فيه فانه ليس موضع الاستفصال لان السائل انما كان سأل عن امر خاص فموجب جوابه
 فلا مانع للاستفصال اصلا واما الجواب المستقل فالكان مساويا للسؤال في العوم وبخصوص من وقع ذلك الجواب السلوك كما هو ظاهر وان كان الجواب عاما
 الا بالقياس وغيره من الدلائل وان كان الجواب عاما واداء على سبب خاص سؤال مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في مير بضاعة بين
 سائل سائل من باب يلقى في ثياب يبيض ان لما طوطوا لاجبيه شئ رواد الامام احمد والترمذي وابو داود وبنو المثنى في ما يصح لو لم يكن اللام للبعد كما قال
 بعض المحققين ان ما مير بضاعة كان جليا في اليقين وبه اشارة اليه في جواب استسالة الجواب باليك بهذا الحديث على طهارة كل ما ذكر تفصيل مذکور
 في فتح القدير وفتح المنان وشرح سفر السعادة او سبب خاص غير سؤال كذا روى انه صلعم وشاة يمينه فقال ابا حنيفة في فتح القدير حديث صحيح كافي
 في فتح القدير وفتح المنان وشرح سفر السعادة او سبب خاص غير سؤال كذا روى انه صلعم وشاة يمينه فقال ابا حنيفة في فتح القدير حديث صحيح كافي
 فتعذر لاكثر من استيفاء الشافعية والمالكية العبرة للمعروف النطق فيصير به لا لخصوص السبب حتى يحصل الحكم به والمردى عن الشافعي بالعكس اى العبرة بغيره
 السبب للعوم النطق فيصير به لا لخصوص السبب حتى يحصل الحكم به والمردى عن الشافعي بالعكس اى العبرة بغيره

الشافعية

الاشارة في كتاب المسعى بالامان العبرية لعموم القبط وشبه ذلك لالامان الرازي على من نسب هذا القول الى الشافعي تراو نسب فيه هذا القول الى الامام
مالك والى ثور والميزني لانا اول القبط عام موضوع للمعروف فوجب العمل به في العاصيات ولا صارت تحصيل الاوردوه على سبب خاص من خصوص السبب لا يصلح
صدرا لايه عما وضع باثره في الامم العمل به كما اتفقنا وهذا هو كذا ما نيا ترك العجاية ومن بعدهم من غير تكبير المعومات الواردة على اسباب خاصة
وهذا ايضا علما ما ديا بالاجماع على عدم منع خصوص اسباب عموم القبط وذلك كاتبة السيرة تسكوا بهما وهي داردة في سيرة ابن ابي اورو واصفون ابن ميم
على ما ذكره بعض النفاير وكية الطمان تزلت في سلمه بن مخر البياض كذا في كتب الاصول والذي في كتب الحديث ان سلمه تظاهر امراته عامه صلى الله
عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم بالكنافة واعطى من مال الصدقات باغيره اداوس بن اسامت كذا حديث نسخ المتن وفي كتب الحديث بالصاد
والقصد ان الظاهر كان طلاقه ابا يلية فمادخله ارادة اوس بن اسامت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاضير الخبر وقد كان قال وكر
مارى الا قد حرمت كمنه رواية الطبراني فاطلقه لرسول الله صلى الله عليه وسلم وجادلت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذل الله تعالى
قد سمع الله قول التي تجاد كمنه زوجها فماتت في الصحاح والسنن وآية اللعان تزلت في طلال بن امية كافي في صحيح البخاري وغيره وقصة
انه وجد شريكه على امراته فذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للبنية والاحسن فظهر كماله في رسول الله اذا راى احد تعلق امراته رجلا فيطلق يمينه
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم متا لشفعا والذين في شكك بالحق الى لصاوق والله يدبر ويظهر من الحق تزلت آية اللعان او عوج
كمنه في الصحيحين اى في ذلك لطلول الكلام فذكره المحققون بالسبب قالوا ولا لو كان الورد في سبب خاص عاما سيجزى تخصيص السبب عنه بالاجتماع
لان نسبة الله كنسبة سائر الافراد التي يجوز تخصيصه بالاجتماع اما مطلقا او بعد تخصيصه لقطع وانما في باطل بالاجماع فلما الملازمة منقولة
للقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فمذه المطابقة قرينة الدخول والتخصيص بالاجتماع وانما يجوز للافراد التي لم يدل القرينة على وقوعها
فليس نسبة كنسبة سائر الافراد واجيب ايضا بجمع بطلان اللازم والاجماع فان الامام با خيفة اخرج بالاجتماع ولله الامة الموطوعة سعيد امن
عموم قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام الولد للفراس وللعاهر المحرم فثبت ابو خيفة نسبة اى نسب ولله الامة الموطوعة منه اى من
اسيد الابدعوا مع وردوه في ولد وليدة زمعه وقد كانت امة مستقر شتماروسى في صحيح البخاري وغيره انه اختص سعد بن وقاص وعبد بن
دمعة فقال سعد رسول الله صلى الله عليه وآله اني امة ابنه انظر الى شبيهه وقال عبيد بن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد علي فرا
البي وفي رواية الامام ابي يوسف في المال قال يا رسول الله هو اخي ولد علي فراش الى قره فمطر رسول الله صلى الله عليه وسلم فزاي
شعبيا عينا بعينه فقال هو لك يا عبيد بن زمعه الولد للفراس وللعاهر المحرم واجتنبى عنه يا سودة فلم تره سودة قط ولما كان اخراج المورد وغيره
قيس في توجيه ذهب الى خيفة ما اخرج ابو خيفة السببا خاص الذي هو ولد زمعه حتى يلزم اخراج المورد بل خرج ما سواه في احاشية القائل
العلامة الشيرازي من الشافعية وقيل عليه الصحيح المناط يدل على ان السببا لا تنفرش ولما دخل للخصومة اى اخصوصية كونه ولد وليدة
زمعه كما لا يخفى ولا شك في مناتة هذا الكلام الا انه المكلف ان يقول ان دلالة تنقيح المناط غير مثبتة بخروج السبب فان السبب هو الخاص
والا المطلق فكما ان تنقيح المناط يوجب سببية كذلك اجتماعا خيرا فيه ولا فساد فيه وليس فيه اخراج السببا صلا فقال فيه فالصواب في توجيه
كلام ابي خيفة بالنقل من الامم حجة اسلام الغزالي وهو ان الحديث لم يبلغه ولو بلغ لما اخرج وبذلك اى عدم بلوغ الحديث صرح الامام امام
الحديث في البرهان اقول متبعا للشيخ ابن الهمام كل ذلك لعدم اطلاعه عليه في باب ابي خيفة نعم والقول لعدم بلوغ الحديث غير صحيح فانه
مذكور في مسنده فان الامة ما لم تصرام ولد ليس بفراس عنده والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للامة الغير المدعيه ولد ما وان كانت موطوعة

لو زاد اليرم وقال لا تسري اليوم عم وحش بالسرى ولو في بنية على ان الامام زفر بنع الملائمة ويقول ليرم ايضا وقالوا
 رايها على تقدير العموم عموم الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقا للسؤال والمطابقة واجبة فلما ليس المطابقة الاكون الجواب
 بحيث يفهم منه حال المسئول عنه وقد حصل جهتا معرفة حال المسئول عنه مع معرفة اشياء اخرى غير نطاق زداد الزيادة فاعلمت اخرى
 لاتبقي المطابقة وقالوا فاحسبوا العام او اورد على سبب خاص ليس في السبب فقط بالاتفاق وقد كان في وضع اللفظ ظاهرا في كل فانصرف عن
 الموضوع له الى معنى مجازي وهو متعدد السبب فقط والسبب مع كل معناه والسبب مع بعض معناه فلو علم الكل فقد اريد احد معانيه المحتملة المجازية
 وكان حكما باحد معانيه المحتملة وهو باطل فلا يبرأ قول بل يكون حكما مجازيا مرجح لان الراجح السبب فقط بقراءة السؤال والمجازية قلنا اولها سلم
 انه نص في السبب بوجه اللفظ بل عمل الكل بسوادوا القطع بمرحله من خارج فهو المحقق للنصوصية ولا يلزم منه كون اللفظ مجازا وانما يلزم لو كان النص
 من نفس اللفظ وقلنا ثانيا سلمنا النصورية لكن النصورية في البعض لا يتلزم المجازية لانها هي المجازية يكون بالاستعمال وهو في الكل فلا مجاز
 كذلك في التحرير وعبارته المجازية لانه لا يستعمل في المعنى المكففة الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر انه معارضة على كونه مجازا فلا يبرأ
 عليه شيء والمعمل على المنع بعد تسليم النصورية فاورده عليه اثبات المقدرة المنوعة وقال قول تساوي النسبة الى جميع اى تساوي نسبة اللفظ
 الى جميع الافراد مع قطع النظر عن الخارج لان مقتضى الحقيقة بالضرورة فاذا اتى التساوي انتفى الحقيقة فلا مجال يمنع المجازية بعد تسليم النصورية
 في البعض بل لا يكون نصورية من اللفظ اصلا لا في الكل والاف في البعض وان قيل لعدم سلم النصورية من خارج يقال الى الجواب الاول
 مسئلة المجموع لو اقله عليه والاصح الصلوة والسلام لا يلزم الامانة الا من قيل خارج وهذا ظاهر وكذا قلنا في نقل الراوي الفعل بعينه
 فعل لا بعينه ظاهر العموم كما فهمه صاحب التلويح كصل في الكعبة لا يلزم الاتساق والازمان والامانة لا يلزم خارج لانه حكايه عن وجوده في وجه
 في زمان معين وصدقها بطلانها على كونه فلا مرد على افادة وجوده في زمان فكلما تم اجزائيات كلما دلا لالزمان كما بان قلت فمن
 اين قال ان حقيقته يجوز لكل صلوة من الفرض والنقل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئيه واحد من الصلوة فيما علم ان التوجه الى
 الكعبة كاف والصلوات تساو في تمام التوجه في صلوة كذا فرضا وبقلا وزعم البعض من الشافعية ان راوي انه سلم صلوة الغار بعد
 نيبويه اشفق يدل على انه صلوات الشاة مرة بعد حجرة ومرة بعد البياض بنا على تعميم المشترك فوه المص وقال ولما نحو صلوات الشاة بعد نيبويه
 وروى ابو داود في حديث امامه جبريل وصلوات الشاة حين غاب اشفق فتعبد الشقين حجرة والبياض وان صح عندهم المشترك لاندنا فان
 الشفق لفظ مشترك بين البياض والحجرة فلا يدل على مكر الصلوة بان يكون مرة بعد حجرة ومرة بعد البياض كون البياض والاشيا بعد الحجرة
 ان يراد صلوة بعد صلوة واحدة اى صح وقوع صلوة واحدة بعد صلوة واحدة فاما هذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا اقم
 الحكم لكل من معناه بالذات حتى يكون بذلك حكما لا بان يتعلق بالمجموع من حيث المجموع حكم واحد فليز من تعدد الصلوة قلت هذا هو معنى ظنهم لكن
 الحكم هنا كون الصلوة بعد كل من الحجرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلوة فان شيئا واحدا
 يكون بعد شيئا بالذات بالنسبة الى كل فانهم بما يتوهم التكرار من نحو كان يصلو العصر والتسعين حية مبيضا وكان جميع بين العبادتين من
 في السفر والحدوث ثابتان بمعناهما في اصلاح والشرح الثا في يروطينا في عدم تجوز تأخير الصلوة عن الوقت ولو في السفر والمطر تفصيلا
 مذکور في موضعه وادققهم التكرار والتفصيل فانه حكايه فعل تفصيل في جوابه ذلك اى فهم التكرار من لفظ كان عرفا او لا يقال ذلك اى لفظ
 كان عند صلوة واحدة تفصيل مرة على ما صرح به المام الراسي الشافعي في المحل قال الشيخ طبراني في الحديث في فتح المنان ان هذا

مستقيم الحكم آخره - لا ميسر فيقول قائل ان يمين المراءوان لم يمتثل احكامها فالتقدير المنتهى الجواب الى الخطاب في التقدير
ولا يتوقف العمل على حاله في الكشف ورايت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى لم العقل او الشرع على اخصار شيء في كلامه صوابه له عن التاكيد ونحوه
ومنه تقديره ان يصح الكلام بانها كان لا يجوز انصارا لكل وهو المراد من قوله المقتضى لا محذور له اما اذا اتين احد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في
العدم وانحصر حتى لو كان منظره عاما كان مقدره كذلك كذا لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فافهم لنا في التقدير الواحد كفاية لاجل التصحيح
بالفرض فتقدير الزائد من غير ضرورة والضرورة لا يقدر بقدرها اذا التقدير بانها كان ضرورة لا يصح فلا يقدر التاكيد الشافعية كما لو ادعى انصار
الكل كرفع احكام الخطاب اقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطاب فان استقامت جميع اوصاف الذات اقرب الى نفس الذات والمجاز الاقرب الى من
الابعد اقول كناية اى كناية اقربية انصارا لكل ممنوعه بطريق ان يكون المقتضى من الثابتات نحو انما الاعمال بالنيات على ان انصارا لكل كان
مجازا كما مر ان الانصار والمجاز في مرتبة وفعله الجازا على وجه ما منع عن الكل على الاقرب ويجوز ان يكون سارعة ومن هنا اى ومن
اجل لزوم كثرة المجاز قلنا لاجال وان كان خلاف الاصل اولى من التقييم فقيم التقديرات وقد سجد تارة كما في التوجيه بان الحل على المجاز
الاقرب انما هو اذ المقتضى الدليل وكون الموجب لانصار البعض نفي انصارا لكل لا بد من مقتضى اقول موجبا لانصار البعض لا يفي انصارا لكل و
اقتضاء البعض مطلقا اعلم من اقتضاء الكل او البعض فقط والمنا في انصارا لكل هو هذا اذ انما الكلام في ان ابيات ترجع ولو من خارج فتدبر
وهذا كلام ما د فان اقتضاء انصار البعض ضرورة صحة الكلام تقتضى تقدير واحد ايا كان ونسحق الزيادة على الواحد كونه من غير ضرورة كما مر في
دليل الختم ان المقتضى للتقدير انما يقتضى تقدير البعض فقط والاشك في فنية تقدير الكل فافهم وتدرى بان ما ذكره في المنهج بان باب غير الاضمار اكثر
وهذا يقتضى ان الاضمار شيء وويلك المقتضى ان يفهم الكل فترجى التعارض بينها بل على دليل انصار البعض لما قيل به فان قلت كثرة باب غير الاضمار كما قيل دليل على
الكل كذلك يماض دليل انصار البعض قلنا على البناء على الترجيح بكثرة الادلة والافضل انما يماض دليل تقدير الكل مساو او اقتضاه البعض فمقتضى
غير قابل لان بعارضه حتى قال في الحاشية وبهذا ينبغي ما اشار اليه بقوله ضرورة هذا الجواب بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صونا عن الكذب
في كلام الشافعي عزوم الاضمار مقتضى عدم الاحتمال له في ان الصواب من الكذب انما يقتضى تقدير البعض انما كان
واما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصواب فالاحتمال له في تقدير البعض مقتضى تقدير الكل مقتضى تقدير الكل معا فليست قطان ونسحق تقدير الكل معا بدليل فلا يثبت ويتبع
تقدير البعض فقط لاسيما اى بعض فان تقديره واما ما اجاب هذا الربان التماثل انهم بين الايجاب لكل الايجاب لكل لا يميز بين الايجاب الجزئي والكل
بشيء كما لا يخفى وقوله انما يشاء اذ قيل ليس في البلد سلطان ففهم في جميع السمات السلطانية من العمل والاسباب والذات والكل وخير ما يقدر
الكل قلنا هذا مثال جزئي لا يثبت حكما كسائر ذلك يعرف خاص فيه فلا يقاس عليه غيره من الصور على انه يجوز ان يكون من عموم المقدار اى
صفه سلطان لاسيما قيل غير المقديرات فلا يدل على جواز عموم المقديرات مع انه محتمل ان يرد بالسلطان وغاية مجاز اطلاقا فالحاصل على العالي
فلا يكون من باب التقدير حتى يعيدكم قول ذلك ان يمتنع الملازمة وهي نعم فني جميع الصفات عند هذا القول انما قبل المفهوم من نفس من مجموع
هذه الصفات على طريق استتال السلطان فيه مجازا من قبل الاستعارة تشبها بالجامع بين هذه الصفات بالسلطان لان هذا تقدير المبدأ في جميع الصفات
حتى يرد عليه انه قد لزوم حينئذ ايضا كثرة التقديرات فان المقدح من مجموع صفات السلطان وصفه اخرى له وكذا فافهم شرح العلم ان الحكم قد يتوقف
على عدم الضمان او البرهنة عند خروجي وبما انشا ابدا لا يتم واحد يثبت التقديرات من رفع ضايق الظواهر والسيان او رفع من الخفاء
والنسيان والظواهر فيها او قد يتبين الاثر ويلزم الضمان كما اذا تعين مال سلبا بالعدا لانه لم وكل الما في مال المسلم فلهذا انما حاشى على

الاخرى هي اسي الما ثم مراد في الحديث لتوقف فيه لانه يصير حقيقته مما لكنه اجمع عليه فانفق المتقير بالآخر وهو الضمان ففسدت الصلوة بالنكاح
خطا ونسبانا خلافا لما في رجمه تعالى لعموم الاحاديث الحاكمة بالفساد بالكلام من غير معارض فان قلت فلم يفسد الصوم بالاكل ناسيا قال
وانما لم يفسد الصوم بالناسي اسي بالنسبان فقط للنص الاخر الدال عليه وهو ما روي الشيخان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم من شرب فليتم صومه وانما اطعم الله وشفاه وقياس الشافعي الاول اسي حال الخطا وعليه لا يقتصر هنا لان الكلام
في عدم ايجاب الحديث المذكور لافي دليل اخر من انه قياس مع الفارق لندرة الاكل مع التذكر للصوم فلا ضرورة فيه حتى يقتضي دون الاكل
ناسيا فانه غالب الوجود والانسان يتبلى بكثيرا فيلتقي به العفو وايضا الاكل مع التذكر لا يفرس عن نوع جنائية من عدم التثبت والاستسباط
ودون الاكل ناسيا فانه عار عن الجنابة مطلقا والنسبان من قبل صاحب الحق فلا يصلح جنائية فالعفو حال عدم الجنابة لا يستلزم حال الجنابة فتدبر
ولا يقياس الصلوة على الصوم فيحكم بعدم فساد ما ينكح ناسيا كالصوم مع الاكل ناسيا لان عذره اسي كون الناس معذورين عن عدم التذكر
كما في الصوم فانه لا يذكر لكون عدم الاكل للمباودة للمعاودة للضرورة او لعدم الجنابة وشبهها لا يستلزم كونه معذورا في وجوده
اسي المذكور وهو رتبة الصلوة فانه فلما ينسى مع وجود المذكر فلا ضرورة وايضا لا يفرس عن نوع جنائية لتسايل وعدم الالتفات الى المذكر فلهذا
هذا النسبان الى صاحب الحق من كل وجه ولذا اسي عدم صحة قياس حال المذكر على حال عدمه وجب الجزاء بقص المحرم الصبي ناسيا وشمل هذا النوع
فسبح اخر وهو ان قوله عليه وآله اسلام انما الاعمال بالنيات لا بد فيه من تقدير وهو ما صحه الاعمال او ثواب الاعمال ولو لا الاجماع على
الثانية لتوقف لكن الاجماع على الثاني فنفي الاول فلا يصلح صحة الوضوء والنفس لفقدان النية والواجب الحديث وجوب النية فيها بل لا يشترط
عليه فاذا نية واعترض في التاميم ان الاجماع على تقدير الثواب ثم يلزم لزوم النية للثواب مجمع عليه ولا يلزم منه ان المقصود في الحديث تقدير
مواظقة الحكم لدليل لا يوجب كونه هو الدليل ذلك ان تجيب عنه بان الاجماع نقله الثقات فلا وجه للضعف ولو سلم فيمكن التمهيد بان الاجماع على
ان الثواب لا يحصل الا بالنية حتى قالوا ان المصلي على ظن الطهارة ثواب ولو كان خطا وكذا الايام الناس والناظر بخلاف الحكم الديني
فانه لا اجماع فيه فيقدر تقدير القيد اسلم الاجماع على القطوع ويتوقف في المشكوك فلا يعارض اطلاق آية الوضوء والنفس واطلاق اية الضمان
واحد وشي ثم انه لا حاجة كثيرا الى التمسك بالاجماع فان شأن نزول هذا الحديث البهجة فان الهجرة الاكثر كانت لمحبة الله ورسوله وهجرة البعض
الدين من التجارة والكلح فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم هذا القول ويدل عليه ما قد ايضا علم بامتهديد الهجرة مع كونها فرضا فعلم ان صحة
غير مقدرة ولو كانت تفسد الهجرة لانها المعور واهم عليه السلام بالتجديد وعلم ايضا بالقياس عليها عدم اشتراط النية في صحة الواجبات التي تكون وجبة
الى اداء العبادات الاخرى واما الحديث المذكور في المتن فتدبر في كتب الحديث وبهذه العبارة ان المدح تجوز عن اسي الخطا ونسبان
واما استحبابه عليه والمتبادر منه التجاوز عن ما ثم اعترض ايضا بانه يجوز ان يقدر الحكم العام للحاكمين الديني والآخر في الحديثين فيكون
المعنى انما الحكم الاعمال بالنيات ونسب حكم الخطا والنسبان فيمتنع لغيره والثواب انتفاء النية ويجب اتقان الضمان بالخطا والنسبان والجواب عنه ظاهر فان هذا ايضا محتمل
فما حصل هنا ثمة تقدير الثواب او الاثم والصحة والفساد وانقد لم يشترك لكن الاجماع على خص من تقدير الثواب والاثم فلهذا كما نفى تقدير الصلة والضمان
وان اوجب بان اطلاق الحكم على الصحة والثواب وعلى الضمان والاثم كما في اطلاق القديم وقت رسول الله صلى الله عليه واله وعرف خاص فيما بين لفظها المشعة
فلا يمكن ان يقدر في كلامه صلى الله عليه واله على المعنى العام بل انما يقدر لضمير والثواب والاثم والضمان فخصه ان اطلاق الحكم على المعنى العام وان لم يكن المعنى
اسم اشكال كان معناه انما لا يقدر لفظه على هذا الاثم والاثم والاثم مجازا فقال **شرح** اخر في قول الرجل لامرأته طلقني ففسد الحج فيه

بشيء ثالث فهو هامة من باب اعتبارها لكل فان الطلاق مضمحل لمعقولا فاجيب بأنه مقتضى المصدر لثمة هذا انما اراد ان يحدى طلاقا فليكون
المصدر له ولو لا لثمة بالمتضمن والمصدر ليجب فيه نية الثالث كما في انت الطلاق اصطلاحا فانه يصح فيه نية الثالث ولما كان ان يقول في حديث
ان اللفظ المفرد لا يدل على معان كثيرة لوضع واحد وان الدلالة التقنيية مستحقة مع المطابقة فلهذا يصح التصرف فيها بل مثل هذه الدلالة لا تشمل
الامامية المنطقية ذلك ان تجيب عنه بان لا شك ان هذه الدلالة لا تلحق بالمتكلم فان ههنا والين المادة والمادة تدل مطابقة على المصدر
لصحة التصرف فيه بخلاف المدلول الا لثمة في المنطق الغير المحفوظ للمتكلم مع انه قد مر ان الحكم بآحاد الدلائل التي امر عيسى بها فذكر اقول هذا مقتضى
بحول الاكل فانه انما مقتضى المصدر في نية اكل كل ما كوله دون كونه كذا بل اشارة الى الجواب بان المصدر بالمتضمن فيه نفس الاكل المصدر
للعمل وهو مطلق من حيث هو لا يجوز تفسيده بحال بخلاف طلق فان مقتضى فيه مصدر آخر وهو الطلاق صلي لان يصرف فيه في اية طلاق ودون
طلاق هذا محمول ما في الحاشية ذلك ان يصرق بان افراد الاكل باعتبار مقتضيه باكل دون اكل كالأكل كالأكل انما لا يصح ان يكون
لان التقدير بالمفصول لم يعتبر ولم يلاحظ واما اقراءه باعتبار ذواته وهي انواع حركات اليمين فلا يلتصق اليه في عرفنا بخلاف الطلاق من الباب انما لا يصح
فقد برر ونقتض في المشهور طلاق فانه اذا قيل انت طلاق لا يصح نية الثالث مع ان المصدر يقتض في ايضه ووقع بان الطلاق المذكور فيه وصفا وهو
اثر التطبيق وتكرار الاثر بتكرار الموصوف الذي هو التطبيق في الموصوف غير مكرر بتكرار الطلاق الذي من صفات المرة وانما لا يتكرر التطبيق الموصوف لان الثالث
لتصحيح المحرر من باب المتضمن فلا يقبل العموم وتقصيده ان انت طلاق وطلقك اخبار عن اتفاق المرة بالطلاق فانه من وقوعه قبل ان يصح ليعقد
فيثبت القاع من الزيج تصحيح المحرر فهو من باب المتضمن الغير المقدر ولا عموم له ولا تعد فيه فلا يتعد والطلاق هذا وفيه نظر فانا سلمنا المحرر وسدنا ان
الابطال من باب المتضمن لتصحيح المحرر لكن لا يلزم منه ان لا يصح نية الثالث فانه لما نوى الثالث تصديا لثمة حتى تصان المرة بالطلاق الثالث فلا بد
من اعتبار ايقاعها كذلك تصحيح المحرر ولا ينافي في قولهم مقتضى اليمين ولا يتعد ما قلنا لان المراد ان اليمين عموما يقبل التخصيص فلا يتعد وتعد ما يقبل
التقصان ثم ان ما ذكرتم بعينه جاز في انت طلاق طلاقا فان التطبيق ههنا ايض من باب المتضمن فينبغي ان اليمين ولا يتعد وتقلد وقد يقال انت طلاق
منقول الى الفاء الواحدة عرفا فافهم من الاثنين والثالث لا يلفظ لثمة فاصح نية الواحدة وعلى هذا لا يرشع لكن ان دل دليل على هذا النقل وانما هو
محمض فتدبر **كامل** المفهوم المتخالف عند فاكهية عموم جميع ادعاء المنطوق غسلا للعلم الى الامام حجة الاسلام فبقيل النزاع لفظي ليعود الى ان العام
ال هو ما استغرق في محل النطق وبقول الامام حجة الاسلام نفقي العموم عذرا وما استغرق في الجملة سواء كان في محل النطق او غيره كما يقول في المحرر
فثبتوا العموم او اذ خالف لاحد من فاكهية المفهوم في ثبوت نفيهم الحكم لاني محل النطق عموما بل الخلف انما هو في اطلاق لفظ العام عليه وردنا بال
كلامه لا يصادف والظاهر من كلامه انه بنى على عدم كونه لفظا وقال في التحرير جاز ان يقول الامام القزويني بثبوت التعيين للمسكوت على العموم
بوجه الاصل لا الى المفهوم بان لا يكون مطلقا ولا على ثبوت الحكم فادعاء المنطوق لا لثمة ولا اثباتا فيسقط المسكوت على المكان قبل نصيب الحكم
بعدم مقتضيه كما يكون من العموم في شيء اذا لا يبرهن من الدلالة وهذا كطرف استخفافه النافين للمفهوم بعينه اقول اول الكلام بعد تسليم المفهوم وهذا
باحقيقة انكاره واقول ثانيا لثمة ثبوت التعيين في المسكوت عموما الى الاصل لا يصح اذ لا يكون المفهوم وجوديا فلا يكون ههنا ودوا الى الاصل وقول
اليمين لا يصح عموما فان بعض الوجوه ديات اليمين ينسب الى الاصل لكن لا يضر المور واليد وان لا يتوجه ان اليمين اصل فانه من ابن علمان هذا الحجر الامام تكلم به
تسليم المفهوم وعبارة المنقولة في التحوير من المستصحب النزاع فائد الى ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لان من القول بالمفهوم قد يفتن المفهوم
عموما ويمسك به في نظر لان العام لفظ يقضي به دلالة بالاضافة الى اسميات وتمسك بالمفهوم ليس تمسكا بلفظ بل بسكوته فاذا قال في سائده انعم زكوة حق

نيتة كل ركن اكل وما كوله

نيتة كل ركن اصل

الكلية من المفهوم لفظاً حتى تعم ويجوز ان يكون حاصل ان القائل بالمفهوم لفظاً عاماً وتيسر به وفيه نظر فانه لا يصح عندنا ان لا يفسر اللفظ بما
والآلية كما ان عمداً هو تيسر بالمسكوت فان المسكوت يعني على ما كان في الاصل في الاستكام الغرض فيلزم ان تعقار الحكم فلا يكون عاماً ولا يصلح التمسك به ثم
ليس المقصود ان لكل كلام مفهوماً عاماً ونسبه الى الاصل بل المقصود ان المفهوم لو كان مثبتاً بالمسكوت لكان اللفظ ثابتاً في الشيء وفيه نظر فانه لا يفسر
معنوي بمعنى على خلاف آخر معنوي فتدبر وقيل ليس للنزاع لفظياً بل للنزاع في ان العموم لمحوظ المتكلم فيجب ان يتجسج والخصوص في الارادة او لا لمحوظ
للمتكلم بل هو لازم عقله كما كماله في الاكل عند الخفية فلا يقبله وهو مراد الامام الغزالي قدس سره فالنزاع في العموم القابل للتجسس فائتبه الجمهور واكثر
بما البحر المتعامر وان تذكرت تحقيق ما قد سلف بمسكوك على خبره او اورد عليه ان كلامه لا يتحل في التوجه حيث قال في رد المحتار في عدم
المفهوم لان العام لفظاً يشابه دلالة والمسك بالمفهوم ليس تيسراً بل لفظاً بل مسكوت فان ظاهره ان لما كان لفظاً لا يصفى لعموم لانه لمحوظ المتكلم وايضاً
يرد عليه ان كون المفهوم غير لمحوظ المتكلم غير معقول على تقدير القول به فاذا كان دلالة اللفظ عليه بالوضع كان المتكلم لما حظا له استعمال اللفظ فيه فالعموم
فيه لو كان كان قابلاً للتجسس والخصوص كما في سائر الالفاظ العامة وايضاً الحكم على الشيء من غير تصانف ما ينافيه بغيره فيكون المفهوم لازماً عقلياً
ولو هو ككلام القائل بان العموم استغراق يقصد من اللفظ دلالة بهما للفظ بل قد لغز بالمسكوت عن الحكم عليه انتفاء الحكم كما يغتم الموازاة العقلية لال الى
ما في التجسس ولا يرد عليه شيء اقول ليس النزاع كما ظنوا بل النزاع في ان المفهوم هل يشابه دلالة على ان لا يكون عاماً فان تشابه الدلالة عليه اذ يتقاربان
الدلالة عليها فلا يكون عاماً لمحوظي يجوز ان يتفاوت في الانضمام فان قوكت في القتل المقتود دلالة على عدمه في الخطا يتفاوت ودلالتة على عدمه في شبهه
فانما في الاول اظهر دون الثاني فافهم وفيه نظر فان الدلالة على المفهوم وضعي ولا شك ان تساوي نسبة الافراد اليه من لوازمه فلا يمكن كون الدلالة
على افراد المسكوت متفاوتة وان كان التفاوت من خارج فلا يضر العموم كما ان دلالة العام على سبب نزوله اقوى منها على ما سواه وان قيل المقصود ان
ليس دلالة عليه بالوضع فلا يشابه قلت هذا باسحقية انكار المفهوم وقد كان على رعيه الكلام بعد التسليم فتمت بمسألة مثل قوله صلى الله عليه واله وصحبه
لا يقتل المسلم الكافر ولا ذو عهد في عهده رواه ابو داود والنسائي لكن بزيادة الاحرف التبنيته لا يقتل ذو عهد في عهده بكافر فانه لو لم يقدر شيء لا يمتنع
قبله مطلقاً لان المعنى حينئذ يكون لا يقتل ذو عهد اصله لا يمتنع ولا بكافراً بل باطل اتفاقاً فلا بد من التقييد في اللفظ المذكور سابقاً في المعطوف عليه
لاقتضية اسي بقرينة ذكره سابقاً فيكون عاماً حقيقة لان المقدر كما للمعطوف في بعض شروح المنهاج انه لا يقتل شيء والمعنى لا يباح قتل ذو عهد اصله فانه لما
حرم القصاص في قتل المسلم الكافر وعلم ان مدوني حالاً من دم المسلم كان الوجه فيه بسبب الى انه سباح الدم قد حقه لقوله ولا ذو عهد في عهده داسي لا يقتل
ذو عهد وام في عهده فان تقيده حرامهم به خلاف اقباله ومن سوق الحديث لا يدرج من تقديره لا يبرح فانه لا يبرح قوله سطل على يباح لاجل القصاص وقطع
الطريق وغيرهما من الحقوق فلا بد حينئذ من تقديره بغير حق من الحقوق ولا شك ان تقديره في المعطوف عليه اولى وبهذا معنى قول الحنفية على انقلبه التانيية
كلما عم المعطوف عليه عم المعطوف قال الشيخ ابن القيم انه خرج من مسئلة اصولية هي ان اجملها التانيية اذا عطف على قبلها التانيية بالقيود التي قيد بها
عام فام وشار الى الاستدلال بقوله لان العطف للتشريك بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا تقيده حكم المعطوف عليه تقيده وجب تقيده المعطوف به ايضا
لكن لا يفتن التشريك في الحكم الا بالليل صار في لا يتيقن على ان التانيية في عهده لا يتيقن عليه النجاة كما قد علم انه صح الشفاء بان لا يوجد له مسكوت في كتب كفا
ويشترط له التحرير ايضاً ولما استنبطت غيرنا من هذه القرينة ولا يصح للاستنباط اصله فانه على هذا يصح القول بان لو لم يقدر شيء آه ستر كما خالف اولائهم
الاستدلال يكون العطف للتشريك ايضا فان التشريك في اصل الحكم مسلم ولا يمتنع وفي الحكم المقيده ممنوع ثم ان ضايقه النجاة كما قد علم وان لم يكن حجة
عند معارضة احوال المجتهدين كما يجب لكن يصلح مرجه عند وقوع الشك في كونه قولهم فلا يستنبط من كلامهم فافهم فالحق عندنا

الاستدلال ان يستنبط من القواعد المجملات الواقعة في المعطوف على ما قبلها الاصح فليس كذلك بل لا يتقدم عليه في تقديره فيقدر القيد الذي في المعطوف عليه دون
 القيد والآخران ما فيهما من خاص فخاص وهو ظاهر جدا فان المعطوف قريته فنية عليه وكذا التشريك في تقديره والتعريف به هو اسي الكافر المقدر
 في المعطوف مخصوص بالشرع فيقدر بالذمى اجماعا وتخصيص المعطوف لوجوب تخصيص المعطوف عليه باخص به المعطوف عندهم وذلك لان هذا اخص
 فليس ان عموم القيد في المعطوف عليه يتقدم تقديره في المعطوف خلافا للشاى فيجوز عندهم اسي استنبطه من المسلم بالذمى لعموم آيات اخص
 وهدم سائر هذه السور اياها ثم انما لا يستلزم الى هذا الوجه كثر استللال لعموم الآيات في اخصا فان هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لانه خبر واحد
 فلا بد من تأويله ولعل ما ذكره فنزل ويصير الزام على اخصه لمفهوم المجمل فانه مفهوم لا يقتل الكافر حربى يقتل كافر غير حربى فانه في الشافعية قالوا
 اوله لو كان كذلك اسي لو كان التقيد بقيد عام في المعطوف عليه سوجبا لتقدير المعطوف به للزم التقيد به وفي نحو ضربت زيدا اليوم اتمته وعمره يوم الجمعة
 لانه جمله واقعة عطفت على مقيد فيجب تقديره بالان العلة وهو ان العطف للتشريك مطلقا مشترك بين السمتين وبين هذا المثال فلما لم يشرط ظهور اسي ظهور
 التقيد به يوم الجمعة فان الجمع يحرف الجمع كما في التشبه والجمع كما يلحق بلفظ الجمع في قاعدة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزبيرين وجب تقديره ضربهما يوم الجمعة
 فكذا في صورة المعطوف فان قلت هذا مخالف لما عليه النجاة فلا يصح قال ومخالفة النجاة في نحو في نحو اسي في جانب عن الصواب لان المجتهدين
 هم المتقدمون في اخذ المعاني من قولها فلا يقدم قول النجاة على قولهم فلا يعارض وفيه ان عدم المعارضة سلم لكن اذا ثبت النقل وهما لم يثبتا انما
 استنبط في ترتيبهم من بعض فروعه وقول النجاة لا يؤخر عن شل هذا وشلاي الجمع يحرف الجمع كما يلحق بلفظ الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في أصل
 الحكم كما في التقيد كذا قيل بل الحق في الجواب منع الملازمة باننا نقول لوجوب التقيد بما في المعطوف عليه فاما اذا لم يصح المعطوف به دون التقيد بقيد وليس
 في المثال المضروب كذلك وان اصح المعطوف الى التقيد لوجوب ما في المعطوف عليه وقالوا ثانيا لو كان الكافر في المعطوف فاما ان كان الكافر الاول الذي في
 المعطوف عليه المحرف فقط لانه عندكم مخصوص به فيفسد المعنى فانه يلزم منه ان لا يتصل ذمى برمى بخلاف المسلم فلما قدر خص الثاني ايضا كما فلا نسلم الملازمة
 وقد اعترض في شرح شرح بيان الكافر الاول خاص لانه سواء قدر الكافر الثاني عاما ولا يقدرا عاما فلا معنى للملازمة بين تقدير الثاني عاما وخصوص الاول
 قبل في الجواب انه الاتفاقية عامه هي ما حكم فيما يصدق الثاني على تقدير فرض المتقدم سواء كان كاذبا او صادقا من غير علاقة بل بجره صدق في الواقع وكفى
 ذلك في المطلوب فيانه لا يمكن ان الاتفاقية العامة غير متحدة في القياس الاستثنائي اقول ليست الاتفاقية بل المعنى لو علم الثاني كان عاما مع خصوص الاول
 وبه لا ريب كما لو قيل لو وجد الشمر كان شخصه في هذا الفرد فافهم ولو كانوا قروا والليل من اول الامر لعمري ان اول لان عموم الثاني
 لاجل عموم الاول لم يكن يرد هذا القيل وقال وامرنا بحقيقة الحال التحصيلات وهو اسي تخصيص قصر العام على بعض سميات في
 الارادة وقد يقال ان تخصيص بقصر اللفظ مطلقا عاما وغير عام على بعض سميات فانه قبلنا دل التقيد المطلق قبل في القصر الواقع في التعريف قصورا فلا يخرج منه
 نسخ البعض فانه قصر على بعض سميات العام واجيب بان هناك ليس قصر على البعض فانه ارادة البعض من اول الامر بل اريد بذلك الكل ثم ربي البعض
 اسي حكمه بخلاف التخصيص فانه القصر بالمعنى المذكور فادروا ان النقض باعتبار احواله الثانية باق وبقي التخصيص الثاني فانه كان المنهج بالتخصيص
 الثاني واصلين تخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصر فخرج من السمتين من المجرودا قول ليس الاستعمال طعاما او احوالا يتعد والارادة
 بان يردوا جميعا باق من تخصيص الاول ثم يردوا بعضه وهو باق من الثاني بل يرد من احواله باق في تخصيصه فيصدق القصر هناك ولو قدر
 الاستعمال تعددت الارادة فيراد في استعمال باق بعد تخصيص الاول وفي آخر الباقي بعد تخصيصه فيكون تخصيصه بالنسبة هذا الاستعمال دون الاول
 وممكن يجوز ان يكون النسخ في استعمال وهو الاول مختصا في استعمال اخر ولا فائدة فيه ثم يشك على راسي من جوبتنا في تخصيصه انا في فانه لا قصر حقيقة

نيل الاطلاق

ومن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعي لم يسم تخصيصا اذ لا قصر فيه كذا العموم لكنه وانما خصوص عقلا اسي باعتقالي سئل قوله تعالى وهو على كل
شيء قدير اذ لا يشي من الواجب والممتنع بمقدور عقلا فلا يتناول وقد كان داخل في الواجب والممتنع في الشيء سنا قوله ولا يزيد على
في المثال وفي قوله وتعالى ولهم على الناس حج البيت والاطفال والجارمين لا يتصورون الخطاب فهم خارجون عقلا مع ان لفظ الناس يتناولهم
لغة العامة لتخصيص باعتقالي اولا لوصف التخصيص باعتقالي لصحت ارادة العموم لفظا فان تخصيص فرع العموم وقضا والموضوع له صرح الارادة
منه والتأمل لا يريد المحال عقلا فلا يصح الارادة فلا تخصيص باعتقالي واجيب في التخصيص من الملازمة وليس الملازم للموضوع صحة الارادة بل الملازم
الدارك على الموضوع له سواء كان مرادهم لا اقول انه مكافئة فان اطلاق العقول على سببية لفظية عقلا وان عاق عنه عائق خارج ولعل على
الصحة في الدليل على صحة الواقعة فمنع الملازمة وقال انما الملازم الدلالة والافهام وهما لا امتنعان والمصطلح على الصحة العقلية ولذا لا يمنع على
بطلان التالي ولا اولوية في العدل عن محلي توجده الملازم على مقدمته منه واحمل على اخره يتوجب على مقدمته اخرى ولعل صاحب التفسير انما حمل
على الاول لانه كان يعييا يابى عنه قوله في الاستدلال على بطلان الثاني العاقل لا يريد المحال واجيب في المختصر بان التخصيص للمفرد لانه اعم
وهو كاشف مثلا ويصح ارادة الجميع منه حال الافراد الا اذا وقع في التركيب ونسب اليه يمتنع عقلا نسبة الى الكل كالتامة فيتمتع اسي سيجب
من الارادة فان اريد صحتها ارادة العموم في الجملة فليس كذلك كما في حال الافراد من غير استثناء فلا يلزم بطلان الملازم وان اردت صحتها في كل تركيب
فمنه اقول العموم قد يكون الاسمي التركيب كالكتابة في حيز اللفظ فلا يتناولها هذا الجواب ولو قدر كلامه بان العموم للمفرد ولو حال التركيب ليجوز منه ارادة العموم في الجملة
في تركيبه وان ما في عنه خصوص التركيب الذي نسب في يمتنع نسبة الى الكل كما يتوهم والحق في الجواب انه لا منس من اللفظ ارادة العموم بالنظر الى نفس الكلام فقط وان كان
محمدا باعتبار انه خلاف الواقع فبطلان التالي محذور فان قلت لو جاز ليجوز ارادة العاقل اياه قال والعاقل لا يريد كل المسموع الله باللفظ
الى فضل الكتاب فقط بل لقول العاقل الكاذب يريد المحال بل العاقل لا يظن ان يظن البهيمى عقلا يريد المسموع الواقع فقط دون ما لم يسمعه اللفظ وقالوا
شما نيا انه اسي تخصيص بيان العام فيما فرغ منه والعقل متقدم فلا يصلح بيان الملازمة مستقدمة لاصفة مع كونه مخصصا وبياننا فيما خربنا به مع تقدمه فانه
والاستحالة وقالوا انما لا يجوز تخصيص باعتقالي لانه لا يميز بين شدة وحكم الشئ واحد قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وجوده بل هو
فارق هو العقل فاجز عن ذلك المدة المقدرة للحكم فلا يصلح بيانها لما سيجوز نسخ به فانه بيان المدة للحكم بخلاف التخصيص فانه بيان ان البنية غير صالح
تعلق الحكم وهذا يصح من العقل اقول وايضا هو منقوض بالاجماع ونسب الواحد والقياس لجزائره تخصيص بها اما بالاجماع ففي الكتاب ومنه جميعا اما ما
الواحد والقياس فليز الواحد وظن الدلالة دون النسخ اسي لا يجوز شئ منها مما قلنا فان خبر الواحد كما يخص من شئ من شئ اللفظ واما الاجماع وان اسس
عليه تخصيص حقيقة كما سيجي انشاء الله تعالى فانظره وقالوا اربا ثمارها اسي العقل والنقل فالترجيح للعقل سلم الاول ووجه العقل على النقل في الاول
الاول فالحكم قلتم العاقل لا يريد المحال وقيل انه لا ترجيح فيه للعقل بناك وهو فروع المتعارفين ولا تافى هناك مع انه مناف للملازمة فغيره اسي لا يجوز
بمخرجه خارج كما مر فان فيه جمعا العقل فيه ايضا انه لا ترجيح في اولها من فان الصلة بينه له لا يجوز جمع على الجواب ان التمام علم في التمام فانه لا
مسألة لا يجوز تناقض لخصم من العام بحيث بعد تاجه اخرها بعد تاجه اخرها فلا لا لا شافية فلا اما ما في هذا من التمام فانه لا يجوز تناقض على التمام فانه لا
فاما كان قولنا عندنا بالتخصيص لصحة لفظنا فالتخصص من التمام فانه لا يجوز تناقض على التمام فانه لا يجوز تناقض على التمام فانه لا يجوز تناقض على التمام
عنده طينا محال للتخصيص بتخصيص حقيقة فليسا كما كان فالمخصص لم يفرق بين شئ بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قيل فيكون بيان نظرية ولا يصح فيه التمام
وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير ان نظرية وان لم يكن معتبرا لوصف النظامية لكنه لا يفرق بين نظامه من نظرية غير فريضة وهو العدم والاحتمال ان كان غير

فلا يجوز إطلاقه فلا يكون بيان تغيره بل بيان تغيره كذا ان الكلام كذا ان العام منه لم يكن ظاهرا محتملا للتخصيص احتمالا من قبل البحت عمت
حتى الفتوى عليه ونسبوا الفيد الى الكابرة فيكون شيئا بالمثل فان المثل كما يجب فيه التوقف الى ان تبيين المراد كذلك وجب في العام ايضا اسئلة
ظهور المراد ان تبيين مراده في مثل بيان من المثل وههنا بالاستقرار لمعرفه المخصص وعدمه فيكون التخصيص مفسرا لاحتمال ذلك كان قبل فلا يكون
بيان تغيره بل بيان تفسيره وهو جائز التاخير بخلاف ما ذهبنا اليه من القطعية نعم لو وجب العمل من دون اشتراط بحث عن المخصص مع احتمال
التخصيص كما في خاص خبر الواحد والمأول بالراسي وجب العمل مع احتمال خلافه كان التخصيص بيان التغير فلا يجوز التراجع ثم انتم قد عروا على مثال
في الجمل العام انه يجوز تاخير التخصيص الثاني اعني مخصص العام لمخصص فانه ظني كالعام الغير المخصوص عندنا اشغوية وفيه التخصيص غير صحيح على ما مرنا
فان العام لمخصص وان كان ظنيا لكن لا يتوقف في اصله بتجمل البره عن المخصص بل هو ظاهر في الافراد الباقية واجب العمل فالمخصص الثاني
بيان تفسيره فلا يجوز التاخير ثم انما يصح عند من يجعل العام لمخصص جملة كما لا يشع الامام ابى الحسن الكوفي كما لا يخفى فنتبرر بان العام بلا مخصص يغير اذ
الكل لانه لفظ مستعمل مجرودا عن القرينة فينباد منه الموضوع له فالتاخير لم يمتد الى مخصص تجمل للمكلف فانه يعتقد العموم وليس من غير ان يكون مراد
الحاكم تعالى وحكم به مع التمايز ان خلاف المراد مراد وهو انما هو ادلا به في نقص الادبي بتاخير التخصيص فانه يجوز انما تارة بتجمل للمكلف عن مدة لبقاء
وجواب ذلك ان وجهه اضل الى سماع التام في تجمل فان المكلف يعتقد حكمه على مدة ان لا يمتد وليس به الى دور والتاسخ ولا تجمل ولا اغوار اصلا ولما
جعل دور وادب في تجمل لسيطة بخلاف المخصص فانه يفيد ان العموم غير مراد من الاصل فلو ورد العام بدونه فاد وجوب اعتقاد وليس حكما الهيا والعمل به
ويجوز تجمل بالمثل المركب اغوار وادب فان قلت يجوز المخصص الحكم المقتيد بالآية في غير المكلف ان الحكم مبدى فيه تجمل قلت انما جاز نسق فاقول
ما يبعد هذا الحكم مرام عليه انما يجب عليه اعتقاده انه حكم الله تعالى في شيء وتيقنه انما لا يوجب تعاد الحكم على هذا الرأي واما على رأي من لا يجوز نسق المقتد بالآية
على دور والمسؤول عن اصله فنتبرر ان قول مقتديا بان الامام قطعا ليس بالصيغة هناك فان الصيغة ساكنة عن تعاد الحكم ولا تجمل من الشارح وان
اعتقد المكلف دوامه فنتبرر ان مقتديا واقع نفسه في المثل والاحتياط فيه كما ان الفرق الباطنية وقعوا انفسهم فيه بخلاف الكل في العام فانه مدلول اللفظ فالصيغة
مع عدم اقرار التخصيص يدل عليه وهو غير مرادنا فالتجمل انما نشأ من انزال هذا الكلام على من التجمل فيه وهو مستحيل قتال العلم ان الدليل يجرى في
المخصص الثاني اى مخصص المخصص وهو فلا يجوز تاخير التخصيص الا في اشارة الى توجيه كلمات المشايخ الدالة على جواز تاخيرها وقال ولعل مراد الجوزين منا
التاخير المخصص الثاني في تاخير التخصيص التخصيص عن الاجمالي لانه بيان المثل حذرة والمختار فيه جواز التخصيص الى وقت الحاجة فالمراد بالمخصص الثاني
الكلام الوارد وبيان المخصص المثل وان ليس محذورا منه بل انه اطلق عليه تجوزا لكونه بيانا له وفي حكمه ان تحمل عبارتهم بهذا التوجيه لا يخلو عن
كما لا يخفى على القاطنين فيها اعلم الشافعية انما جازوا تاخير المخصص الى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحلول مع يقول العام لكونه
مطلقا منه غير مخصص بالآية او بمسومة فان الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان الكلام فيما قبل الحاجة وقت العمل والحاجة
الاجرة الباقية من اوقات التجمل ولا اغوار داليم انهم منعوا الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد وسلطوا
ولا على ما تجمل ولا اغوار محتملة ما اذا كان العام تسلطوا عليه بجهاد الحكم المقتول فيلزم ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغوار
تجمل عند الدليل فيكون معنى على مقتضى العام فبما على هذا يمكن ان يقال في العام المخصص ان ليس الاشارة ومطلوب بالظن ولا العمل لكون الكلام
فيما قبل المخصص في غير زمانه فيكون العام المخصص عندنا هو العام فالتاخير فان اوجب العمل بتجمل المخصص فهو يوجب اعتقاد التاخير
لصح العمل بهذا المقتد وحسنه انما جاز من غير تغار في ما هو مقرر في وجهه بل في ما هو في العام عند من فانه لو وجد الظن فظن في

لا يفيج من الحق شيئا لا يعقد عقده القلب به فلا تجس هذا لنا وجه اخر هو انه لو جازنا فيه المخصص لما يستلزم الى الجواز ايضا من دون انظار الى القرينة لان
المخصص اليه قرينة حازمة وهو خلاف ضروري بآية العربية وايضا لا يتقدم لا يصدق وكذب فانه يجوز ان يكون مجازا لفظ القرينة بعينه او بغيرها
اخر مخصص بعينه هذا على القول بالقطعية انظر في بر الشافعية قالوا لا جعل رسول الله صلى الله عليه واله وسلم سلبا للخال مطلقا وذن به الامام ام
لذلك هو قول الشافعي واما ابو برسى الامام فقط كما هو قول الامام ابي حنيفة وما كتب بعد قوله تعالى واعلموا ان ما عظم من شيء فان الله عظيم له رسول
الا انه لو كان عامو جابه بما جابه من سلب فقد حصل السلب عنه مستلزما قالوا لمخصص قوله عليه واله واصحابه الصلوة وهما المخصص قبل مقتضا فلا سلبه رواه شيخنا
وحله الامامان الشافعي واما علي التميمي الخ العام فمحملا للخال مستحالة والامامان ابو حنيفة وما كتب قالوا كان هذا اذا ناسخ صلى الله عليه واله واصحابه وسلم كونه
لما لا يقدية اشتقاق القائل مطلقا وهذا هو الاصول وهو يدعي انه عليه واله السلام لما برئ من الدين ولم يرض فلم يعط السلب لخال فشكل اليه صلى الله عليه وسلم
فقاله فقال انا انكسر فاه يارسول الله فقال ذلك القائل للخال كونه نقض عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعط خاله ولم يتركوه وهو مذكور
في صحيح مسلم بحسن الى داود قلنا ولا الكريهة نزلت في غنائم يدر بعد الفرغ عن القتال وانهم الكفار واعطى سلب ابي جهل لقاتله معوذات
عقروا الا فهاكم من رض حين القتال فالمخصص متقارن او مقدم لا متأخر فليس من الباب في شيء ولا يفرنا ان الحديث المذكور يستلزم من نزول
الآية فانه ليس بمخصص بل مقدر له هذا ما عندي وقانا ناسبا كما اجيب في كتب مشايخنا اننا لا نسلم ان الحديث المذكور مخصص انما المخصص قوله تعالى
يا ايها النبي جرح المؤمنين على القتال وتحقيقه ان الوعد باعطائهم السلب لم يرد من التحريض والامر بالتحريض امر مطلق فجزءه الاتيان لكل فرد
منه وليس هذا من الاستدلال بل لانه النص بانه لا جازا التحريض جازا اعطاء السلب ايضا بطريق الاول احيى رد اننا لا يصح مغيرة لما ثبتت بالعبارة
لكن يبي ان السجود وانما يتم لو لم يكن هذه الآية متاخرة ولم يثبت لوجب قالوا ولي ان يقر بهذه الآية معارضة الآية الثانية فاما كانت مقدمة
كما هو الظاهر ومقارنته فليس من الباب في شيء وان كانت متاخرة فمما سمعنا من قطع عتبت عندنا فافهم قلنا اننا ناسنا التاخير لكن يمنع كونه
مخصصا ونقول كل مترسخ ناسخ لا مخصص مفضل عليه فيه اى في كونه ناسخا ابطال اقطاع وهو العام للكتاني بالمحمل وموخاص منبر لواء
وهذه لا يبعد الاستدلال فانه كما لا يجوز نسخ اقطاع بالمحمل كذلك لا يجوز تخصيصه به انه ان يقال المقصود بالالزام بانه لا يكتمل القول بالنسخ
فاجيب ان نسخ البعض بيان من وجه فانه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يبق في البعض مع ولا يجوز تخصيصه والفرق بينه وبين المنسوخ
تحكم بجزءه كلاهما وهذا انما يتم ان ثبت شهرة الحديث ولا يبعد في دعوى الشريعة فان النسخ لا يشترط علوا به وطعن المصدر الاول بالقبول والافلا
اذا كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز نسخ الكتاب ولا تخصيصه عندنا ولا حكمه وقالوا ثانيا قال الله تعالى لعن علي بنينا واله وعليه الصلاة والسلام
حتى اذا جاء امرنا وفار الله فقلنا اهل فيها من كل نرجس وثمن واهلك الاكسن سبق عليه القبول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والاهل
كان متنا ولا لعابن وتراخي اخراج ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهل البيت ان علي بن ابي طالب من اهل البيت فانه قال صلى الله عليه واله وسلم
نفسه به فقال رب ان ابني من ابي وان وهك الحق وانك حكم لي كمين قال بانوح انه ليس من اهل البيت ان علي بن ابي طالب من اهل البيت فانه قال صلى الله عليه واله وسلم
به علم قلنا لا نسلم انه مخصص بل هو بيان المحمل وهو لفظ الاهل فانه شاع في النسب حقيقة فغيره شاع في الاتباع واستعمل فيها مثل استعمال حقيقة فبين تعالى بقوله
انه ليس من اهل البيت الا بائع المومنون وعمل هذا لا نستلزم بقوله الا من سبق عليه القبول منقطع فان الاتباع ليس فيه من سبق عليه
القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا يشترط ان يراو مطلق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة ايضا والافلا عطف ومن
آمن وهو اى لم يجر الا استثنائا الجمل وبعد الا من سبق عليه القول وعلى هذا المراد من الا اهل البيت يكون الاستثناء الجمل مستحلا

متصلا موثرا في اجمال العام فان قلت ان كان المسند ونسب الال الاتباع فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من ابلي قال وتقول نوح
 ان ابني من ابلي بطن اياه فانه كان سنا فاستورا لخال عليه الى ان ينزل الوحي على ابي القحليل الامام علم الهدى الشيخ ابو منصور المازندراني
 رحمه الله تعالى في هذا غير متفق في حق الانبياء واطن اراقة نسب فقال ان ابني من ابلي واسخطا في الاجتهاد جاز على الانبياء عندنا في الحق بشرط
 عدم القدر عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا بيا بالبحل فانه لا يجوز التاخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تأخر عن وقت الاستئذان بالامر
 بالاركاب واما قبل ان الامر مطلق عن الوقت فيكون وقت الاستئصال مدة المدة فلا يفسد ما قطعتان وقت الاستئصال في سر الصدق في سائر الآيات
 الكبرى مع ان هذا بعد غرق الابن ووقت الاستئصال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فيه باسم الله مجرمين وصره الله ان ربي لغفور رحيم
 وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معرك يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال ساروا الى جبل ينعصنه
 من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقتين وقيل يا ارض ابعدي ما فيك وباسماء افعلى وخفيض الماء
 وقضى الامر واستوت على الجودي وقيل بعد للقوم الظالمين ونادى نوح ربه الآتية ومن قال في هذه القصة علم ان وقت الاستئصال بالامر
 بالاركاب هو وقت غرق القوم وحيى الابه الكبرى قيل وصول الفرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه يوضح وليكم لزوم تأخر
 المحقق عن وقت الحاجة وهو متفق اتفاقا لا صواب ان يسقط عن الجواب حديث بيان الاجمال ويقال انه بيان تقرير فان المراد بالابل
 الاتباع وكان مخلوقا بالقرنية وامره عليه السلام انية بالكوب بالزعم الايمان كونه كافرا سافقا او حل الابل على ذي نسب بالاجتهاد فقررنا
 بالارادة واهذا غاية على اسخطا وهو لغو واو المراد الابل القريب سببا ونسب القرنية كاهات والابن داخل في المشيئة وهو كان عالما بان المراد من
 سبق الكفار لكن كان ظن هو علم ما هو متلفا واخلا في الباست بعد الاستئذان ومن سبق عليه القول مخفقا بامارة ولا ذنب في هذا الخطا بالاجتهاد
 كما نزع بعض المداصرة من الردافض وغيرهم فانه في الفقه امر احد قصد وهذا المثال به قصد افوض محل العذاب ووجه القتاب عليه ان حسنات الاباء
 سيئات المقرين فاقم وثبت ويمكن ان يقال ان هذا النوع ان ابنه كان كناية عن طلب الايمان اى من اركب معناه جاز ان يمتد عند روية الآية الكبرى على عالم
 بهتندا على ربه بايس الى قطع في اياته لا اذ اهل موعدوا بالنهاية ووعدها الحق من اخراق الكفرة وشجاة المؤمنين بانها مات كافر فانا متغير فينب
 فصا بيه الصدق تعالى على تعبهم اياه بالابل انشان الرسل ارفع بان يقولوا الكفرة انهم لم يمتدوا منهم ويغيرهم بالاداء هذا ويل حسن
 حيث لا يحتاج فيه الى القول بالخطا في الاجتهاد ولكن يابى عنه قوله تعالى واوحى الى نوح انه لن يوس من قومك الا من قد امن الا ان يقال المتبادر
 من القوم البعد لا القريب النقص كالابن فهو مسكون عنه نداء احد علمه بما في كتابه والاسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباد الله وقالوا اننا
 قوله تعالى ان الذين سبقتم لهم من احسن اولئك عنها مبعدون ان نزل مخفصا بعد اعتراض ابن الزهري احد الفضلاء على قوله تعالى انكم واتخذون
 من دون الله صوابا وهم بان المسيح عبده النصارى ويزيد عبيد اليهود والملاكة عبيد بنو الملج مخفصا يا هم متراجعا فان قلت روى انه عليه
 وآله واصحابه الصلوة والسلام قال في دفع اعتراضه ما جعلك بنو قومك ان المالا لا يعقل اجاب بقوله وما عرفنا ان صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال
 لا اجعلك بطفه قومك المالا لا يعقل فلما اصل لك ما بينا قبل وقرر هذا الجواب في كلام كبار مشايخنا بان المسيح والفرير والملاكة من غير داخلين فان المالا لا يعقل ولم يترك
 بالحدس وهذا انما يصح على راسي من شخص بالغير العقل والاعمال على ما فيهم المشهور من ان ما هم العقلاء وغيرهم فلا تعلمهم مطلقا للمصوبين كلهم
 بل عمومهم انما هو في سبيل العلم بالبين وهم لم يتركوا الا في هذه الاصل كما ذكره الجليل فان الموصول انما العلم في الموصوفين بالصلوة فلم يبقا على جميع الملاكة
 وعزيرها فاحترقوا تحت النار ولقوله تعالى ان الذين سبقتهم من الانبياء في هذه الاية فليس لهم اداسيس لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيه

نحو الاتباع

قوله

فقطا للتحقيق لا شفاؤه وليس النزول بتخصيص فتدبر وقالوا اربابا قوله تعالى فان الله خسر للرسول ولذي القربى كان عامتنا ولا لكل ذي قرابة
فخصص وانجى بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان واجاب عنه المصنف ان القرابة وان كانت عامة لكن المراد منها القرابة القويمة نعم غير داخلين في العموم
وهذا ليس بشي فان بني نوفل وبني عبد شمس وبني المطلب كلهم في درجة واحدة من القرابة وبني المطلب داخلون فيه وانجى بنو عبد شمس وبنو نوفل
ولهذا قال جابر بن مسلم داسير المؤمنين عثمان هو لا واولاؤه انما بنى باسمه لانكر فضله كما انك الذي ونصك الله فيهم كما روى الشافعي وابو داود والنسائي
بل الجواب ان المراد قرابة النصرة والنسب معادهم لم يكونوا داخلين فيها فلما اخرج دانا بنو بيان تفسيره ولما قال عليه واله واصحابه الصلوة والسلام في حجرها
رضي الله عنها بنو المطلب شي واحد كذا ونسب بنو اهل البيت كما رده وقالوا خاصا بقرابة بني اسرائيل فسدت بعد زمان وهذا انما يتم لو كان النزاع عاما
مقتدا بالتحقيق المطلق ايضا فان البقرة ساطعة بغير عامة قلنا كان الامر والابن بقره ساطعة اى القرابة كانت ثم نسوت فقيمت كما صح عن ابن عباس روى
عنهما في رواية اخرى ان شاة الله تعالى فانتظر مسلمه التخصيص الى كم افراد اى منتهى التخصيص ما هو قال لاكثر قالوا يجوز الى الاكثر ونفسه لا اكثر بل لا اكثر
على النصف وهذا غير محصل فان افراد العام غير محصورة في الاكثر فلا يعلم كسوره فلا يعلم الاكثر وقيل تشبهى الى ثلثة وقيل يتي الى اثنين وقيل يتي الى واحد
وهو من غير الحقيقة وما قال الامام فخر الاسلام ان العام انما هو جماع فصيح تخصيصه الى ثلثة لانها اقل اجمع فالمراد منه على ما قال الشيخ ابن الهمام اجمع المنكر على
ما يحق تحقيقه ان شاء الله تعالى لنا ولا يجوز اكرم الناس الا بالجمال وانما العالم واحد لا ثلثة فاصح ان لا يختلف فيه وكذا سائر الخصائص
المقارنة لان الكل سواسية في قاعدة الفقه فكذا في قدره ثم هذا الاستدلال انما يتم لو كان حكم المستقل وغير المستقل واحدا وهو في غيرهما بل اقران
غير المستقل ليس تخصيصا وقصر عندنا كما مر فلا يقياس عليه ما هو قصر وان خصص بغير المستقل فلا يتبع كثير الاسباب عندنا فتجوز بين الحاجب الانتفاء في اصطلاحنا
الى اثنين فقط حيث قال انه لا استثناء والبديل يجوز الى الواحد وبالمستقل كالصفة يجوز الى اثنين وبالمستقل في المحصور التكميل يجوز الى الاثنين وفي غير
المحصور الى جميع تقر بالى بدلوله حكم فان التقديرات الغير المستقلة كلها سواء وايضا يجوز انحصار الموصوفين بصفة في فرد واحد كما يدل عليه الاستصحاب والى انما لم يذكر
والاخبار مكابرة فافهم ولنا ثانيا قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعو لكم اسمي قلنا لهم والمرد بالناس الا بالانتم ثم ان سمعوا ما نطق
المفسرين فارتد بالعام الواحد فهو منتهى التخصيص والجواب كما في شرح المحقق وغيره بان الناس للمعروف فلا يعلم له فلا تخصيص فلا يثبت الله في مجموع
بان التخصيص كالمعروف فانما استعملنا المقارنة في التخصيص فاما العام لم يخص اريد به بعض ما بين ذلك في المعهود اريد به بعض ما بينا له بعض
بدلالة العام المقارن وروى بان لا شك ان المعهود وغيره عام حقيقة فلا يمكن ان يدعى ان ارادة البعض في المعهود نوع من تخصيص العام فاهم بين الاقرب
التخصيص على ارادة البعض في صورة العهد وهو قياسي في اللغة فلا يصح هذا ما علم ان وقع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد ان يكون له ذكر سابق ولا بد
لنوع سابق ولا هو كان معلوم عند المخاطبين حتى تقوم عليهم مقام الذكر فلما عرفت عند عدم استقامة العموم متعين كما مر لكن في كون المراد فيه انفراد وعوض
الاتفاق غير مستبعد من غير فعل الثقة كيف وقد روى ابن سحج والبيهقي في الدلائل عن عبد الله بن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن نزم قال خرج رسول الله
صلواته عليه واله وسلم ليرى الاسد فوجع ابو سفيان بالرجعة الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قالوا ارجعنا قبل ان ننته صليهم لئلا نكسر على بغيره ان النبي صلى الله عليه
واله وسلم خرج في اصحابه ليطالبهم فخرج ذلك ما سفيان صحابه ومالك بن عبد القيس فقال ابو سفيان بلغوا عني ما قد جئنا ارجعنا الله ورسوله صلى الله عليه واله وسلم فلما كان ذلك
برسول الله صلى الله عليه واله وسلم الاسد فخره الذي قال ابو سفيان فقال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لمسلم بن عبد الله بن مسعود بن عبد الله بن مسعود بن عبد الله بن مسعود
والرسول الايات وتمامها الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القحح للذين احسنوا انهم والتقوا اجمع عظيم الذين قال لهم الناس ان هذا في الدرر
المنشورة ومثله روى عن ابن عباس ايه في الدرر المنشورة فالدليل الا ان علاق الجار يستحقه بين الواحد والكل وسما الجاريات غير مشروطة في محبة

هذا هو المقصود

هذا هو المقصود

الحقيقة وهذا هو معنى كون الاستثناء انما هو الباقي بعد الاستثناء ولكن في ذكر العام اخرج البعض والتجديد المقيد عن الباقي اشارته الى ان المستثنى متصف
بحكم مخالف للصدر فليس حكم الصدر في الباقي هو قوتها على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم بهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى ايضا مقطوع لكن في ضمن
الحكم فلا يصح حكمه عليه يوجب في ضمنه هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه عليه يوجد في الباقي فان فيه ابطال القاطع وهذا الوجه ايضا ظهر لك عدم قبول التعليل
بالصفة والشروط والغايات وان افادت حكما مخالفا وهذا بخلاف الكلام تنقل فانه ليس العام مقيد به بل هو مقيد للحكم الشرعي الخالف حكم العام لما جاز
لما مضى فترتبه على ان المراد بالعام بعض افراده فافاده العام الحكم متوقف على افادة المخصص الحكم فقيده الحكم على الايتنا ولما لمخصص بعد افادته وقيل
اعتبار حكم المخصص لا يفيد العام شيئا والتعليل متعارف الحكم المخصص لا يقوى العام على منه لانه لا حكم له في هذه الحال وانما ثبت التعليل فتوجبنا باق تقيده
او يخرج بعض آخر بالتعليل ولما كان التعليل محتملا او جوبا لا محال في العام هذا ما عساه في تقريره كما علم وبهذا يندفع ما قيل ان لا نسلم صحة تعليل المخصص
لحكم خارج من العام بعضا اخر وكيف يصح ومن شرط التعليل ان لا يوجد بعض مخالف في المتيقن بهذا العام موجود وذلك لان العام لا يفيد حكما جوبا بل
المخصص لان افادته وقوته عليه والتعليل متعارف الحكم المخصص فلا يكون العام معاهضا للتعليل بما قررنا يندفع ايضا لانه لا فرق بين الاستثناء والمخصص في
افادة الحكم فيصيح تعليله كما يصح تعليل المخصص فلا يكون الحكم في المستثنى منه مقطوعا لان حكم المستثنى متغير متوقف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لافادة
الحكم على الصدق بهذا المقيد وبهم الحكم في المستثنى ضمنيا فلا يصح تعليل الحكم المخصص بالمعارض لما يدل عليه الكلام بالوضع فانه لا مقطوع ايضا ولا لك سقوط
النقض باذا كان الكلام المقيد بحكم مخالف للحكم العام لكن في غير ما قلنا ولا العام كما لو قيل على السبوع وحرم الميراث فيقول التعليل يعلل قوله في بعض العام
فهو جيب الغنية وذلك لان العام غير متوقف بهذا على الحكم بالقرار فالتعليل بل مقيد للحكم بالوضع فلا يصح استبعاد المذكور لابطال القاطع ونبين لك ايضا سقوط
الاعتراض وانه ان المخصص لا يصح التعليل كذلك العام فيلزم طينة المخصص باحتمال العام التعليل المخرج لبعض افراد المخصص ذلك لان حكم المخصص قد ثبت
اولا وحكم العام متوقف عليه وثبت بعده فلا يصح تعليله بوجه تقيده بحكم المخصص الثابت وان كان ايضا سقوط ما قيل ان مذهبكم جواز تخصيص العام بالمخصص
الكتاب بالقياس وجبر الواحد والابحوزون تخصيص خبر الواحد بالقياس ابتداء فقد جعلتم هذا العام اضعف من خبر الواحد ومساويا للقياس او اضعف
منه وبذا لا يلزم من دليلكم فان غاية ما يلزم من دليلكم لو تم وقوع احتمال ضعيف فيه اما وصول الضعف الى هذا الحد فلا وذلك
لان ما يلزم من دليلنا وقوة الاحتمال فيه من التعليل والقياس فليتم مساواته ليا به بل ضعفه من خلاف خبر الواحد فان الضعف فيه في الطريق لا في الدلالة
ولا يكون القياس غير اليا به كما في هذا العام كذا ينبغي ان نعتمد المقام فاحققا فانه حقيق بالخطا ولقد اطنبنا في الكلام لما اتركنا في كثير من الاذهان من عدم
شفاها او رد الحنفية من ابيان حتى سمعنا بعض العلماء اعلام المشركين بالبيان يقول انها سندات شرعية لا قضائية ثم لا يتصور شبهة شفاها او رد من هنا سقط
الاستدلال بالشع العام الى حسن الاخرى من ان عدم العلم بالعمل يوجب جهالة في العام فلا يدري كل علمي لان التعليل ليس بمقطوع انا هو محذور احتمال فلا يورث الا
احتمال خروج البعض لاخر موجه بالقطع وعدم العلم به حتى يورث جهالة فيه فقدر بر قال الامام فخر السلام المخصص شبه الاستثناء لاخره البعض اسي لاخره المخصص
بعض افراد العام من الحكم من بد الامر وليغادرنا الحكم على الباقي كما في الاستثناء وشبهه بالناسخ لاستقلاله اسي يكون هذا المخصص كلاما مستقلا فاذا كان المخصص
موجبا لا يبطل ذلك المخصص شيئا لان النسخ بطلان النسخ الجوهري فلهذا يشبهه ويطلق العام بهما لانه لشيء الاستثناء لانه في جهالة اليا اسي يصير العام موجبا لجهالة الباقي لجهالة
الاستثناء فلهذا حكم بالشيء المخصص واذا كان المخصص معلوما نشبه النسخ بطلان العام لصحة تعليله اسي لتعليل المخصص كونه كلاما مستقلا كالنسخ فانه مستقل لانه كما
يصح تعليل النسخ فيصيح تعليله واذا صح التعليل بهي غير معلومة فلا يرتفع كمن خرج بتجمل المخرج جمل الباقي وشبه الاستثناء بوجه قطعية كما كان
لان الاستثناء لا تغير الحكم عما كان عليه قبله من القطعية واذا اقرضنا احد الشبهتين البطلان بالكلية في صورتي الجهالة والعلم والامر بالمعروف والنهي عن المنكر

شرح مسلم الشيرازي

فلا يتصل العام من كل وجه في الوجهين لان على ما كان ثابتا لا يبطل بالشك بل ينزل من العقليته الى الظنية بلا شبهة بين اثنين للشك فيظهر من حق العلم دون
العمل وفيه نظر ظاهر لان شبهة النسخ ليس في المخصوص الجوهري الا لفظا والمعتبر للعلم وليس في المعنى مثله باله كيف وانما يشك في بعد ثبوت الحكم وبنسبة
من يدور الامر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع انخص شكله الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في الجوهري فائدة عامة في العلوم والجوهري
وبعضهم تجاوزه الحد وفرط في سوء الادب وقال هذه مقدمات شعرية لا علمية وتحتج كلام هذا الجوهري الامام المتأخر في القرن ان المخصص كونه كلاما مستقلا
تغيره بطلان المخصص ليس الا لانه مفيد الحكم مخالف حكم العام في بعض الافراد فيعلم منه ان المراد بالعام سوى ما يتناول له هذا فخصصه لاجل المعارضة
كما ان النسخ هو من الحكم لاجل المعارضة وهذا شبهة بمعنى وليس كالاستثناء فانه تأكيد للاستثناء منه ووضح الفأرة الحكم على هذا المقييد ويفهم ضمنا الحكم
سقط فيه الذي هو المخرج ثم ان المخصص حكم ان الحكم على بعض افراد العام من بدع الامام كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعتبر بهذا المقييد في الجوهري
شبه النسخ فيقضي ان يحل المخصص لان البسم لا يصلح معارضا ولذا يبطل النسخ الجوهري وشبه الاستثناء فيقضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل ينزل
الى الظنية فان قلت كيف لا يصلح المعارضة فيقال اقول المشركين ولا يتقبل البعض الميعن منهم قلت على هذا يلزم ان يصح النسخ به ايضا وقد نهوا عنه في
المعلوم بالعكس كما قرر فقد ظهر ان هذه مقدمات علمية لا شعرية اصلها ان يقول بان صحة التعليق بطل العام لعلته تنزلي جرمي على تسليم ما ينمي عليه
الامام الكرخي والا فاحتمال التعليق لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم اورد الشيخ ابن العام ان القول بطلان العام لهما لقياس المخرج الموجبة للجملة
في الباقي لا ينافي على رآه فانه رخص لا يبطل العام بحجالة المخصص اجاب بانه بناء على المنع ابل بالعام قبل البحث عن المخصص ولا كان احتماله تاما يبطل
المصل حتى تظن انه لا تعليق هذا وهذا اللامراد لا يرد فانه لم يقل بان العام يبطل بهنا بل انما قال ان هذه الجملة يقتضي بطلان العام وهو رخص
لم يشك بل يقول ان مقتضى الجملة في الجوهري ذلك لكن لا يبطل المخرج اخر فيقضي بطلان هذا الجوهري وما افاد في الجواب فيخرج من معنى فان التوقف في العام الى
البحث عن المخصص لم يقل بهنا صكما تلوح من الاسرار وان شئت ان يقرر الكلام نحو ان قصر فعل ان المخصص الجوهري يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارضا
للمخصص العام لكن يورث احتمال المخصص فلم يبق قطعا والمعلوم يورث الاحتمال لا محالة التسليم لكن الاحتمال لا يبطل الوجود فانه تابع الشك الى نور
فالو يبطل العموم بعد تخصيصه منحة الى الواحد مجازات محتملة وليس شي منها اولى بالارادة فكان مجالا فيها وهو ليس حجة قلنا ذلك اى الاحتمال اذا كان
المجازات مساوية ومنها الباقي بعد تخصيصه ج لانه اقرب الى الحقيقة ويتبادر للذهن اليه **مسألة** العام المخصص مجاز عند جماهير الاشارة
الى تعيين الاشياء الى احسن الاشعري وشبهه للمعتبر وقال الخليل واكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام شمس الدين الشافعي من ان العام المخصص
حقيقة وقال امام الحرمين من الشافعية وبعض الحنفية وشتم صدر الشافعية العام المخصص حقيقة في الباقي مجاز سنة المأخذ على لان منه هذا العدد مخصوص
بما اذا كان مخصوصا باستقلال المخصص الا بانه وروى عن الشيخ الامام الى بركن الخصاص من الحقيقة على العقل الشافعية العام المخصص حقيقة ان
سببه غير مخصص وروى عنه كما نقل الحنفية وروى عنه من هذا جده فانهم عرفوا به من مشائخهم لا يمانه العام المخصص حقيقة ان الباقي جمعا و
قال ابو الحسين المقرئ وبعض الحنفية العام المخصص حقيقة ان خص بغير استقلال وان خص باستقلال مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في ان العام المخصص
بشرط واحدة او فائدة استثناء ليس مجازا لينة وانما وقع الخلاف فيما خص باستقلال فقط البعض ليس في موضعه قال القاضي ابو بكر الباقى من
الشافعية العام المخصص حقيقة ان خص بغير ما مجاز وقال عبد الجبار المعتزلي على اشتراط العام المخصص حقيقة ان خص
استواء أو صفة وان خص بغير ما مجاز بل هو حقيقة ان خص بغير ما مجاز ان خص بغيره كما اعتلج واسس او العادة فانه ثمانية بانه لانه حقيقة في الاستثناء انما انما
عند كل من رآه ان له صفة فلو كان الباقي ايضا حقيقة لبعه لتخصيص لازم الاشتراك اللفظي بين الكل والبعض هذا خلف للاجماع على بطلانه ولان الاشتراك

في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك الامة سقط الحكم على بعض افراده بالخصوص وهذا لا يمتنع الاستعمال الاول في الباقي واذا لم يتعد والاستعمال
والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر المدلولات التضييقية فان قهر المحذور بها في ضمن الكل وليس مناط الحكم واذا اراد المراد بالخصوص صدر
منها بالذات ومناط الحكم فاختل الاستعمال وذلك ان تجيب عنه بان في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنها ليكون مناط الحكم الثابت لكل على
الاستعمال وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل والآن بعد تخصيصه فاستعماله فيه وارادة الباقي منها انما هو ليقتصر الحكم عليه وبقي الآخر
مستورا ومنها فيه الحكم المجازي فهذا استعمال متاخر للاستعمال الاول فان كان موضع اخر فلا يشترط ان لازم والا فلما جاز فانهم ولا عرض فان كان سمي قال
الامام شمس الامة السرخسي ان الصيغة لكل فانه موضوع له وبعد التخصيص بعض هو الكل فهي مستوية فيا وضعت له خلا اشتراك ولا يجوز ان تقول هذا مستوفى
فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة او عرفا ولذلك اسي لكونه مستغرقا لما يصلح له لم يكن الجمع للمعنيين عاما واذا كان مستغرقا لما يصلح
له فاشترط ان لا يمتنع له لم يكن غير الموضوع له كان شتركا وتوجب كلامه بان العام موضوع للاستغراق جميع افراد معنى اللفظ ان حطما فالاستغراق لجميع افراد مطلق نحو الرجال
وان مقيد بالجمع المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع تخصيص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح للفظ المقيد بهذا المقيد نحو الرجال العلماء والرجال بالاعلماء
لا يتم الا في غير مستقل وهذا التوزيع الامام لا يراه مخصصا وكلامه انما هو في العام مخصص لم يستقل فغيره بالذات من واقعه من لاشائية والفقهاء قالوا لا التمس اول
لباقي بعد التخصيص باق كما كان قبل وقد كان حقيقة قبل فهو حقيقة الان قلنا لا نسلم ان التمس اول له سابق كما كان قبل بل كان التمس اول قبل له
مع غيره فانه كان لكل والآن التمس اول له وجوده فيقول هذا اسي كون التمس اول له وحده لا غير صفته متناوله وانما غيرتنا وله لم يخرج قلنا لا لم
انه لا غير صفته التمس اول بل نقول هو غير لان ذلك التمس اول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا اسي التمس اول الذي بعد التخصيص له خصوصه ثم انه
لو كان الامر كما ذكر كان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن ايضا متناول ولم يتغير صفته التمس اول فافهم وذكرنا سلفنا فانه
يضعفك كثيرا وتعالوا انما يلبس الباقي بعد التخصيص الى القسم وهو دليل الحقيقة قلنا لا نسلم لانه يسبق الى القسم عند الاطلاق بل يتبادر الى القربة
وهو دليل المجاز وتعلم ان سحره صار ضده قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة فانه كان كمنفردا قبل ايضا وانما المحتاج اليها عدم ارادة المجاز
فالباقى متبادر وهو دليل الحقيقة وينبغي بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل وهذا اسي ارادة الباقي
بخصوصه لا يعلم بدون القرينة وهو علامة المجاز فغيره ثم يذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا يغلط قال الامام في الاستدلال العام ككثير الاحاد
فكل رجل بمنزلة ياء وكبر الى غير ذلك من الافراد الا انه وضع العام له ليس بل التعبير عنه اسي في كبره لا بسا واذا بطل اراد البعض لم يضر الباقى
مجازا قلنا العام مملكتا ليس العام مثلا اسي مثل كبر الاحاد من كل وجه بل في اعادة المنسبة فقط كيف وفي التكرير اللفظ متعدي مستوفى متنا
مستوفى وبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الالفاظ وفي العام استعمال واحد لفظ واحد فاذ بطل ارادة البعض ليس استعماله
قطعا اقول قلنا ايضا لا اقرب فيه فانه لا يترك المجاز نه حجة الاقتصار دونه كان اعلا في المدعى بل ينافي كما لا يخفى فان في كبره لا حاد اذ بطل ارادة البعض لم يضر
الباقي مجازا قلنا قلنا انما لم يبقول بيان العام ككثير الاحاد الا انه اذا سقط البعض فقد وجد الاقتصار المعنى قلنا في حجة جينية ان بعض الاحاد ككثيره
الجينية حقيقة جينية كونه مقصور عن بعض اخر وبذلك الجينية مجاز ولا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملا فيه حتى تكلف جيبا كما يفهم من التحرير وال جواب ان الباقي
بالجينية الاولى بل هو محمول مطالب في اللفظ فيلزم الاشتراك كونه موضوعا لكل ايق والاي لم المجاز لانه غير موضوع له ثم قال الشيخ ابن الهمام ان ندره مخاف
لما جاز على ان لفظا واحدا بالتبني وضع واحد معنى واحد ليكون حقيقة ومجازا فافهم قال ابو احسين لو كان الاحراج بالايستقل بوجوب
تجوزا في العام لزم كون المسلم للمعهود مجازا بيان الملازمة ان غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد بمكان

لأن اثنين قد استغفروا من اللغو فلو وجب التقيد بالجوهر في المعهود وقد مر من الكلام ما يقتضي التزام هذا المرام وما يجيب به من أنهما لا يلتزم به
 في العام انحصار معاني الكونه استعمل في قوله وهو البعض بخلاف المعهود فإن الاسم باق على معناه والقياس يقتضي من اللام فاشطه فانه قد ظهر
 لك فيما سبق أن العام المقترن بغير المستقل باق على معناه إلا أنه مقيد بقيد غير مستقل يستغفروا منها مقبوم يقتضي صحة البعض الآخر أو في
 هذا البعض فلو كان فيه تجوز المكان من جهة التقيد وهو موجود في المعهود بعينه فإن دخول اللام على معناه وقد يقتضي بالقياس استغفار من اللام
 فيستغفروا من كسب مقتضى صحة على فرد معين أو أفراد معينة فذهبوا نحو ما ذهبنا إليه كافي في المختصر بأن المجموع المركب من الاسم واللام هو الدال
 على المعين المستغفروا من كسب مقتضى كراهة من زيدان الكلمتين من شدة الاشتراك صارتا كلمة واحدة من ذلك لانه لعل العلم بأنها كلمتان موضوع كل منهما
 لبعض مجزأ اعتباراً من لا واقعية له مع أنه قال في محلهما أي يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص على النقل عن المعهود فانه نقل عنه أن العام في صورته
 انحصار ليس حقيقة هو لا مجزأ ومجموع الأمرين من العام والاستثنا حقيقة هذا ثم إن هذا القول بعينه يخص لعل مراده أن العام في صورته انحصار
 ليس حقيقة في الباقي ولا مجزأ فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وإنما الحقيقة غير مجموع العام والاستثنا فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي
 للكليات ثم قد برهنا في الجواب أن المراد بالعموم صفتين للجنس قيل دخول اللام في الاسم والعموم لعمومها فلا يلزم المجازة في تبيينه بخلاف هذا العام لأن
 وضعه ليس بالكل فلا يخفى فانه لا ليس الاسم موضوعاً للمعنيين واللازم الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للمعبر به فيحصل من المجموع انحصار
 المعهود كونه الإنسان وفيه ما لا يظهر بالتأمل ولا ناسلنا أن العام موضوع لكل كونه مستعمل فيه والإخراج من الاستثنا فيحصل من المجموع من كونه
 وبعد العمل يمكن أن يقال مثله في العام القارن بغير المستقل ثم أراد أن يحقق الحق في وضع المعرفة فقال وأما أن لا فرق بين المعهود والمنكروا إلا
 بالاشارة إلى العلمانية في الأولى وعدمها في الثانية وتحقيقه أن الاسم موضوع للجنس من حيث هو الأمتيازات التي هي من التكوين وإذا دخل على اللام
 الموضوع للاشارة واسقط التكوين زال الانتشار وصار الجنس مشاراً معهوداً فاللام ليس إلا لتعريف الجنس ثم قد قصدنا للاشارة إلى خصوص
 المقام إلى حصة المعينة المعهود وقد قصدنا إلى حصة مشتركة قد يقصد إلى جميع الأفراد وقد لا يقصد الفردية أصلاً على حسب الحقيقة المقام كذا
 قال أهل العربية وعلى هذا تقوم المعرفة بتعريف الجنس أي إظهاره من المقام ولشأنه من المقام تحيل وجنين أحدهما أن العلم بالجنس المشار إليه من
 المعرفة ويعلم حقيقة في كل الأفراد من قرينة خارجية وهي المقام وهذا باطل قطعاً وإن ارتفع به أكثر علماء العربية فانه قد تواتر هذا القول
 الصواب رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المدة بنفس اللفظ على عموم الأحكام ولم ينظر إلى استدلال آخر يدل على أن الجنس المحكوم عليه
 مستحق في الكل بل إنما حكموا بالانضمام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني أن يكون المعرفة بالام الجنس مستعملاً في العموم مجزأ وهذا أيضاً باطل والنقل
 من أحسن العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس أي لم ينقل بل الذي لو تواتر بهم المعرفة على العموم من دون حاجتها
 قرينة والله جليلة صغر فهم إلى الجنس إنما كان للصارف من العموم لكن عدمه من الصغى الموضوع له والعادة وإن هم إلى الأصول قاطبة من الحقيقة
 وإشاعتها في الحقيقة والكلية والجنسية بل الظاهرية أيضاً وهذا أيضاً يدل دلالة واضحة على بطلان رأي أهل العربية فإنهم أشد مارة من أهل العربية
 بما قرروا في المناهج لا يخفى عليهم باطل البنية ثم انشأوا في ما قيل في تأويل الإجماع لقوله إلا أن يقال صارت المعرفة باللام حقيقة خارجية في الاستغفار
 فذهبوا إلى أن العرب باعتبار أصل الوضع وهذا أيضاً بعيد فإن الوضع إنما يعرف بالاستعمال والتبادر وأما جواز حمل التبادر على
 كونه مشتركاً لا حقيقياً وفيه هذا الباب التسديد باب العلم بالوضع قال المصنف في الحاشية أقول يمكن أن يقال إن المتعارف في الوضع العام
 للمعبر به لا للناس والكان الموضوع له بغيريات حقيقة المقبوم الكلي الذي جعل له الوضع لكن يجوز أن يكون كلياً تحتها جزئيات

العلمانية

وإذا عرفت ذلك فليجوز أن يكون لأم التعريف من هذا القبيل فإنها مع إشارتها إلى معلومية لمية تنقل إلى أقسام المعرفة وكون تلك الأقسام
معاني وصغياتها وعلى هذا عموم مدلولها كعموم مدلول كل والنكرة الواحدة تحت التعريف وإذا كان كذلك لكونه من قبيل الأقسام
المتنى ولعل مع الشك في أن اللام لم يتبرح بوضوح التعريف المدخول فقط بل به مع استغراق الأحاد والمجموع وهذا مخالف لطوائف أهل
أهل العربية ثم على هذا يكون العدد اللفظي والاشارة إلى الجنس من الموضوع له وهذا متوجه قواحد الأصول الظاهرية المتبع أن الحمل عليهما
فيما إذا لم يستقم العدد والاستغراق في قسمهما بالقرينة ولذا لم يقل عن أحد التكلم في جواب الاستدلالين به بآثار احتمال واحد منهما فالحق أن اللام من
حالة التنكير للجنس واللفظ المنتشر وفي حالة التعريف إذا لم يكن مبنيا كعموم جميع الأفراد استغراقا التواتر يستدل لال الصحابة به والصحيح الكلام
أهل العربية يستحق أن يقال في حقه ولو لم يصح العطار ما أقسام الهم هذا والعلم الحق عند علماء الغيوب وقال القاضي شاذلي مثل ما قال أبو جعفر
إلا أن الصفة عنده كانت الظاهر كما أنها محض عقل فليكن المحض بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال أشار إلى توجيهه فقال
وتحقيقه أن تخصيصها ليست لفظية بل من خارج والخارج والخصوص منه فجازية وعدم كونه لفظيا بدليل أن الصفة قد تشمل جميع أفراد العام فلا يكون التوصيف
نفسه تخصيصا بل تخصيص منه من خارج كذا في شرح المختصر أقول ليس الأمر كما ظن هو بل تخصيص بها لفظية لأن التوصيف لفظي وهو ضد الإطلاق ومن
اليمين أن النوازل حال الإطلاق أكثر منه حال التقييد فإن قلت يجوز أن يكون التقييد باعتبار العقل فقط وج قد يكون الصفة مساوية للوصف
قال فلما يكون التقييد اعتبارا فلا يقاس عليه على أنه مقصور بالشرط فإنه قد يكون مساويا للجزء فلا يكون تخصيصا بل تخصيصا منه من خارج أيضا فلا يكون لفظيا
فقال وقال شيخنا أبو بكر المحض الرأى الاستغراق في العام غير شرط فيك في نظام الحج فيكون حقيقة فيما يليه أكثر من اثنين كذا نقل بحقيقة الشارة
لقولنا عند أن العام بالمثل بغير المحصور في ذاته غير محصور بكون حقيقة وعلم من هذا الكلام أن قول هذا العام ليس لال في لفظ العام فهو ليس في
هذا المقام في شيء فإن الكلام مبنيا في صيغة العموم لال في لفظ العام فإيراد قوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب بل ثم المحض متصل بالكل غير
مستقل ومنفصل أن كان مستقلا به على مذهبه الشافعية أما عندنا فالتخصص هو الثاني نقطة الأولى خمسة الأول الاستثناء المتصل والمنقطع
التخصص فيجوز أولا إخراج فيه بوجه ما علم أنه اختلف في إطلاق لفظ الاستثناء على الاستثناء المنقطع فعقل لفظ الاستثناء إجماعا في حقيقة في متصل بل
حقيقة فيه أيضا ثم اختلفوا في لفظ الاستثناء المشترك بين المتصل والمنقطع وقيل هو متواطئ موضوع يحسنه واحد مشترك فيما هو المعنى المشترك بل
على معنى الحق المحكم السابق بالأول وأخواتها سواء كان بحيث الأول أو الآخر أو تحال في داخل ما بعد ما فيها قبل أو لا وقيل لا يسمى المنقطع استثناء حقيقة ولا اعتبارا
وهذا المذهب الأخير لا يجوز إلى طائفتان إحداهما في إطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع أجل من أن يخفى على أحد والمعنى أن هذا النزاع لا يعود إلى طائفتان
يرجع إلى الاصطلاح لكن الأخير فيه أنه يظهر فائدة الخلاف فيمن حلف الاستثنائي وان استثنى فكذا فاستثنى باستثناء المنقطع ثم اختلفوا في
صحة أي الاستثناء المنقطع لغة والشرط لصحة الناحية للصدر بوجه ما فيها يتوهم فيها لما أفاده فائدة فيه دفع هذا التوهم مثل لكن فائدة الاستثناء
أي دفع التوهم من السابق نحو جاد القوم الاحكاما فانه يتوهم من جهة القوم محيى الحار لانه المركب فدفع بالاستثناء والمنقطع وما زاد اللام
فانه يتوهم من لفظ الزيادة وجود النقصان فنفي النقصان بالأدفع لهذا التوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال أيضا لكن إذا تعدد وجود النقصان
على المثال واحد ما زاد شيئا بالنقصان وإذا كان من شرط الجملة فيما يتوهم الزيادة فلا يقال ما جاز في زيد إلا أن الجموع الغرد محيى سلمه أداة
الاستثناء حقيقة في متصل اتفاقا ومجانبا في المنقطع في الناحية وقيل حقيقة فيها ثم اختلفوا في لفظ مشترك لفظي وقيل متواطئ ولم يكن السواء
معقول لاني الأداة فإنها موضوعه للخرجات بوجه عام فوفقا لاي وضعت لها معنى فيها أي لاجل اقود معنى واحد مشترك بينهما وجعل أداة

لها واحد واحد اما لان المتصل بالشيء في الاستعمال فلا يتبادر من نحوها في القوم الا ان قيل ذكر المشتبه في الامارة اخرج به بعض فلا يكون
 مشتبه كلفظها بنيتها والا لا يخرج في معناه لا راد الى القرينة ولا موقوف على مشتركة بينهما والالتباس هو وفيه نزاع مما يحكمه كذا لا يخرج ومن ثم ادى من
 اجل تبادر الامارة المتصل لم يحمله علماء الامصار عليه ما كان المتصل ولو كان يتبادر لكان على الاطلاق على تعيينه لا على الاطلاق وان خلاصه
 التبادر من مسئلة قد اختلفت في نحو عشرة الاكثرية وقيل للثانيات المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلثة عنها فانما الجواب عن الاشياء في الوا
 المراد بعشرة انها هي السبعة مجازا على ما لا يثبت في حقه صراحة من حقيقة ما في مجازا على ان مشتبه حكوا عن الشك في الاستثنا او من غير عن بعض المشتبه
 منه بطريق المعارضة ونفسه لبعضهم بان الحكم في المشتبه منه على الكل ثم المشتبه يقتضي حكما معارضا له في البعض ما اذا عارضت انما يتيقن في اليقين
 حكم المشتبه منه وهذا ليس بشيء فانه مع كونه باطلا في نفسه وموجب التناقض في الاخبار لوجب ان لا يكون في استثنائه الحكم المعالف الحكم الصادر وبذلك
 اقر سجات الشافعية قال بعد التشرية حاصل ان المراد بالصدر الباقى مجازا والاستثنا او قرينة ولعلنا في هذا اشارنا الى ذلك كسائر المخصصات وتحقق
 ان الاستثنا يقتضي حكما معارضا لظاهر من حكم الصادر فلا يصلح هذا الحكم العقل ان المراد في الصدر سواء كان المخصصات استقلها بالاستثنا او حكمه قرينة
 صارفة الى التخصيص ثم ابطال هو رجحان التبع بان هذا لا يخرج في اسماء العدد وان حشرة مثلا مرفوعة بعد مخصص لا يتصل ان يطلق على تحتها وما
 نوقد من المراتب العدد به اصلا فلا يجوز ان يرد به الباقى ولو سلم فيكون مجازا وهو مختلف الاصل وسبب ما له وما علمان اشارنا الى ذلك
 فان قلت قد ابطال المشايخ الكلام القول بالمعارضة بما يلزم من التناقض في قوله تعالى فليست فيهم الف سنة من ايام ما و هذا انما يستقيم لو نسف
 بالتفسير الاول والثاني كما لا يخفى فالب تفسيره على الثاني بان يقال اسم العدد لا يحمل الاطلاق على الاقل فلا يحمل الا على تسعائة وخمسين فيبقى الحكم
 على الاول مع ثبوت التخصيص في البعض فبما في فانه فيكون منطوقا من عبارات المشايخ اقول وبذلك الصحيح لان تناول اللفظ المشتبه منه المشتبه باول بعد
 الاستثنا كما كان قبل فان العشرة مفهوم واحد لا يميز به ولا يتحقق فروق حيث هو لا يمكن ان يتصرف باخراج الثلثة منها فلو كان العشرة
 باقية على الحقيقة لما صح الاستثنا او ما اخرج فهو مستعمل في سبعة اقرينة الاستثنا فان كانت لا تسلم ان العشرة حقيقة لا يميز بين السبعة والبقية
 افراد العشرة وان ترى ان اهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بجوز ان من افراد الانسان واحدا جوا الى اخره لا يصح الا ان كان ولو لم يكن من افراد
 لما احتجوا الى التفتيد قال وما قالوا في تحقيق القضية الحقيقية لكان كونه الانسان مطلقا قرينة كانت او موجودة ان الانسان الذي ليس بجوز ان بل
 الذي ليس بالانسان من الافراد القرينة للانسان وتفيد في الافراد بالامكان نحو وجه فهو من الف للعرف واللفظ وكل ما فيها ترضيان به
 والاشبه مكابرة على مخالفة العقل ايضا كما قال بعض المحققين ان الفرق بين حقيقة بالصدر في بعضه في نفس الامر الفصل او بالامكان ولعل الانسان
 الذي ليس بجوز ان مما يصدق عليه الجوزان اصلا فلا يكون قرينة حقيقة ولو سلمنا ان احوالها في العشرة بالزيادة والنقصان فلا يمنع
 التناول للثلاثة التي يميز ان يكون نحو جاعلة وغير منحج على تقدير ان يكون العشرة باقية من حقيقة وذلك لان العشرة حشرة اطلاق او قيد
 في ذلك ان التفتيد بالتخصيص كما اذا قيد بخرج الثلثة ونقصان الى سبعة كيف لا وثبوت الذاتيات الذات ضروري في مرتبة الذات فلا يخلو الذات
 بالتفتيد البقية ما اذا قال العدد لا يكون بهذا العدد ولا ينفذ فان المراد ان ثلثة احاد في العدد فيكون ثانيا في مرتبة الذات فلا يجوز ان
 لا يتناول في العلم ان هذا خير من فانه لا شك عندنا في انه اذا من مركب ثم نقص عنه جزء فبما الجوز الاخر الا ترى ان التباين اذا اخل بطل نفسه
 الذات في الجوز التبعي قطعا وانه كونه من اهل العلوم المركبة الى جزئين وطرح احدهما يتبع الآخر فاذا اخذنا من عشرة وعلمنا الى
 سبعة وثلاثة ما حفظ الثلثة في سبعة لعلنا لم يصدق عليها ان العشرة اذا نقصت عن ثلثة فبما سبعة احيى الذي كان عشرة في نفسه لبعدها

سبعة فيصدق على السبعة عشرة من حيث ان السبعة في العرف والاعتقاد لم يصحدها عشرة فان صدق المقيد لا يستلزم صدق المطلق فغير
 بهذا التقيد من سبعة كما يعبر عنها بلفظها فبانه عبارة الطول واقصر فلنخرج ان يعبر بها شامحا. انصرف ما قال المصنف ان اراد ان العشرة لا يميز
 ولا ينقص ان حقيقة لا يميز ليدل ان السبعة في العرف والاعتقاد لم يصحدها عشرة فان صدق المقيد لا يستلزم صدق المطلق فغير
 على الحقيقة وحكم عليه بتبقيص بعض الاجزاء عنه وهو الثلثة مثلا والبقية السبعة والآخر هو سبعة والركب التقيد على صدق عليه ان اراد ان السبعة
 لا تشمل هذه المقترقات فبما طرأ عليها من غير ان يفرق بين السبعة في العرف والاعتقاد فان ذكر جميع الاقسام والحكم على البعض مما لم يوجد في التام
 في السبعة في العرف والاعتقاد والعلية في الاقسام ان الدليل عليه بان الطول واقصر والمركب من السبعة في العرف والاعتقاد ان شاء
 يقول الانسان ما شاء وان شاء قال العبد ان النطق ما شاء فكذا هنا ان شاء عجز عن سبعة بلفظ السبعة ما شاء فلفظ عشرة الاثني عشر ان شاء
 هذا المذهب اي القول بان عشرة سبعة من السبعة لزم العرف قلما كيف لا واذ كان العشرة سبعة السبعة فأي معنى لقوله الاثني عشر الا لا يخرج قلما
 بالبيان اهل اللغة فاستثنى مع الاداة لقوله فان كانت اذ قرئ على ان المراد بها سبعة ولولا لما علم قلت سبب ان قرئته لكن القرينة لا يكون كلمة
 وبهنا يصير الاداة مع السبعة سبعة والسبعة ان الاستثناء لما كان غير مستقل لتفكيكه الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله سبعة سبعة فالصحيح الارتباط
 به فيكون قلما مع لا يتوجه اليه بالقول ان الاستثناء لا يدل على حكم معارض الحكم المستثنى منه فثبته الاثني عشر ليس على ثبته بيمين ان المراد بالعشرة
 السبعة كما في سائر المقصودات كما يعبر الى الشئ اني به فلا يكون الاستثناء معطلا وذلك لان غير المستقل لا يفيد معنى من غير ان يرتبط بما قبله وهذا
 ظاهر جدا واذ اراد بها عشرة سبعة لا يصح ان يرتبط بالاثني عشر فلا يفيد شيئا وهذا بخلاف المقصود فانه لا استقلال له لغيره حكما سماه الفاعل فمفيد على انه
 مخصوص ثم ان ما يعبر الى الامام الشافعي به لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا على عشرة الاثني عشر عشرة الاثني عشر منه وليس ما فوق سبعة
 الى العشرة واحدا وهو خلاف ما يفهم في العرف فانه يلزم ان يكون في الفاعل اربعة وخمسين الفا تسع مائة وستة واربعين مع انه لا يثبت
 فيه الحكم ولا يفهم من الاستعمال اسلا بل يحتاج الى تأمل بالغ بعد معرفة اللفظ فانه ما حفظنا فقد بان لطلال ان هذا القول لا يقوم حولا بخصا شيئا به
 وحكمه ان لا يفهم فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والمباقي انما يفهم من المجموع يعني انه يفهم معنى مركب لصدق على الباقي من هذا
 فعدناه صالحا ثم ان المصنف لما افاد ان المراد من استثنى منه الباقي فلا اخراج منه واما الاخراج من الحكم فلا يصح على راي اعداد وان تحقق ذلك
 فقال ثم لا اخراج للمستثنى عن الحكم على الكل من المستثنى منه الا ان لا اخراج منه اذ لا حكم الا على سبعة بالالتحاق فلا حكم على العشرة حتى يخرج
 منه لزوم التناقص فانه يلزم حينئذ ان يكون العشرة مثنيا ونفيا فلا اخراج من الحكم المذكور في المصدر الا انه يراعى لولا له دخل اي لولا
 الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم فلا استثناء حتى يدخل المستثنى في الحكم فالعشرة انما تستعمل في التركيب لا فاداة ان الحكم المذكور في المصدر
 سبعة فقط فتأمل جوار هذا ظاهر لكن طريقة اي هو اما ان يكون العشرة على معناه وبسبعة مستقفا ومن المجموع او يكون مستقفا في سبعة الحق به لا
 ومثله ان المصنف الثاني واستعمل على هذا المذهب بانه لا يرد بالعشرة كما لا يرد الاثني عشر الا سبعة لالتحاقا ولو كان العشرة كما العام اذ يلزم
 الاقرار بها واجيب بان الاقرار انما يكون باعتبار الاسناد والاسناد لا بعد الاخراج فلو كانت اقرارا بالسبعة لا يستلزم ان يكون العشرة
 على معناها فان الاسناد الى ما يلي بعد اخراج الثلثة فلا قريب فتأمل يقال جماعة يؤمنون بشيخ ابن ابي جابر وعشرة افراد ولكن اخراج ثلثها
 يؤمن الى الباقي وهذا محتمل جميع الاول اذ يطلق العشرة على كمال معناها واسناد الى جزء معناها المفهوم في ضمنه وهو سبعة الا ان يفهم من اخراج
 الثلثة منها محصل مركب تقيد على هو العشرة المنقوص منها ثلثة فهو لا يعيد في الا على سبعة فيرد به سبعة بهذا الوجه فان كان عروا بن ابي جابر

كما نرى صدر الشريعة متأخراً في غير قليل من عليه العرفان ذكر البعض الآخر بل عجز وان اريد اننا في فروع غائرة ما يلزم التفسير عن سبب بطريق الطول ولا
باس ياتول في البطالة لا يكون العموم الصحيح للاخراج الالبعد الاستدلال اذا رجع الفكرة في سياق النفي نحو ما جاء في الازيد واذا كان العموم بعد الاستدلال
فكيف يكون الالبعد والاعراض فتأمل فان غير نظر اما اوله فلا بد ان يروى عليكم ايضا فان العام مخصوص عندكم قبل الاستدلال والالزم التناقض
والاعموم قبله فلا تخصيص فما هو جوابكم فوجوا بنا وانما نيا فلان عموم الفكرة النفي عندنا بالوضع لا بالحل وقوع النفي عليه عقلا واذا كان بالوضع
فالمشكلة يذكر بعد النفي لان تعلق النفي عام قبل الاستدلال فيصيح للاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدور وهو كما للمنفذ
واليه الاستدلال حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى لعم اذا كان عموما باعتبار تعلق النفي واقتضاء العموم عقلا كما ذهب اليه المص لا يصح
الاخراج ولا التخصيص والالزم التناقض الا ان يراوا للاخراج والتخصيص عن العموم البدي الذي يكون في الفكرات ثم لعم لورود النفي
في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء عن الفكرة منفي الاشياء التي هي هذا والله اعلم ما هو العوا بومنه البجامة قالوا في البطلان الراي الاول والاولم
يكون المراد بالمستثنى منه الكل بل كان المراد منه الباقي لزم محذور الضمير الى النصف في نحو اشتريت سبعة اشجار من النصف لان المذكور سابقا لم ينصف
والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا ومحذور الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشتريت نصف اشجار من النصف فيكون الخرج الربع وقد
كان المقصود استثناء النصف من النصف ثم الربع اذ كان مستثنى بقرعة الربع وهو المراد بالجارية فيكون الخرج ربع الربع وبهذا الى غير النهاية قلنا
لا نسلم ان الضمير يعود الى النصف بل المرجع اللفظ باعتبار المقوم الموضوع فيا سجارية مستثنى في النصف والخرج اشجارية باعتبار المقوم
اللفظي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير ان يعود الى المراد بالخرج لا الى ما وضع له الخرج ويصح المص به اليه كيف لا وهل هذا الاشكال ان يقال
راي اسد اسلم في شرح الضمير باعتبار الاسد المفترس فلا يجوز ان لا يكتلف المحض المستثنى عنه فانه يجوز ان يستعمل الجارية في معناها كما مر ثم يبرج
الضمير اليها فتدبره قالوا انما اجماع اهل العربية ان اخرج بعض عن كل ولا يمكن الاخراج عن الحكم بعد ثبوته فانه تناقض ولو لم يكن الاخراج عن
المستثنى منه لطل الاخراج مطلقا ويلزم خلاف الاجماع فلا بد من تناول المستثنى منه المستثنى قلنا المراد اهل الاجماع من لفظ الاخراج اخرج
تقديرا بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لو لا الاستثناء لدخل فيه والمراد بلفظ الكل الكلية باعتبار المقوم اللفظي ظاهر لا
باعتبار المراد وفيه ان لا بد للتناول من ضرورة بلجية لا سيما في كلام اهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا المحل العبيد لتبين حدود من العبيد عادة
ان يمل هذا الحكم الغفيرة في موضع الاستثناء العظيم فتدبره قالوا انما فيه اسي في كون الباقي ما ومن لفظ المستثنى منه البطلان الضميرية العداوة في معنى
ارادة عدو من معدود هذا هو الذي مر من صدر الشريعة اقول فرق بين الضميرية والمراد بالحكم فان معنى ربما يكون مفهوما محسوبا لانه لا يكون
مرادا كما في الجواز وليس العداوة بالاعتبار الاول اسي باعتبار كونه مفهوما بالاعتبار المراد وفيه ان منع مفعولة من اهل العربية
فلا يقبل من غير حجة والقول كونه نصا باعتبار الفهم المقوم اللفظي فليس مفعولة بالعدو فان كل لفظا نفس في المقوم اللفظي بمعنى انه
هو المقوم من اللفظ وان لم ير في بعض المواضع بل انصوحية ليست الانصوحية الا رادة فافهم ولا يلتفت الى ما يبدوا احتمال كونه نصا في
عنه الاستثناء وقال في التوضيح عن هذا الوجدان انصوحية بمعنى عدم احتمال الضمير ان يكون من اللفظ نفسه بل انما يكون من خارج فلو كان
الضمير نصا كان انصوحية لنجاص وهو الاستثناء فانهم وال على انه اريد به معنى آخر فيكون اضافي الباقي بعد الاستثناء لا لا يعبد ان يقال معنى
انصوحية العدوم وعدم صحة التجوز فيه مما وضع له الى مرتبة تحتية او فوقية بالجملة لا يجوز ان يطلق احد على آخر ولا يحتمل انما انهم من التجوز
بمعنى اهل العربية فلا مجال للنسب هذا ثم انه قد يستدل على اصل المسألة بانه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوز لم يبق المقصود اسي

المفصلة منسلة لاحتمال الاستثنا وهناك في حق الاحتمال المحذور على ما يتحقق جوابا لثبوتها تاما فان هذه الخصوصية من خارج اذا كان
هناك استثنا يكون اضافي الباقى والا فانه يقال ان المنسلة انما يخل في احتمال الجواز الاخر من الخارج يخل في احتمال الاستثنا ايضا من خارج
فقال فيه وقال القاضي المجموع هو عشرة الاثمة موضوع بازاء سبعة يعني ان استثنى منتهى الاداة الاستثنا او استثنى موضوع بازاء الباقى كما لو
لكنه اسان مفرود مركب واليد بال كلام طالع من تخفيفه على محقق منهم صدر الشرع اقول يلزم علينا ان يكون وضع له بل لكل عدد اسما غير
متناهية فان لم ترتب لاصدا ولا تقف عند حد وكل عدد اذا استثنى متنازلا وبعلى عدد معين ليقع ذلك العدد وقد علم ان المجموع موضوع بازاء
الباقى فلو لم ان يكون المراتب كلها مع استثنا ما زادت على عدد موضوعه بانماية فلو كان استثنى لادام في غير انحقا كيف لا وقد وضعت
الالفاظ المركبة الغير المتناهية بالوضع المسمى بانماية معان غير محدودة وانماية كما انما يجرى وضع لفظ بانماية معان غير متناهية بوضع واحد ككسب
بعدها العكس ايضا ورواها بلزوم عدد الضميمة الاضغها الى جزء الاسم لان الجارية الاضغها بنمرة لمعد كبرج والجارية جزءه مبغية
فولم يذا فمهم من قول القاضي ان الجارية الاضغها اعدادا من قبيل بعليكة فاذن الضميمة حتى يربح على الضميمة حينئذ مثل نازو زيد لغم كان
في الاصل فغير ارجاء ولم يكن جزو لفظ فافهم ورواها بلزوم تخصيصه واداة الحكم المضاف لغيره الملقب فاشح اذا الحكم على اسم جنس ففي
الحكم مما عده وهو مودود وهذا المجموع وان قال بمن لا يعتد به ورواها بلزوم التركيب اى تركب الاسم من كلمات فلو انما قول بل التركيب من كلام
اربعية في نحو ثلثون الا احد عشر وهو اى تركب اسم من ثلثة حال كونه في غير المحكي نحو ثلثة ثمانية يجوز انما صلي الاول فغير مضاف نحو الى
عبد الله فانه جائز اتفاقا ولا عبرة بظاهره ايضا ان اختلف التركيب من ثلثة ثمانية واذ لم يكن الاول معروبا وهناك ككسب فينبغي ان لا يمتنع
وهو خلاف المسمى والظاهر فيها الاول معرب غير مضاف والاولى ان يجمع من التعريب فيكون اشارة الى جواز ذلك في الاسماء المنفردة
الاجمية ولا حرف خلاف للعد بالاستقراء ثم لما كان هذه الايرواثة انما يروا اذا اراد القاضي انما كلمات ركبت وجعلت كلمة واحدة وكان قول
القاضي المنسوبة اليه عند هذه الراوة مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستحالات خلاف البدئية القطع بان المفردات ماضية على اوضاعها
اعلم ان المصنف قد سلم البدئية بقاء المفردات على اوضاعها مع قطع النظر عن لزوم تلك الاستحالات خلاف البدئية القطع بان المفردات ماضية على اوضاعها
حقيقة في سبعة وانه موضوع بالوضع النوعي الذي للمركبات بازاء السبعة بمعنى ان المفردات مستعملة في معانيها الموضوعه لها اى بمحصل الجواز
معنى ليدقق على سبعة وهي عشرة فقص عنها ثلثة وليس هو الا سبعة لا ثلثة وادالى انهم غير قال المصنف موافقا لما في التحرير وغيره ونه ارجع
الى احد المذهبين لكن الرجوع الى المذهب الاول خير صحيح فان المذهب الاول محصل ان استثنى منه مجاز عن الباقى وفي هذا الاستثنى منه
مستعمل فيما وضع لافان هذا من ذلك واما المذهب الثاني فقد عرفت انه يحتمل احتمالين احدهما ان الحكم على بعض المستثنى منه والمذكور لكل
لقرينة الاستثنا على هذا لا يرجع اليه فان محصل ان الحكم على افراد ليدقق عليه هذا المجموع المدلول بهذا المركب وبنا على هذا ثلث
صدر الشرعية وقال المذهب ثلثة واختار بهما الاخير الذي ذهب اليه القاضي روح لا يتوجه اليه ما في التلويح ان الدلالة على الباقى بالوضع كمن
للمركب مسلم عند الصحيح لكن الكلام في كيفية الدلالة فهذا المذهب ليس به الداهية الباقية والمجيب عنه كيف خفي عليه ان اذا كان المراتب الستة
منه الباقى سجا لبقريته الاستثنا فانين الموضوع النوعي للمركب انما الدلالة المستثنى منه فقط لا للمركب وان حمل المذهب الثاني على هذا الاحتمال
فالمجموع صحيح فقد ظهر لك مما ذكرنا عليك مرارا ان المذهب الاول باطل قطعاً والمذهب الثاني هو الحق ومحصل ان المستثنى منه على حقيقة قد
اخرج عنه المستثنى والدال عليه لاداة فحصل من هذا المركب مقرر مركب ليجوز عن الباقى واللفظ المركب موضوع بازاء هذا المفهوم المركب

انما هو

المرعى كغيره وان الذنب الثاني ان عمل عليه فهو حق والافواه باطل مشتمل على اللغو وقد فكرت في ان هذا التركيب يدل على الباقى بالوضع وقد تقدم
ان المدلول بالوضع يكون مطلقا وان هذه الالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تحليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على
الباقى كما قد سئل عن ذلك ايضا ان في ذكر العشرة ثم يعيده بما يعيده اخرج البعض ثم الحكم على ما يصح من مذهب التركيب اشتد الى ان حكم الخارج
مخالف لهذا الحكم اى الحكم المطلق مستقلا ومنها الالة لا يكون مقصودا أصلا لا بالاشتداد ولا بالعرض فثبت ان الحكم المطلق في المستثنى بطريق المنطوق
فليس كغيره من القاب فانهم قد اطنبوا الكلام في هذا المقام وان اقصا الى التكرار لما كان قد ترك في اذان الفحول من العلماء ان قول الحقيقة
في تجزئة تحليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للظنية وكون الثاني نشي فرسى حتى سمعت بعض من يثابروا بالبيان يقول قولنا لا يتر
لحق احسن ادب بالراحمين الكرام ان يحقوه به فحين وصلوا المقامات العظام والثناء الهامى وبه الاحتمال سئل شرط الاستثناء والاتصال اى
الاتصال بالاول الكلام ولو كان الاتصال عرفا بان يرد في العرف متصلا فلا يصح الاستثناء والاتصال لسبب عال مثلا او غيره من الاعذار ولا يصح الانفصال
بالاخذ في كلام آخر فانه لا يرد في كواو احدا عارفا روى عن ابن عباس في خلافه روايات في رواية يصح التاخير الى شهر وفي رواية الى سنة ومنه
رواية الى الحكم كذا في السحاشية وبعده جدا ورواية مثل ابن عباس عن التوفى بهذا البيعة فضلا عن التذهب بجملة ما روى عنه على ما قال
الامام احمد يصح التاخير بالنية قياسا على غيره من التخصيصات وهذا القياس لما يتم على من يجوز تأخير التخصيص وقد قرر القياس على غيره من التخصيصات
وهذا المبحث جدا فان قلت فيمنع ان يصح تأخير شرط النية اقول لا يتقضى بالشرط كما في المنهاج لقولهم تأخير الشرط كما في الاستثناء فلا اتفاق فلا
الزام وقيل يصح الفصل في الاستثناء في القرآن خاصة ودون غيره لما روى في قوله تعالى لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر
والجواهر ان في سبيل التذوق لم يكن نزول غير اولي الضرر ولا تأخر نزول بعد المدة وشكاية عبد الله بن ابي بكر عن غيره وروى عن علي بن ابي طالب
وقد بان المراد بالقاعدون من المؤمنين القاعدون منهم وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان المتبادر من قوله
القتل ومن اداه الواجب ولا يقال عرفا للمفسر ان تعدد من الجهاد والركوة فتقوله تعالى غير اولي الضرر ليس مخصصا ولا يستثنى بل هو بيان
لقصره يجوز ان يقع حالا موكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شئ نقابل قال المصنف الظاهر ان مثل قول العباس الا الاخر
حين نرى رسول الله صلعم من قطع اشجاركم بشر هذا المذموم وبناتنا فان قوله متعلق بمجئ وف كذا مهنا ولا يذهب عليك انك يكون المعنى
لا يستوى القاعدون من المؤمنين مطلقا الا اولي الضرر ليكون اخراجا من حكم كان عاما ولا يكون الا بشئ وهو لا يصح فانه غير ما يصح حكم
الجهاد ولم يكن عاما لاصحاب الضرر الا ان يقال الحكم الاول كان مخصوصا ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء لقدره فانه نعم وقيل يصح ان
ما دام المجلس وهو قول تاج الاولياء الحسن البصري قدس سره وطاوس كذا في التحريم لافاد الاجماع لا يوجب وجوب الاتصال بين الاستثناء والجملة
ولهذا لو قال على عشرة ثم نزل بعد شهر الا ثلثة لعد لغوا عرفا بالاجماع فلا يصح ان يرتبط بما قبله ولنا ثانيا لو لم يجب الاتصال لم يحزم
لصدق وكذب في شئ من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في الواقع حقا فيجب احتمال الكذب بالاستثناء ولا فيجب احتمال
الصدق به وعقد فسخ اى لم يحزم بلزوم عقد من القتل والبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء والغير روى ان الامام
ابا حنيفة رفع عن عثمان بن عفان عن ابيه في ثمانية اشهر ما روى عن ابن عباس في هذه المسألة فانه يجوز تأخير الاستثناء والامام
يمنع بافهم عدم لزوم عقد البيعة بالناس اياه على قبول امارته وهذه الحكاية دلت على ان مذهب ابن عباس كان شتمه ابن النضر
منه التيسير ان عتب المفسر بسعاية محمد بن اسحق صاحب المعاني وهذا يعيد عن شمله لو كان سببا السعاية اليه حقا فهو ممن لا يقبل بيعة

انقطع كما ذهب البعض اليه من عدم توثيقه فان السعي الى الظاهر الكبير اى كبره لا سيما سعيه مثل هذا الامام في فتوى امر كان حقا وكان في
سبيل الله نعم واستدل على الخبر الاول والوجاز التاخير لم يعين تعالى لبر اليوب على بنينا رآه واصحابه وعنده الصلوة والسلام في حلقه على ضرب
امر الله عند نبوت يوسف عليه السلام او روي ثبت ابراهيم بن يوسف حين البطاوت في حاجته ما نه خشيته بعد الصلوة اخذ الضغث مغلول
لعله لم يعين لغيره لوجاز التاخير لم يعين لبر اخذ الضغث الذي فيه اكثر من ما نه خشيته والضرب به بل كان الاستثناء او لى لبطان كسفت
بحسب لا يحتاج الى البر فيه واستدل ثانيا لوجاز التاخير لم يقل صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من خلف على يمين قراخي خيبر فاستأمنها فليكن بين يمينه
غير بار واه مسلم عن ابى هريرة بل تحيى من الاستثناء والتكفير بل الاول او لى لانه اسهل ودابة الشرف اختيار الاسهل للامة والمراد في الاستثناء
لم يعينه مطلقا اى لوجاز التاخير لم يعين موصولات الله عليه وآله واصحابه بالتكفير مطلقا بل يجوز الاستثناء في صورة النية وليس التكفير
في غير ما فافهم ما قيل انه لا ينقص هذا الدليل على من جواز التاخير بالنية ثم لا يتوجه هذا الجواب ان اورد على الدليل الاول فان ايجاب اخذ الضغث
والضرب به ليس حاشية معينة لم يحكم فيها بالنية فيجوز ان يكون النية لفقدان النية فلا يتم على من جواز التاخير بالنية ولما قل ان يقول هذا منقول
بالفصل الاستثناء لانه لوجاز لم يكن التكفير متينا بل يجوز الاستثناء والتفصيل الغير المخرج فيما يصح الاستثناء والتكفير فيما لا يصح والحاصل ان الاستثناء
الذي سأل عنه الاستثناء متصلا كان او مفترقا ليس بمينا بالفعل على ما قيل المستثنى فانه يكلم بالحاصل لبعده التنازع لا يصح الاستثناء واليمين مستثناة
منه المستثنى واما فيما انفصل اليمين فتعين التكفير فلا يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التاخير فتدبر ولا يخفى من ان هذا الكلام لكن لا يعين
سجباب عنه بانه فرق بين الاستثناء المخرج والمتصل فان اليمين في الاول متقطعة بخلاف الثاني وروى احمد في هذا بخلاف المنقطع ظاهر
والا لما اوجب برؤية اختلاف غير انقض اليمين والكفارة فانه انما يقع اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في غير الحنفية الجواز ان تسبح له
ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال واذا كان المراد في الحديث بخلاف المنقطع ظاهر ارفع الاستدلال بانه لوجاز التاخير لم يعين
للمكلف الظاهر النقص والكفارة بل يصح الاستثناء واليقر به اولى لانه اسهل ولو زلنا قلنا الحديث محصور بما لم يكن الاستثناء متصلا لا اجماع
على صحة فلا يصح التخصيص كما قيد بالاستثناء او مخرقا لقاعدة الاجماع هناك لو فرغ الدليل من بدلا امر بانه لو صح التاخير في الاستثناء لما علم من
يكون نقصه واجبا مع الكفارة وقت روي غير المحلف عليه خيرا او الثاني باطل اما الملازمة فلا محتمل السحاق الاستثناء واما بطلان الثاني
فلا مانع لا يخفى شيء يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد به المسائل من الاصل لكن خفي الاشكال لعدم تماثل الدليل لالبطلان التاخير بالنية لظهور
بالتأمل اقول فيها نظر لان جواز التاخير لا يستلزم رجاءه على عدم كذا في هذا الاتصال فيجوز ان يكون الاتصال تحتها النسبة الى
التاخير فتأمل وهذا ليس بشيء فان الله نعم اوجب اخذ الضغث والضرب به البر وكذا اوجب سديت لفقدان اليمين والكفارة ولو كان تاخير الاستثناء
جائزا لما كان للاستحباب معنى واما الاستحباب فلهو واولا مردود لوجوب فرحان عدم التاخير لا يلزم منه الوجوب بالنية وان لم يمتد الاستحباب
فان قلت لا بد من المحل على الاستحباب فان ايجابا بالنقص انما يكون اذا كان المحلف عليه معصية وليس المراد بالتاخير ترك المعصية كي يفتقر روي
الشين ان من ابى موسى ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال اني والله ان شاء الله لا اسلف على يمين تارخي غير ما نه من الاكفر
عن يميني وان شئت الذي هو خير منه فليس المراد بالتاخير ترك المعصية والالجاز ان يحلف به صلح على اتيان المعصية ولا تجوز عليه مسلم والضمود
فيما اذا منع الاشهر بين اعطاء المركب ولم يكن اعطاه المركب واجبا قلت سبيل المراد بالتاخير المستحب اعم منه ومن السبل بل هو الواجب لكن الجاهل
على تركه واجب النقص كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحمة كما كنتم روي في السحلال والضمود روي لا تجعلوا الله عرضة لاثامكم ان ترجوا

الاستثناء

في الحال ولا يخل بها التوضيف لغيره وعرفنا كذا الاستشهاد كيف لا وليس بين قولنا عبدي الامور لا وعبيدي الغير به لا افرق في المودعي وهذا بخلاف
 التخصيص قال التخصيص لا استقلاله لغيره حكما سماه الحكم العام فيما يتناول له هذا التخصيص فحكم في العام بارادة لا فرد التي سواء ضرورة التخصيص الكلام ويكون
 حكمه قرينة عليه لخذ او اذا كان متعلقا بجميع افراد فلا يكون التخصيص بارادة سواء بل بقوله الحكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص لغيره ما اذا قرئ لفظ خاص بامر
 مانع عن التحمل على الحقيقة والجماع بهذا الامر لا يصلح قرينة الجماع لصلح القولك رأيت اسدا وهو مسلح ذو قوائم لغيره من جملة دياكل كمنه فكذا لا يصلح قرينة على
 ارادة الشجاع وبهذا كله ظاهر لمراد في التبريق الفصح الحق والفرق باقوم حجة لا ياتيها الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا اكثر من اثباتية والاكثارية
 جواز استثناء النصف والاكثارية بعد اقامتهم على منع استثناء الكل والكل انما يخص منفي المفهوم بتعصا الجملة قبل انما يسمون الاكثر فقط دون النصف
 والقاضي البكر اليك ان من اثباتية وقيل منعها الكمال استثنى منه عددا في البديع قال بالقاضي اخرا الثاني جواز استثناء الاكثر في غير الجملة وادله قوله تعالى
 ان عبادي ليس كغيرهم سلطان الحسن اتيك من الغاوين خطا بالابليس حين قال فبعضكم لبعض يمين ومن هنا بيانية لان القادرين كلهم متبعون لبعضهم
 الدنيوية فلا يكون التبعيض فاستثناء الغاوين عن عبادي وعمامي الغاوين اكثر لان قوله تعالى وما اكثر الناس اوحى صحت بهمتين خطايا من جسد البشري
 عليه السلام وهو يدل على ان الاكثر ليس بمومن فهو غاوي والاكثر غاويهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الاكثر ثم ان الاول ان يستدل على اكثر
 الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن ابى سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الله من لم يسمع من الله يقول
 ليبيك ربنا وسعديك فينا دعي بصوت الله فيك ان يخرج من خضيتك لفتا الى النار قال يا رب وبالبعث النار قال من كل الف اياه قال عاتية
 وتسعة وتسعون فحيثما يقع الاحمال حملها للشيب لوليد ويرى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن هذا اب الله شديد العقاب في ذلك على الناس حتى
 تغيرت وجوههم فقال الجنة صلح من يا جموح وما جرح تسعائة وتسعين وثم واحد اتمم في الناس كالشجرة السوداء في جنب الشور الابيض وكما الشجرة
 البيضاء في جنب الشور الاسوداني لا مرجوان كبر لوارث اهل الجنة فكلما نتم قال ثلث اهل الجنة فكلما نتم قال ثلث اهل الجنة فكلما نتم قال ثلث اهل الجنة فكلما نتم
 الى اهل النار فكلما نتم الى الف وان نسبتها الى يا جموح ما جرح تسعائة وتسعين وثم واحد اتمم في الناس كالشجرة السوداء في جنب الشور الابيض وكما الشجرة
 بهذه الآية فلما نشد فيه مجال فانه يجوز ان يكون الناس مسمودين بهم العرب او اهل كرويدل عليه قوله عن قائل ووجه صحت كما لا يخفى ثم لا بد
 انما يتم لو لم يكون المراد بالعباد والناس والملائكة جميعين من لفظ عبادي ولو لم يكن اضافته العباد والتعظيم والاستثناء لقطع عن ليس كغيرهم عبادي
 المذكورين القائلين على حقوق العبودية سلطان لكن كسلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين ايضا فلو قيل لا حاجة
 في الاستدلال الى اثبات ان من للبيان بل يكفي فيه كون اتبعين اكثر لان الكافرين اكثر بالآية اثباتية في الدليل استدراك قول بما يمنع
 الكبرى الواقعة في دليل اثبات اكثرية اتبعين القائل كل من ليس بمومن فهو متبع فيحتاج لغير هذا المعنى الى ان كل من ليس بمومن فهو متبع وكل غاوي فهو متبع
 فهو اعم من ليس من بمومن من متبعه وبذلك الكبرى انما يصلح اذا كان من للبيان بل ليس منه وبينها فرق في المودعي فيرجع الى ذلك فلا استدراك بقائل
 ان يقول كون الكفرة الذين هم اكثر من متبعي شيطان ضروري وبني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جرح منعه فلما قل ان يمنع اصغر في قائل
 ليست ابلغ من الكبرى المنوطة لان كليهما ضروريان دينيان فاذا جرح منعه اعد لها واجبة الى اثبات فيجوز منع الاخرى ايضا فتدبر لثانينا
 قوله تعالى بل لسان رسولك كلهم جالغ الامم طمعت لكان في صميم مسلم وفيه قرينة على من جعله مثلا مشهورا ومن الطبعية الله اكثر فاستثنى اكثر من غيره
 ما قرنا لا يريد ما قيل ان الخطاب للماضين والماضي كلهم جالغ الامم من الطبعية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن طبعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 يكون اقل مع انه ان اريد اطعامه لظاهره فيقولون الذين لم يطعموا بالعين غير طاهر وان اريد اطعامه ببدنه الباطنية بناء على ان كل ما يصلح

الخطا

اقراره وانكاره كالسكوت فيد الحس عند العلم بانما اجازته اي استثناء الاقرار من الخصومه الامام محي لا يعتبره اختصاصه بمجاز في الجواب مطلقا
 في مجلس القضاء وهو متنازل للقرار مقصدا لان الحقيقه مبنيا بمجرده استثناء الاما حرامه لغيره لئلا يتنازعوا والمبجور شرعا كما لم يجره
 الحكم على ما بل ينقل الى الجواز ثم جاز ان الحقيقه ان لا يتقبل البهت اليها من الطلاق اللفظي وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومه فان الحرمة لا يوجب ان
 لا يتقبل الخصومه في معناها لاولي ان يقرر كنه الحقيقه غير مراده لانما حرمته شرعا والتوكيد بالبحر ما بل فلو بقي على حقيقه لعل التوكيد
 فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلمهم اراة الجواز الحقيقه الجواز في التوكيد خاصة لطلال التوكيد بان لا يتقبل البهت
 في عرف المؤمنين المستشرقين من التوكيد بالخصومه الا الى التوكيد بالجواب كما لا يتقبل من الجواز الى الفعل المحال في عرفهم فتدبرو على هذا
 اي كون الخصومه مجازا عن مطلق الجواب في مجلس القضاء مع استثناء الانكار ايضا عنده لكونه قد اذن واطل عند ابي يوسف للاستفراق اي كونه
 مستغراقا للمستثنى منه لكونه مساويا له في المقوم فان الانكار هو الخصومه هذا والعجب انه اطل الاستثناء ولم يحل الخصومه على الجواز بقدره الاستثناء
 مع كونه تشديدا فتدبر ولما فرغ من ذكره في الهادي في كتاب الاقرار ليطول الكلام بذكره **مسلمه** الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس اي
 من النفي اثبات عندا مجموع من الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية المحققين منهم الامام فخر الاسلام والامام حسن الباقية والقاض
 الامام ابو زيد وغيرهم من المحققين وفي الهادي لوقال ما انت الاخر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد وانما صار مؤكدا لكونه مقصودا
 عليه ودون غيره واكثرهم على ان لا حكم فيه اصلا لا تقيا ولا اثباتا بل هو مسكوت وانما هو لبيان ان الحكم اي حكم الصدر على ما عاده من متنازلات
 فما لعل الشافعية ان خلافهم في العكس اي في كونه من النفي اثباتا فقط واما كونه من الاثبات نفيا فمتفق عليه ليس مطالب لما ثبت عندهم من كمال
 في التوجيه والتوجيه اي توجيه نكلم بالبراهة الاصلية اي الاصل برادة لا من قبيل الاثبات فيه بالاصل فثبت الاتفاق في كونه نفيا من الاثبات
 الا انه عند الشافعية بالبراهة عندهم بالاصل واما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل او توجيهه ان الاصل في الكمال في العدم والاثبات كقولهم كونه
 حديه اصلا فثبت في المستثنى المسكوت للاصالة وفقدان دليل الثبوت كما قيل معارض بالاباحة الاحدية ليعني ان الاصل في الاشياء الاباحه
 فنفي المسكوت عليه المستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا الحكم الاصل فالا استثناء من النفي والاثبات سلب في افادة الحكم النفي بالاصل وعدم
 الافادة بالبراهة فتدبر لولا كما اقول لو لم يكن المراد من افادة الاستثناء حكما مخالفا لثبوت النفي الاستثناء المنقطع لان الذكر اياه وعدمه مع
 سوا ارفه لا يقيد الاخراج والمسكوت كان قبل فكره اليهم فان قلت سلب في المنقطع حكما لكن من اين يلزم في متصل وفيه كلام قال في الحق
 بينهما بافاده احدهما الحكم ودون الآخر محكم فان استعملنا على نمط واحد قال في السامية وفيه ما فيه وجه ظاهر فانك تدرجت ان الافادة مجاز
 في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين الجواز فاما في حين الحقيقه ولا يحكم بل يجوز ان يكون وضع الاستثناء والاخراج المستثنى وجعل مسكوتا
 ربما يستعمل مجازا لافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا ولنا ثانيا النقل من اهل العربية انه كذا كما هي من النفي اثبات ومن الاثبات نفى
 وعليه مبنى علماء المعاني ان زيد الاقامنا ليصلح ردا على من زعم انه ليس بقائم ولو لم يكن في حكم لما صح ردا والبناء عليه انما يصلح لو كان مرادهم
 انه لعله وضعنا ليصلح جوابا وما لو ارادوا ان يصلح لاجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفيات والاربابا كما هو فيهم فلا لكن الكلام غير متوقف
 عليه فتدبر ولنا ثانيا كلمة التوجيه وهي لا اله الا الله فانها كلمة توجيه باجماع المسلمين بل للسان كانه لا يكون عليه توجيه لاولا وان كان في
 المستثنى حكم مخالف فانه انما يتم بالنفي اي نفي الالهية عن غير الله تعالى والاثبات اي اثباته تعالى واورده عليها او لا النقل محمول على
 الحكم لنفسه ليعني ان مرادهم بالحكم المخالف المستثنى منه عدم الحكم نفسه متعلقا بالمستثنى لانه نسبة التوجيهية اي ليس مرادهم عدمه

انما رتبة وعدم الحكم النسبية انما يكون لعدم تعرض النفس لاي حكم وعدم تعرض السلب لمحكم سابق وسبب كونها بالسلب عند عدم الحكم خارجي يكون
 مقتضا للحكم الخالف لما قرع عن الارباع على الاول اشار الى الارباع على الثاني بقوله وكذا التوحيد على عرف الشارع الخاف من غير فلا يلزم من كون استثناء
 اثباتا كون سائر الاستثناءات من النسبة اثباتا وبالعكس احب من الرواد على الدليل الاول بان لا يتا في ما ذكرتم فيما هو العدة في ماخذ الاحكام وهذا الاستثناء بعد
 النسبة الخارجية فيما انما فيه النسبة لنفسه وقد سلمت استثناء في استثنائه فلا بد من الحكم الخالف لما فيه فيلزم ان يكون فيه الاتفاق مع ان الخلف فيها على
 السلب وفيه ما فيه فان تعرض النسبة الخارجية وقع تمثيلا والمقصود ان النقل محمول على ان ليس استثنائه حكم لنفسه بما انه نفسه وغاية ما يلزم منه عدم تعرض
 النفس لاي حكم ولا يلزم منه تعرضا باتقافا الحكم بل قد يكون بالسلب كذا فلا يثبت مدعى انهم فيها وقد يجاب بان قد تقدم ان الاتفاق ما موضوعه المعاني من
 حيث هي لا حيث انما قامت به بالذات فافاد ان استثناء موضوعها لا يتغير بالنسبة اليها لا يكون وضعه لا يتغير ما من حيث هي نفسية بل من حيث هي فلو لم تتغير
 في نفسها ثبتت من غير ثبوت المدعى وانما ان يتغير هذا غير واق فان مقصودا الجيب ان الاستثناء موضوعه لا يخرج وجب الاستثنائه في حكم السلب
 وعنده استثناء النسبة اي عدم تعرضها وهذا لا يتا في الوضع المعاني من حيث هي فانه موضوعه لا يخرج من حيث هي وعدم تعرضه كذا فمتدبر
 ما سبق في الجواب ان النقل لا يتغير في هذا التا ويل فانه صرحوا بان من النسبة اثباتا بما هو نفسه وبالعكس من هذا من عدم تعرضه وجيب عن الرواد على الدليل
 الثاني بان عرف الشارع حادثا والكلام في كونه التوحيد قبل حدوثه في اول الاسلام حين الخطاب بجامع الكفار فانهم فعلوا منها التوحيد من غير معرفتها
 وعرفه الا ان يقال في وقع هذا الجواب الخاطب حينئذ ما كان وهو ما سكر الوجود والقد تعالى بل انما كان مشتركا كما قال الله تعالى ولين سالتهم في خلق
 السموات والارض ليقولن الله افلا يكون وهو ما كان وجود الله تعالى مسلما عنده فلم يخاطب بالتصديق والاقارب لكونها حاصلين ثم صارت التوحيد
 بعد ذلك عرفا للشارع وادروا عليه اثباتا الشارع في الدلالة لانه قد علم لا يدل الله على الخلف وعند الجواب يدل الله على الفعل المذكور محمول على ثبوتها
 حقا ولا كلام لهم فيه كيف وقد قالوا به فيلزم سبعة عندهم في مثل ليس على السبعة ولو لم يكن عرفا لاثبات السبعة لما لمست ويتم التوحيد ايضا لانه
 يقوم عرفا للنسبة والاثبات وهذا اشرع ما قيل ان الكار ولا تاقام الا يزيد على ثبوت القيام لزيد كما هو لانهم من عدم الدلالة على الثبوت والسلب
 كما دل على الكار الضروريات وجه الدفع ان القدر الضروري هو الدلالة على تعليمهم لا ينكرونه وانما ينكرون الدلالة بالوضع فالمشرك ليس ضروريا
 وما هو ضروري غير مشترك في رتبة الجواب ثانيا هذا التوحيد مع لوجه في نفسه فانه لا دليل على الله الا العقل من اهلها واذ قد علمت النقل على العرف فليج
 في كل نقل فلا يثبت وضع لفظه وهذا سقط فابل الله انما حكموا لموضوع الغرض ولا يصح حمله على بيان العرف لستلزم ان لا يصح الاستثناء من
 الاستثناء اذ ان الاستثناء يقتضيه حكم في الصدر واذ لا حكم لوجه في الاستثناء فلا يصح الاستثناء منه نحو على عشرة الاثمانية السبعة وقد صح على المذكور
 الاصح فتدبر فان الجيب ان يمنع صحة الاستثناء من الاستثناء لانه كيف واذ قد منع الحكم فيه لانه فلان يمنع هذه الصورة اولى هذا على النزل والافضل
 ان يمنع استثناء الاستثناء حكما ساقا كيف والحكم بعد الاخراج على العبر عنه بالمقيد فيمكن ان يكون المستثنى مقيدا بخروج البعض ثم يفيد استثنائه
 بخروج هذا المستثنى المقيد ثم يحكم على العبد على كونه الكسب التقيد في اى العام المنقوص عنه المستثنى المنقوص عنه البعض فاما المثال المذكور في
 عشرة منقوص عنها العبر عنه ثمانية منقوص عنها سبعة وهو الواحد فيبقى من عشرة لغير نقصانه لستة فهو مقرب لانه لا يتكلم وليس في المستثنى حكما
 وبسبب انما يقال انهم في الشكرون الحكم في المستثنى يكرهه مطلقا عرفا ولغة فالتوحيد باقرا الحكم في المستثنى عرفا وانكاره لغة لتوجيهه بما لا يرضون به
 في فهم الحنفية الساجدون المستثنى في حكم المسكوت قالوا اول نقل عن اهل العربية ان الحكم بالباطي لغير الثنا فليس فيه تكلم بالمستثنى لانها لا اثباتا
 قول في الجواب لا يتا في هذا النقل في حكم النقل وهو ان من الاثبات نفى من النسبة اثبات فان هذا باعتبار استثنائه منه اى ليس لكلاما بكل ما يتا

المستثنى منه بل بالباقي فقط واما الاختصار على حكم المصدر فقط فلا نص فيه بل سكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على نفي الحكم المستثنى بحيث لا يقبل
 التناول ودرجها يجب بان المعنى انه صرحا بكلمة الباقي وهذا لا ينافي في نفسه حكما بخلاف المصدر في المستثنى ومن هنا ان هذا الحكم المستثنى منه علم القطع
 ما قيل في حواشي مرزبان على شرح المختصر ان القول بالحكمين المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى لا يتناقض مع احتيار ان الاستناد بعد الاخراج وجب الاستناد
 ان هذا حال المستثنى منه فان الاستناد اليه بعد الاخراج محذور لا ينافي في انما دلت الحكم المتخالف في المستثنى قد يرد به اندفع الغرض على التوضيح ان الالتماس بهذا
 الحكم يجب ان لا يدل المستثنى على الحكم المتخالف وقالوا انما لو كان في المستثنى حكم للزم من الاصلوة الالبطورية صحتها بطور لا فائدة الاستثناء ونفي
 المصدر وهو باطل اتفاقا فان الاصلوة مع فقدان شروط اخرى من شرط وجود الكائنات مع الطهارة باطلا تطلعا وما في بعض شروح المنهاج من ان الحكم
 المذكور غير صحيح غير وافي فانه وان لم يكن بهذه الالفاظ صحيحة لكن الصحيح بل ان الحكم المستثنى لا يقبل القيد الاصلوة الالبطورية صحيح بل ادعى السيوطي انه اترده وقد
 ذكر في رسالة مطروحة اسانيد كثيرة له فافهم ويحجب اولها كما اقول بان السبلان في بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضة دليل قاطع دل على اشتراط
 امر آخر من الاستقبال والشرط غير ذلك لا يصح مدعا فانه محض عموم حكم الاستثناء وانما يفرض له او عينها الاحكام وعدم قبول التخصيص بل ادعى المطور
 وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع فانهم قد قيل لا بد للتخصيص من المقارنة
 ولما مقارنته منها ولا احتمال للشرح منها وبغير وافي فان اشتراط الشروط الاخر من ضرورة الدين وكان مقبولا عليه في جميع مخصوصاتهما لا يصلح
 التخصيص بالغير بعد ورود العام فافهم ويحجب ثانيا كما قال الابدعي انه منقطع فلا يخرج شيء من افراد الاصلوة بل فيه حكم آخر من ثبوت الصحة بطور
 ولو في بعض الاحيان ويدفع هذا الجواب بانه مفرغ لان المعنى الاصلوة حاصلة منصفة بل بشرط الاصلوة بطور كل منصرف متصل كما ذكر في النحو وقد قيل انه مفرغ
 غير متعين او يجوز ان يكون التقدير هكذا الاصلوة موجودة الاصلوة بطور المستثنى منه هو الاصلوة والوجه في الدفع ان يقال والمان الاصلوة فيفيد
 عدم صحة الاصلوة عموما لكن قد يكون مقرونة بطهارة وثانيا ان الاصل هو ممكن بل يتبادر وظاهر فلا يجدل الى الاصلوة الذي يصار اليه بغير ضرورة
 شديدة ويحجب ثانيا كما في المنهاج بحمله على المبالغة في اشتراط الطهارة كما في اشتراط للصحة غير باق فافهم لزم الصحة مع فقدان سائر الشروط لا يخطئ انه
 الحكم على المبالغة خلاف الاصل سيما في الشرح فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم اصلا ويحجب رابعا كما في المختصر ان قد رخصت
 منه وقيل الاصلوة صلوته الاصلوة بطور اكل فان كل صلوته بطوره ولو مع فقدان سائر الشروط صلوته حاصلة تطلعا فلا استثناء وان
 جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى الاصلوة صلوته حاصلة الا مقرونة بالطهارة وهو وافي كمالا من فائدة في الاشكال في المستثنى منه فانه يعين
 عدم اتمام الاصلوة بحال خيرا لا قران بالطهارة كما في ما زيد الا كما وليس هذا الجواب بشيء لانه ان اراد الحصول الشرعي قال لا طهارة باطل لان
 الحصول الشرعي غير مطرد لا اتفاقا سائر الشرط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرط
 وان اراد الحصول المحسني فغير ما قال والحسن غير مراد بدليل الاستثناء فان الاصلوة به وان الطهارة صلوته حسنة وقيل ان الاصلوة بدون سائر
 الشروط ليست صلوته حقيقة فيطرد الحصول الشرعي للصلوة المقررة بالطهارة تلت فعلى هذا كل صلوته صحيحة لان الاصلوة بدون الطهارة ليست
 صلوته حقيقة فيضعف الاستثناء ويحجب خامسا كما هو المشهور عن الجمهور انه يعين بقوله مع الطهارة في الجملة ولو موقوفنا على شروط اخرى فذلك
 ان يحقق سائر الشرط المعبر في الصحة وروى هذا الجواب بانه يجب الاستثناء من النفي ان يكون اثباتا للثبت لان يكون متردوا بين النفي والاثبات
 وبهنا كذا فان الحصول مترد وبين ان يقع اذا تحقق سائر الشروط وبين ان لا يقع اذا لم يحقق قاطع لان الرواية ليس بشيء لان عدم حصول
 الجواب ان الاستثناء من النفي الثابت لانه اثبات في كل فرد عموما وفي كل عين عموما فافهم انه الاصلوة في حال من الاحوال الصلا في حال الطهارة

بمنزلة الثانية فاما انما الحكم الصادر ولينصد وقرن بالعبارة فيها قبله كذا الاستثناء وفاقية الوجه عدم وبالعكس فلم يرد فيه الحكم الخالف الا ان
 المصدر ثابت بقصد هذا الابل متباينون اشارة والاوجه على ما في التحريرات ان ليس على الاطلاق بل اشارة ان لم يكن مقصودا انما على عشرة
 الاشياء لان المقصود منه سبعة اى الاقرار به وانما على ما اذا قيل تم بمبادىء عبارة ومقصود مرة اخرى كالمادة التوجيه فان الاثبات والنفي المنعوتين
 فيها كالمادة المقصود وان قد يقال لا قصد الا الى النفي لان النفي طبع غير وهو كنه مشترك فالمقصود منها رد وعده وكيفية في الاثبات كغيره والاشارة
 فيها كنه غير ضار لاصل المقصود واذا لا يزيد على المنه في المثال يتقابل بل قد يقصد الثاني بالذات فقط دون الاول الاثبات في الاستثناء
 المفترغ نحو ما انت الاخر فانه محقق كذا مهم قدس سرهم انك قد عرفت ان الالفاظ في الاستثناء مستعينة في معانيها ويحصل من التركيب مفهوم
 يحكم عليه عرفت انه لا يتقيد المستثنى منه باخراج البعض فيحصل مقيد المستثنى منه منقوص منه البعض ليعبر عنه عن الباقي ففي هذا التعبير لا طول ينكر
 الكل ثم اخرج البعض اشارة الى ان المخرج مخالف المصدر في الحكم وهذه هي المنكته في الاثبات اختيار طريق الطول ثم انزع ما قال صدر
 الشرعية ان هذا الصالح باختيار القول الثاني هو ان يذكر الكل ويحكم على البعض اما على اختيار ان المجموع هو الدال فان تخصيص بمفهوم
 اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتأمل جدا ولعل من قال ان الحكم فيه لغة انما يفهم عن فامراده هذا لانه ليس اللفظ موضوعا لافادة
 الحكم فقام بالذات بل انما هو قيد لسياسة ومنه حكم ضمنا واشارة وليزيد ما انفقوا عليه ان المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكره هو الاصل
 فيه وقد قيل عنه فيقصد هذه اشارة في خصوص التركيب فلا اشكال عليهم قدس سرهم الا لعدم التدبير في كلامهم الفادة الثانية عند
 الحنفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بحسب متفاضلا وانه ليس لوالان العلة عند الكيل مع محسوس خلافا للشافعية فانه لا يجوز عند
 العلوية الطعم عندهم وقد قال عليه وعلى آلة الصلوة والسلام لا يتبعوا الطعام بالاطعام الاسود واللبود وكذا روى اصحاب الاصول ما دل
 في كتبهم لا يتبعوا الذهب بالذهب ولا الوبر بالوبر ولا البز بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الاسود بالسود
 علينا بعين يدا بيد فخير من طول اخرج الشافعي الامام وفي البر وخالته ورد لفظ الكيل صريحان في جميع ما يقال الامام فخر الاسلام
 برسن بالعبارة بناء على منبه هذا الكلام ان الاستثناء معارضة عندهم فالحقنة لكم بيع طعام مسبا ويحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كما انخصص
 في اسواه مطلقا سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلا او غير معلوم المساواة او بيع طعام لا يدخل فيه ممتنع لصدر الكلام ان الاستثناء
 انما عارض في المساواة فقط فمتبين انه غير داخل في الحكم فقط فلا يجوز بيع حقه من طعام بمقتضى مثل القول تحت عموم النفي وعند الحنفية الحكم
 في استثنى هو المساواة لانه بمنزلة المسكوة عندهم بل الحكم في الباقي بعد الاستثناء وادله لفاضلة حقيقة او شبهة كالجواز في بيعهم البيع فيها فقط
 في الكيل بالكيل عادة لان المعبر المساواة فيه فقط كما اذا بيع الحنظل بحسب مساواة في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كما ان الوزن كان سببا
 او مع بحسب مساواة في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فيها فاللا يدخل تحت غير مذكور في الصدر والاصل الا باحة فتيه عليه فيزوفيه لفظا
 بعد فرض الحكم في المساواة يحصل المقصود وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل اي فان النفي والاثبات انما يكونان في الداخل في الكيل لانه مستثنى منه
 ويتيقن اخرج عن الكيل خارجا عن الحكم النقص والافرق على المذهبين الا ان الحل في استثنى عند الحكم في استثنى والقول به بالمنطوق وعنده
 ثم فيه لفظ آخر وهو ان الشافعية انما استدلوا بحكم استثنى منه لا بحكم استثنى فمقتضى ثبوت سواء كان فيه الحكم ام لا فان حاصل العلم ان استثنى حال المساواة
 في المعيار فيجب الحجة على سائر الاحوال التي سواء ما وجد من جملة ما يقع ما لا يدخل في المعيار لفقدان المساواة وانظر ثالث هو انه لو كان مستثنى
 الخلاف ما ذكر كان الامام فخر الاسلام ومثاله كما يمكن بوجه لانهم قالوا بالحكم باستثنى منه ثم هذه الاشكال لانه ليست الا على من فسرها

معنى هذا ان يكون
 هذا المستثنى خافضا
 من حيث المقصود
 فلا يصح ان يكون ذلك
 في غير المقصود
 وانما في قوله
 فخر الاسلام

على هذا المبدأ وليس على باقي الكلام وانما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر في كلامه وليس مقصوده قدس سره انشاء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذاهب
 الشافعي ان الاستسناة تدل على الحكم بالبراءة كالتفصيل ثم اوضح في هذا الحديث الذي من جريته وغيره من الامثلة وليس غرضه ان الخلاف مبني عليه وهذا
 الغرض من التمثيل بالمشقة الاستسناة وعبارته قدس سره كذا في اقتصار حديثنا تقدير قول الرجل لقائل على الف وهرم الامانة لقائل على اسماء وعنده
 الامانة فانها ليست على وبين ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا الى الله قبل ان يمسوا الف وهرم الامانة لقائل على اسماء وعنده
 محيرة مستقينة وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا تتبعوا الطعام بالطعام الا بسوا السوا فيصير مصدر الكلام عام في القليل والكثير
 لان الاستسناة عارضة في الكليل خاصة بخصوص دليل العارضة لا يتعدى مثل دليل بخصوص في العام انتهى كلامه المشرفة فانظر العبد في النص
 بل فيه اشتراكا في الخلاف في الفروع المذكور عليه في الاستسناة او الدليل عليه ان قال في جواب الشافعية عن قولهم هذا في مجتبه القياس ان استسناة
 المقدرة الاحكام الكليية كما ينبغي ان المصطلح لا وجه له ولو كان البناء على هذا الخلاف كما هو مؤنة الجواب قال لا وجه على ما في التحرير ما خلا من
 كلامه هذا المحجور الامام فخر الاسلام في مجتبه القياس ان منبأه اعتبار النوع المستسنة المفرقة وتقدره او حصة فقد رخصه الاول اسي لنوع المسألة
 هو الحال الكليية المستدرة فيها المساواة والمفاضلة والمازفة فيقال لا يدخل تحت الكليل خارجا عن الحكم المحرمة وتقدر الشافعية الثاني ان حصة
 وهو مطلق الحال المستدرة فيها بالتكليف وعدم دخوله فيه فيدخل في المحرمة والراجح الاول اي تقدير النوع لان المتبادر من ما في الدار الاية
 ان ليس فيها انسان الا يزيد لاجل ان لا يزيد على هذا قال الامام محمد النكاح في الدار الاية في حديث جابر ان استسنة منه بنوا دم ولو قال الاحرار
 كان استسنة منه لحيون ولو قال الامتناع كان المستسنة منه كل شيء فاعلم ان استسنة منه ما يكون اقرب الى استسنة ولعل هذا ظاهر لمن له ادنى استقراء
 وتدبر في الكلام ناهي الله عن حقيقته في حال مسئلة الاستسناة بعد جعل متعلقاته بالورد ونحوه من انشاء ثم كافي في التحرير يتعلق بالاخيرة فقط عندنا كافي على الفارسي
 من النسخة اسي كما ذهب هو عليه عليه وتعلق بالكل اي كل واحد عند الشافعية كابن مالك منهم قال في شرح المحقق النزاع في الطهور عندنا ظاهر في لفظة الاخيرة عند
 في تعلق الكل بالامكان اسي ما في امكان التعلق فانه ثبت عوده الى الكل اي كل واحد ثبت عوده الى ما عدا الاخيرة والى الاخيرة فقط والى ما عدا
 الاولى فقط فلا يتأتى من دعوى الخصوصية في واحد من الاحتمالات وانما يصلح النزاع الظهور اعلم ان الظهور في الاخيرة منصوص في
 شرح البديع ويطهر من كلام الامام لم ينسج رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الامام ان الحقيقة لم يصح جواب بل انما هو بالرجوع الى الاخيرة وتتم
 يكون استواء اتقنين وانما نسبت الشافعية اخذ من فليعلم فشهادة على الحق لا يد من تصحيح بالاستسناة البالغ وليس بل تصحيح الامانة وهذا
 وذلك كما عرفت وعلى الزملي فدلالة الدليل مع تفريع الفروع واحتمال العبارة بل ظهور ما كافي في صحة النسبة فاقسم وقال القاضي البكر الباقلا
 والامام الهام حجة الاسلام الفزالي بالوقف لعدم العلم بانه حقيقة في تيماني الاخيرة فقط او في الكل وقال المصنف من البر وافضل لا يشترط
 فيه ان يتوقف الى ظهور القرينة قال شارح المحقق وهذا ان القول بالوقف والاشتراك يوافقان لنا في الحكم لانما قاضيان بالتعلق بالاخيرة
 والوقوف في غيرهما الى ان يقوم دليل وان جالفا يانا في المآخذ لان ما خذهم في تعيين الاخيرة المتيقن به فانه ان كان لها حصة من ظاهر وان كان
 لكل منهما ايضا ولا احتمال لكونه لهما حدا من غير قرينة وكذا في الاشتراك واما عندنا فاما هذا الظهور في الاخيرة وقال ابو الحسين المتعلق
 ان نلاحظ الاثر بعبارة محملة الاولى بان تحيلها لوعا مرميا لانشائية والتجربة والامرية والهنية واسما بان يكون الاسم الصالح للاستسناة
 حصة متعلقاتا وحكما بان يكون حكمها متعلقاتا نحو اكرم بن تميم واستاجر مضر والحال انه لا يكون في الثاني حصة الاولى اسي لا يكون في الكلام الثاني
 حصة يرجع الى الامم المذكور في الاول الصالح للاستسناة عنه نحو اكرم بن تميم واستاجرهم لانه لا يكون اشتراك بينهما في الفروع المستوية

والاخيرة

فلا ينفرد أي يكون معين ظهور الأضرب للأخيرة والأظهر الأضرب ما بان لا ينفرد في نوعه وأسماء حكمها وتختلف في أحد ما يكون في الثاني ضمير الأول وتختلف في الأول في الثاني في الثاني كان في الغرض المسبقين في التلخيص أي فيكون للرجوع في الصور الثالث ومنه أي القذف وهي قول تعالى والذين يرمون المحصنات وهم لم يأتوا بأربعة شهداء فاحذر من شأنين جديدة ولا تقبلوا منهم شبهة وادعوا للكتاب سمع القاسقون المالكين تأييداً لأن الغرض من جعل هذا الأمانة هو إظهار
وإحدى صوابي أبو الحسين يوافق الشافعية إذا حصل الكمال في العادة بالكل المالك وهو قول الشافعية إلا أنه أقصر للمانع فيها فحصلت في الشافعية كما
لم ينفرد في الشافعية كان في تبيين الموانع هذا ما أخر لنا أولاً أن حكم الأول في ظاهره في الشبهة عموم ما رفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك بجواز كونه الأخيرة
فقط فلا يرفع حكمه إلا في كما يجوز له التمسك بالكل فيه في حكم الأول في الأخير وإذا كان الرفع مشكوكاً فلا إيجاباً رصده لأن الظاهر لا يعارضه المشكوك وهذا أحسن
صالحاً لو أحكم الأول مستيقن برفع الاستثناء ومشكوك فانه يرد على ظاهره وان المستيقن بحكم الأول ممنوع إذا احتمال ارتفاعة بالاستثناء ولو لم يصارف
موجوداً لا يقطع مع الاحتمال وإن كان يجب عنه بان المراد بالتيقن الظهور فتأمل بخلاف الأخيرة فإن حكمها غير ظاهر لأن الرفع ظاهر فيها لأن الكلام فيها
لا صارف عنها وح تعلق بها ولذا لم ينفرد اتفاقاً وإذا ثبت أن الأخيرة ظاهرة الرفع فانه منع ما في الاختصار أن الأخيرة الضيقة كذلك أي علمها ظاهرة بالارتفاع
بالاستثناء ومشكوك بجواز كونه حجة على الأول في دليل ولا يرفع الأخيرة وجب الرفع ظاهره في الدليل لظاهره لا يدل على عدم تعلق بها بعد الأخيرة التي
وقد يغير بان - نفع الأول - مشكوك فلا يرفع إلا في ظهوره في تبيينه التعلق بها وجنيداً فالتعلق بها إما سماعاً وحقيقة أو على الثاني في الاشتراك لأن المنفرد
لا يحتاج إلى قرينة معينة الأول فلو لم يظهر في التعلق بالأخيرة فتأمل فيه ثم اعترض عليه بان ظهور حكم الأول ممنوع بل ارتفاعة بالاستثناء فظاهر
عنده أن خصه كيف وبه في قوة أصل المطلوب لك أن تقر به كذا أن تعلق المتعلقات بالقرينة أصل عند أهل العربية وقد أيدل عنه أيضاً حكم الأول في ظاهر
المثبوت لعدم تعلق الغير به وارتفاعة بالاستثناء ومشكوك لأن الكلام فيها لا صارف عن الحقيقة في تعلق به وهو القريب والتعلق بها بعد الأخيرة لا يغير فيه وهذا
يدل على عدم التعلق بها عما تأمل فيه فانه موضع ولنا تأنيلاً الاتصال من شرطه أي الاستثناء كما مر وهو في الأخيرة فقط لأنه من آخره من الأول
بالأخذ في جملة أخرى فلا يعلق بها عما وبه لا يدل على عدم التعلق بها بعد الأخيرة فالتعلق بالاتصال بالعرف موجب وقال واللفظ فقط
ضعيف لا يكفي لتعلق الاستثناء بالحققة مع الصارف عنه فيعتبر دليل آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسر في ضعف هذا القول أن اللفظ في كل
لا ينفرد بالحققة في الواقع وهذا حاصل أن لم يلفظ في صورته عدم العطف لا تعلق أحداً بالأخيرة فالتعلق بالعرف واجب لاعتبار هذا الاتصال واللفظ في كل
الاتصال العرفي وهو يتحقق فإن العرف لا يجدد سماعاً عن الأول وجوباً لظاهره لأن السجل المتعاطفة قد تستوعب السحابة إذا ذكر الاستثناء بعد
ولا يحكم عاقل بأنه متصل بالأولى بالحققة ولا عرفاً ولا غير المتعاطفة اثنين أو ثلاثة أو قرن بعداً بالاستثناء مثل المتعاطفة اثنين أو ثلاثة فالتعلق بهذا
الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيره سياتي فيكم بوجوه إلى الكل إذا كانت السجل قليلة بحيث يقال في العرف أنه كلام واحد إن لم يكن متعاطفة بخلاف
الكثير والكثيرة كانت متعاطفة مع أن غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقاً إلا إلى ما يليه فقط لأنه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرطه هو المسكرة
من غير عذر والاختار في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه أنه ترك الكلام الأول واخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه لبعده فقد برهنا كمنع لناظر المنع
واعترض أيضاً بان الدليل لو لم يدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع أنه يجوز لقرينة ذلك أن يجيب بأنه ربما ينزل بالاتصال بمنزلة عدم لا موصوف
خطائيه وينزل السجل المتعددة بالعطف بمنزلة جملة واحدة فلا يبعد اخذ في أخرى تركها لئلا يلبس تماماً في المقامات الخطائية كمن يجتاز إلى القرينة
كونه خلاف الظاهر فلا يدل ولينا على عدم الجواز مطلقاً بل إذا لم يكن صارف فقط لا يترى أنه كثيراً ما ينزل وجود الشيء بمنزلة عدمه في
المقامات الخطائية فينزل العالم بمنزلة السجل بل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور امره حقيقة أو ادعاء وغير ذلك مما بين في فن السجل

ههنا فاحفظ فانه من فزال الاقدام ولنا ثانيا لو كان مستقلا بالكل لزم لوجه فاعلم ان مستقلا واحدا هو التنازع والشك ان باب غير التنازع اكثر فاعلم
عليه لا بد ان العطف تابع للاصل فلو كان مستقلا على الشيء راو لا لو قال على عشرة الاربعه الا انهم لزموا انهم لم يتعلقوا بالاستثناء او بالجابلية وان لم يتعلق
بالكل لزم ستمه ويجاب بان في غير محل النزاع لعدم العطف والجملة ههنا قليل في شرح المختصر ولم يتعلق بالكل للمستغنى عما يراه والا يبعد ان يكون
الاشارة مثبتا لكونها مستثنى عن الاستثناء المقيد للنفى متفيا لكونها ايضا مستثنى من استثنائه فيكون الشيء واحدا متفادا محال اقوى في
رواه وحده الموضوع من شرط الثالث نفس العطف وليس وحده متحققه ههنا لان اشهر المقتضى من جملة الاربعه استثناءه لنفسه من جملة استثناءه
الباقية وان قيل لفرع الاثنين واحد فوجه الموضوع متحقق ثالث جهل استثنائه في الواجب النوعي غير متحقق كما لا يخفى فتمت مبدء استدلالنا بان على العطف
استقلاله ضروري فان غير المستقل لقتضيه التعلق والارتباط وما وجب للضرورة في تقديره لا بد ولا يتعدا ولا لا يتعدا ولا لا يتعدا ولا لا يتعدا لان الكلام فيما لا يتعدا
و بهانيدفع الضرورة فلا يتعلق بما عداها وما يجاب بان وضعه اى وضع التعلق بالجملة بالضرورة حتى لا يتجاوز في التحريم ان اريد ان وضعه للتعلق
بالاخره فتم مطلوبنا وان اريد ان وضعه للتعلق بالكل فهو ممنوع وظاهره غير سوي لانه منع على المنع ووجهه بان منع بابل لا يستعمل الاخره والكل
الحقيقة وفيه ان الخصم لا يسلم الاستقلال من غير حادف عن الاولى ومطلق الاستقلال لا يفيده مع انه لو تم لفي مقدما اصل الدليل وربما يقر بان المراد من
عدم الافادة من غير تعلق وان كان التعلق وضعيا لا استثنائيا لعدم استقلاله ضروري التعلق والاخره فكيف فلا يتعلق بما عداها في منع لكن يرد واولاها
ما اشار اليه في قوله اوله الكلام في قدر الضرورة فانه لم لا يجوز ان يكون الضرورة مقتضية للتعلق بجميع كيف لا وانه عند الخصم موضع للاخره على تقدير تعدد
او احدا فاما وانه متوقفة على التعلق بالكل فغاية الضرورة فانه لم لا يخلص عنه الابان يقال انه ضروري التعلق لانه غير مستقل والاصل في اجعل
ان لم يعلل ان كنه الافادة ههنا الاخره كانه في ضرورة التعلق فالظاهر لعلاقة بالاخره فاما على ما عداها في المنهج من الخصم
باسم حال والشروط والصفة وغيره فان مقدما الدليل جارية فيها مع اننا للكل اتفاقا فغاية ان لا اتفاق الا في اشترط في التعلق بالجميع خاصة
كما صحح الامام فخر الدين الرزى صاحب المحصول فالتفصيل الالباب اصفه وغيره فاننا للاخره عندنا وسيا في وجه الفرق بين الشرط والاستثناء
فيتمتع به المنقضي فانهما الشان في قوله لا العطف يجعل المتعد وكالمفرد فيجعل المحل كالواحدة فالمستعمل بالواحد ههنا التعلق بالكل
اقول انما لم لو كان عطف الثاني على الاول بدون الاستثناء فانه صار الكل بالعطف واحدة فلامعنى التعلق الاستثناء او احد لا غير وهو على عطف
الثاني على الاول بدون الاستثناء ممنوع بل يجوز ان يتعلق او لا بالاخره ثم مع الاستثناء يحطفت على الاولى وصارت الكل بمنزلة جملة واحدة
فما لزم تعلقه بالكل وجيب المشهور بان كل اى ضرورية المتعد كالواحد في عطف المفردة حقيقة نحو جوار زيد وكما جعل الية لها
عمل من الاعراب او وقعت صلة وانما في عطف غير المفردة فاما في القطع بان نحو زيد بنو تميم وكبرتهما ان ليس حكمه ولا يظهر من هذا الدليل وجوب ان الاستثناء
من المعطوف المفرد استثناء من المعطوف عليها كما كثر في احد من انما سبب تقدمه من متبوه واحد المتعاطفين فيبوء للاخر للتشريك وتقدم الكلام
فيما يرد عليه ان احسنه والغاية لا تقتيد به الا المفرد والاخير مع انه لا استثناء او سائر المعطوفات فاحسن ان جوابا لعدم هذا تنزلي فافهم وتالوا
شأننا ليرى قال والتكلا اكلت ولا شربت الشاء والتكلا لعل في كلهم ههنا اتفاقا بيننا وبينكم فلا عينت بالكل ولا بالشرب واجيب بان اى الشاء بعد
تعلقه بغير الاستثناء فليس ما نحن فيه فان الحكم به لا يتخصص فيكون مثله فيكون في الاحكام كان تباينا في اللفظ وقد نبينا عنه وان
فالواحد اسماء واما اختصاصه الغير المستقل على شرط واحد فاقاس قلنا ليس كذلك بل الشرط الحكم التعلقي سجلا لا استثناء فانه يتخير ولا يميز
استحوا وما وضع النوعي الحكم التعلقي والتبعية في الاحكام المترس في الاستطراد لفيديتها فاجابوا بالكتابة والاستثناء ليس كذلك وعجز الاستطراد في

الجملة

من غير استقرار هذا النوع من الاستقراء بل لا بد في استقرار الجنس من استقرار كل نوع من القياس فتدبر بما واضح على أن الشرط مقدم تقديم
 لأن له صدارة الكلام بالتمام فيصير تعلقه بالاول لما ذكره من مقدار له تقدير بخلاف الاستثنا فانما يفرضه على ما يليه في قياس الشرط تقياس
 مع الفارق في حال مطلع الاسرار لا بد فيه تقديم الشرط تقديره لا يشك الى مذاهب اهل الميزان فانه لو كان الشرط بمنزلة السهل والظرف لا يلزم التقديم
 فانه لو كان في بيان الحكم ان لا يقر ان يكون له وان وقع مقدر لا يكون مقدما للصدارة فيقال في شرح المختصر الشرط القديم على ما سبق اليه فقط فلو كان الاول
 قديم عليها فقط وان اجمع وان كان لكل تقديم على الكل فلا يلزم من التقديم التقديم على الكل ولا الرجوع اليها فلا يصلح ما ذكرتم فارقا بين شرط
 والاستثنا او قول في جواب المداومة في الشرط لما زال عن مكانه وسبق تقديمه بالاثبات بالانحصار للذي نال في الصدوق بتقديم على الجميع ومعا للترجيح
 بما مر من فانه لو تقدم على البعض والعرض بعد زوال المكان نسبة الى الكل على السوية يلزم الترجيح من غير مرجح قطعا تقدم على الكل فتم الفارق فانه
 ولا يراد به ان لا يكون للاخيرة مكانة قبل فقط وان كان له علاقة بالاخيرة اصل فلا رجحان من غير مرجح لانه من غير متعلق على البعض في صدره
 ونوع القياس غير موصوفه لانه صالح بحسب المعنى لكل والكلام فيها لا صارف والاقصا في اللفظ لما سقط اعتباره فليس له علاقة بالاخيرة اولى لان نسبة الى
 الكل على السوية فلا يصلح مصلحا كما قررنا تقدمه واليه انما لا اكس ولا شرب انشاء الله تعالى في غير محل الشرح لتحقيق قرينة الكل وهو كالمصداق
 فيما لا قرينة فيه وهذا لا يغير المستدل فانه لا يزيد على المناقشة في المثال اذ المقصود بقياس الاستثنا وعلى الشرط قد يربح انه نقل عن بعض الادباء
 ان الشرط منصوص بالجملة التي عليها فهو والاستثنا وسواء ان تقدم خص بالاول وان تاخر فبالثانية فلا يتم استدلالكم عليهم وقالوا انما الثاني
 قد تعلق بالكل اي تقييد في الغرض الاستثنا عن الكل فلما ان ذكر بعد كل جملة وان ان يكون له واحد او حاد في بعد الجميع والتقدير استثنى عن الكل الاول
 وفي الثاني ترجيح من غير مرجح بقية انشاء الله مبداه ظهوره في غير ظهور الاستثنا في الثاني عن الكل في الكل في الثانية اي الثاني عن الكل في الثانية اي الثاني
 المتعلق بالكل وهو المدعى فلما لا استحقاق اصلا في التكرار الا مع قرينة الاحتمال والمتعلق بالكل والكلام فيه على ان القيد في الثاني غير متعلق بالثاني
 لبيان نص قرينة الكل هذا طريق آخر ومجوزا للتفريق بالاكاذابي اجمع فبما ان في قوله لا يراد بها اجماع الاستثنا والمذكور عقيبا على الكل
 على الاخيرة فتكرار الاستثنا والمدكور صالح لكل من الاخيرة والجميع فالكل حكم هو جواكم فهو جوا بنا على ان القرب من الاخيرة وليتقن
 بكونه لجامع فلا حكم مع انه لا يستلزم ما ذكرتم الظهور في غير مدعاه هذا بل حديث الحكم والرجح من غير مرجح لوجوب ان يكون للعدالة في كل الشك
 كما يجمع النكران ان يقال هذا الدليل لا يطال التعلق بالاخيرة لا الشبهة مذاهب ذلك ان القول منه ابراب ايضا بانه ان اراد اصل لكل
 في نفس الامر والاستعمال الصحيح من غير قرينة فلا نسلم ذلك كيف يسلم من ادعى الظهور في الاخيرة والوضع لما وان اريد ان يصلح له عقلا ومثلا
 ولو مع قرينة فليسلم لكن لا يفيدكم كما لا يخفى وقالوا انما هو لوقال على خمسة وخمسة الاستثنا فبالكل اي يتعلق الاستثنا مع بالكل الغفلة والارادة
 بحقيقة فلما انه في غير محل الشرح لوجوه من انها ليست جملة وان التعلق بالكل اصارف وهو تقديره استثنا واسته من خمسة وانه لو لم كان انما
 فيه عن الكل بما هو الكل لاني كل واحد والكلام فيه لاني الاول كما لا يخفى اتباع الرافض فذلهم الله تعالى قالوا او لا حسب الا فيهم ام يها المراءون
 التعلق بالاخيرة او الكل رانه دليل الاشتراك لانه لو كان لاحدهما فقط لكانا وروضا في السؤل فلما ليس هو دليل الاشتراك بل الاستفهام المحل
 بالحقيقة لكونها نظرية سمجة لا قبل اقامة البرهان او لم ينف الماحتمال فان الظهور في احدهما لا يجمع احتمال فاما ان لم يجمع كما في غير الاستفهام
 لانه لا احتمال ليعبر كما فيه وهذا الرافض كيف عني عن الحق ولم يدري ان حسن الاستفهام لو كان دليلنا انما يشك ان له مدار الاضاظ النظرية
 الحقيقية او الخفية الدالة ومطلوبنا كلما مشتركة ومن لم يجعل الله له نورا فلا نور من ادركها قالوا انما يجمع الاستثنا والمذكور عقيبا على الكل

تخص بالخير الثاني

الاصح

مفعولا بغير ضمير جوبه القول يكون الواو ولا اعتراض تية فانهم فاقوا لم لا يستثنى من الذين قد استخرجوا الجمل ايضا فقال قيل الممتنع انما هو عطف
 الجزئية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وهما لها الى الانشائية محل من الاعراب لانها خبر عن المتبدي فلو امتنع عطف هذا الاسمية عليها وهذا التاميم
 لم يجعل الذين متبدا واما اذا جعل مفعولا بغير ضمير والطلب تفسيره فليس له محل الاعراب فيمتنع العطف والقول لا كلام لنا في الاستئناس انما الكلام في
 الترتيب اذا اردو في العطف على الانشائية والجزئية ولا شك ان المتأخر لا يلي الا في عطف الجملة على ما قبلها من عطفها على غير ما قبلها كما ذكر كيف
 للترتيب ولعمري ان الجملة الاولى في خطوب بها الكلام دليل جمع الخطاب وكون اقامة الحد ما يقوم به الامام وهذه الالية خطاب للنبي عليه وآله واصحابه
 الصلوة والسلام دليل الكاف واقراده واذا خلف الخطاب فاعلم عطفها عليها فلا يرجع الاستثناء اليها وهذا الوجه ما اشار اليه الامام في الاطلاق
 القول لا يترجم انه الى الاكتمه فان التحويل كما يصح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك لا يحل مرجعا لاستئناس العطف واما في التوضيح انه لا استئناس
 في خطاب الجماعة بكاف المضمر اذا كان حرفا للخطاب كما في قوله تعالى ثم شئت فقلوكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله
 الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في احتمال محقق ولا شك ان الكاف موضوع لافراد الخطاب باطباق اهل النحو وكيف ولولاه لم يكن للثنائية والجمع
 كامة وفيما استشهد بخبر ان يكون قوله من بعد ذلك خطا بالغير في السرايل على طريقة الالتفات اشعارا بانهم غير قاطعين للخطاب ويمنع ان يخاطب
 بغيرهم بعلام حالهم وقوله كذلك يحيى الله الموتى غير داخل تحت المقول والمسته وتلقنا اضربوه ببعض منها فاضربوا فحق كذلك يحيى الله الموتى باس صلح لا اعتبارا
 والذكر وعلى هذا فحق وبعد الترتيل لا يضر ذلك احتمال في الجمع مجازا كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وهما لو عطف الاسمية على الطلبية لم يزم
 اختلاف للمخاطبين لو ابقى الكاف على حقيقة واحمل على الجواز خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا فلا شك في صلوحه مرجعا بقوله لم يمتنع بل
 اسي اختلاف الخطاب العطف على خبر الجملة وقوله تعالى لا تقبلوا الجزاء للاسمية وقع جزاء فيه لمنه على كل ما يكون الخطاب فيها ايضا جمعا والثاني باطلاق الانشاء
 عامة لا بد من العطف على واحد منها وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو ولا اعتراض باق على ما جوزه بعض النحاة ثم ان الجملة الطلبية لا يصلح وقوعه
 خبرا لاتباع القول على ما هو المشهور فالعقيد والذين يرمون الموصفات الى الاخر مقول فيهم فاجله او لا تقبلوا اي يجوز ان يكون في الجملة الكبرى
 الخطاب له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وفي متعلق الخبر خطاب للامة والمعنى والاعلام ايها النبي الذين يرمون الموصفات قيل فيهم كذا وكذا وج
 لان من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وايضا لا تقبلوا في محل الخبر عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة
 الكبرى فانها لا محل لها من الاعراب فلا يزم من العطف عليها الا انما يشترط جملتين وهذا ليس بتلك المثابة فاحفظ ولا اقلط الا ان يقال ح العطف عطف
 الحاصل من الجملة الاخرى على الحاصل من الكبرى من غير حاجة الى اطلاق على ما جوزه صاحب المفتاح في مثل رب يعاتب العقيد والبراق وبشرهم وبالمنع والاطلاق
 اند من عطف الحاصل على الحاصل من غير حاجة الى اطلاق على ما جوزه صاحب المفتاح في مثل رب يعاتب العقيد والبراق وبشرهم وبالمنع والاطلاق
 التعلق ولا تقبلوا استعانة بالجزئية فتأمل ولعمري انما هي استثناء التاميم منقطع فلا يكون متصلا بخبر جالوسا لغايرين ولا عن المحكوم عليه لعدم قبول
 الشهادة وهذا الوجه ما اختاره صاحب المداية رحمه الله تعالى وذلك لان في الجملة الاخرى ذاتا هي المشار اليها وليك وصلة هي فما سيقون فلو كان
 استثناء التاميم متصلا فما عن لذة المشار اليها بالوك وبهم الرادون او عن صفة الضيق واستثناء لذة من الصفة لا يجوز لان الذاة غير داخلية
 فيها فبطل الثاني ولو كان الاستثناء من الذاة فاذا عدم تبيته اسلم للثنائية وصار الحاصل بهم لعمري من ان الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الرايين الذين
 ما بوا فانهم ينفكوا سيقون بل مطيعين وبهؤلاء الواو فان العنق يرمي الكل من التائب وغيره ولم يكونوا افسا فانهم اسي شي ما يكونون استثناء من التائبين
 بعد التوبة صالحين والباقون هم الى لدون فيلان التائبين خبر متعديين به صلا وبجملة الاصل من لو كان او جزم الاحوال لا يستقيم الا بالخلاف

غير مرضى عند الخلق لظنهم ان الاستثنا من الاحوال والمعنى اولئك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت التوبة عنه وبما به لفظ المستثنى الاتية
 مستغنى عنه بمعنى كما انما استثنى عن اولئك يجعل مقدر كلامه في المثال الثاني من الخصائص المتصلة الشرط قال بالامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي
 الشرط لا يوجد الشرط ودونه ولا يلزم ان يوجد الشرط وعنده واورد اوله في دورى لان الشرط لا يعلم الا بعد العلم بالشرط وبما به لفظ المستثنى الاتية
 المراد بالشرط والاشياء والحاصل بالوجود شيء بدونه ولا يلزم ان يوجد الشيء وعنده وهو الظاهر والا فاضع قوله ولا يلزم آه لان ذلك لا يخرج لمسبب
 ولو كان الشرط على مفاده لم يدخل من اول الامر حتى يخرج فانه ليس بالوجود الشرط ودونه بل لا يوجد لمسبب ودونه بل ان كان المراد بالاشياء فيصدق
 على المادة والغاية فانها مما لا يوجد بالاشياء ودونها ولا يلزم ان يوجد عند ما اقول الا ان يقال المراد خارج عن الشيء كذا كانت اى لا يوجد بالاشياء ودونها آه
 بناء على ما عرف وشهد ان الشرط من العلل التي رتبة هذه الشهرة قربة الارادة والافاضة فاما ثلثية ثم كونهما شرطاً في هذا الاصطلاح المذكور هنا كما
 قيل اوله يلزم بل يقال كما اقول هي علة لها علية القاعل فليست متوقفا عليها العلل الا بواسطة باعتبار انه متوقف على القاعل بما هو قاعل وقا عليه
 متوقفة عليها والمتبادر من عدم الوجود ودونه التاخر عنه وانما بالذات من غير واسطة فالعنى الشرط لا يوجد بالاشياء ودونها اى يتاخر الشيء عنه بالذات بطلان
 العلية الثانية فتأمل وقد يقال يخرج على هذا جميع افراد الشرط فانها الية علة لها علية القاعل وكونه تائى الى العلية فتدبر فيه فانما فان الغاية
 ليست بما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطالان العبث والشرط منها يتوقف عليه وجود المعلول نفسه والقاعل ليس فاعلا تاما ودونه فتدبر
 واورد ثانيا انه متوقف على السبب فانه لا يوجد لمسبب ودونه ولا يلزم ان يوجد عند ما اعلم انه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد الشرط
 ودونه وان صدق لا يوجد لمسبب ودونه قد زيد بالشرط والاشياء لدفع الدور وتجهل به هذا الايراد فانه في الحقيقة ايراد على جواب الدور وبما به لفظ المستثنى الاتية
 السبب قد يوجد لمسبب ودونه اذا وجد لمسبب خالفه لشيء هذا السبب جزوه فلا يصدق عليه الحد فيقتل هذا الجواب في غاية السقوط لان المراد في النقص
 جزؤه لمسبب المتحد اى الواحد لمسبب ما صح به الامدى ويهوى عليه انه لا يوجد لمسبب ودونه واجيب لمراد عدم الوجود بدونه لنوع اى النوع الارتباط الذي
 فيه وبين الشيء والى السبب شرط الامر المتعلق بالشيء لا يوجد لمسبب ودونه لنوع هذا التعلق ولا يلزم لنوع ان يوجد عند ما حتى يمتد ذلك الشرط بالشيء بالسبب وهو الشرط
 الذي ليس بالشرط ودونه اذا كان اخر ما يتوقف عليه فانه يلزم وجوده والمشرط ولكن النوع لتعلقه بالشرط والاشياء لان سائر الشرط مستلزمية علومه ولمنوعه يخرج
 من الشرط ثم من الاسباب ما لا يشبهه كما يقال الوقت شرط لعمدة الجمعة والجمعة من الالاداء مطلقا وبهذه العناية يندفع النقض فان للوقت علاقته
 الالاداء ولهذه العلاقة سبب وتلك العلاقة السببية وليصدق انه متعلق بالجمعة التي لا توجد بدونه ونوع هذه العلاقة ويكون ان يتخلف وجودها عنه فانه
 النقض بهذه الشرط والاشياء اى الاسباب ثم هذا حسب الجليل من النظر والنظر الذي هو فيه ان ما بسبب لشيء لا يكون شرطا اصله اذا الشرط لا يتوقف فيه على
 الوجود فانه وجوده على وجه السبب لاس من خصوص المواد فلو كانت فليس سببا لوجوده وعلوه الجمعة والاشياء وانما هو بسبب لوجودها وافتراضها الشرطية فانها بالنسبة الى الالاداء
 الوجود لا يستحال في كون شيء سببا لشيء وشرط لآخر فافهم ان المراد من هذا في تقرير الجواب وقال عدم وجوده لمسبب بدون جزئه لمسبب المتحد
 به الا انما هو الى خصوص المواد وهو كونه متوقفا بالانفصال على تعلقه بسببه مطلقا ولا يلزم ان لا يوجد بدونه شيء من الاسباب ولو استعد ولكن يلزم ان لا يكون
 للشرط اسالى رتبة قوله ولا يلزم ان يوجد عند فائدة قال حسب سبب محقق جنة بالقيود الاول وكذا في هذا خارج سبب فان قلت لا استحصار فائدة في اخراجه
 بل في ان يكون الفائدة اخراج العلة فانه لا يوجد لعلل فليس عدم الوجود ودونها اى العلية فخرجت بالاول
 فتدبر فيه الان يقال ذلك لا يخرج القدر المشترك بين مجموع الاسباب فانه لا يوجد لمسبب من القدر المشترك لكونه مشترك فانه انما لا يوجد ودونه
 القدر المشترك كخصاره بين الاسباب النوع لتعلقه بالمسبب فانه ليس بسبب اقول لى ان الشرط قد يكون شرطا لشيء سبب له ودونه سبب لغيره كما ان

القبض شرط الملك في الربة وكون الربة فانية يعين الملك بنفس القوة دون الربة فلو قطع النظر عن خصوص سبب و لو خذ انه شرط الملك مثلا خرج ذلك
عن الحد لا يوجب المشروط و لا يوجب الربة بل لا يصدق الحد بالشرط اعملا فان نوع الشرطية كسبب غير وجود المشروط وادونه الما ان يقال ليس الحد و المشروط اعملا بل الحد و
شرط الشيء مطلقا اى من كل وجه مع كل سبب وهذا المذكور مشروطا من وجه و دون وجه فتدبر و الحق في جواب ان كون القبض شرط الملك
منسوخ و انما هو شرط المحل في الملك الى صلة من الربة و لا يلزم من شرطه الخاص بشيئ شرطه المطلق بل شرطه ايجاب الربة الملك و
قبله لم يوجب سبب تاما كما يقض عند عبارات الفقهاء فتدبر فان قلت ما وجه قولهم الشرط لا يتقدم به الا بان يكون المشروط واحد مشروطا
ستد و لو جدد هذا المشروط و تارة مع هذا الشرط و تارة مع آخر و السبب يتعدد على هذا النظم فان الملك يحدث باسباب شتى و لم يرد ان
الشرط لا يتقدم و اصلا حتى يرد عليه ان تقدم و المشروط به يهي و لم يقل احد ان شرطه لا يتقدم و قلت المعتبر في الشرط اعملا ما عدم الوجود
بدونه فلا يمكن التعدد المذكور و الا لا جدد المشروط و لا بد من كل فائدة الله و بحسب الظاهر الشرط القدر المشترك بين الشرط المتعدد و المعتبر
مقدم سبب اعتبار الوجود و كما هو مبين من الاسباب المتعددة بدلا كذا كذا اى يستتبع لوجود العلم كالجناية على الصوم و الطهارة مستغنيا
لله و وجوب الكفارة و السبب اى في اعتبار القدر المشترك في الشرط و دون الاسباب ما تقر في العلوم العقلية ان فاعل الواحد بالعدد لا بد
ان يكون واحدا بالعدد و اولاه لجزا فاعلية الواحد بالعدم بالواحد بالاشخص و يتبعه ان يكون فاعل و ان يحصل الفاعل و ان يحصل الفاعل
و الاسباب بمنزلة الفاعل فلا يجوز ان يكون قدرا مشتركا و الا فكل واحد بالعدم الاضعف سببا و فاعلا للواحد بالعدد و الا قوسى بخلاف
الشرط و اما لا نقابض من كون الا قوسى تحصل استوفى على الاضعف فيه عدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا و يرد عليه ان امتناع كون يحصل
الفاعل ضعف انما يبنى الفاعل على حقيقة المورث و ان المورث لا يحل فلا يتم هذا السرد و الا ولى الاكتفاء ما سبق اقول خلاصة ذلك هى ان الواحد بالعدم
لا يكون فاعلا للشخص منقوض باقتضاء الما بفر و امينا كالواجب عند المتكلمين النابيين الى زيادة الشخص فانه سميع بنفسه و معلول للما بفر و الا
و العقل على راسي الفلاسفة الذاهبين الى انحصار نوعه في شخصه لا اقتضاه الشخص بنفسه فتأمل بل نقول اقتضاء المية الشخص غير معقول لان
نسبتها الى الاشخاص على السواء و المقضى لا يكون متساوى انبئة الى المعقول و غيره و ايضا جاعل الوجود و الشخص و اما جعل الشخص نحو الوجود على
التحقق فلو اقتضى المية الشخص لا تقتضى الوجود و فيه جبر قبل الوجود و بهذا البطل الفلاسفة زيادة الوجود و التيقن عليه سبحانه و نسبة عليه مهية العقل التيقن
لا يقبلها النقاد من الماهرة و اما علم بحقيقة الحال و قيل في اثنهاج الشرط لا يتوقف عليه تاثير المورث عقليا كان او جليا فلا يرد ان العمل
اشد عليه لا تاثير لما حتى يتوقف على الشرط و لا يفهم منه لا يتوقف ذات المورث عليه فيخرج جزا سبب فلا يرد النقض به و فى المنهاج قيد زمانه
لم ينقله و هو لا وجود و لا حاجة الى هذا القهر فان جزا سبب يتوقف عليه و هو يخرج به الا ان في الجزء المحمول محل تأمل قيل سئ شرح الشرح
لكنه بكل نفس سبب فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تاثير المورث ضرورة توقفا تاثير الشيء على ذاته و ما في بعض شرح المنهاج يخرج بالقيد الاخير
فان وجود سبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده فضا و غنى عن البيان فان الوجود و اما ان كان زائدا لا يتوقف
على الذات الوجودية فتدبر و يدبر بان المتبادر من الحد كونه اى ما يتوقف عليه تاثير مغاير المورث فيخرج سبب ثم اورد على عكس القوة
سئ العلم القديم فانما شرط لوجود العلم له تعالى و انما هو به و لا تاثير للمورث فيه اذا انحوج الى المورث الحد و منه عندهم المتكلمين في حد تعالى
قديم و هذا لا يرد عليه من جعل العلم له الحاجة كما كان كما عليه المحققون من المتكلمين المعرفين بهذا التعريف قيل لو تم هذا اى المحجوز الحد و ث
لكن صفت الواجب تعالى مجده و هى زائدة قديمة لا امتناع قيام الحوادث مستغنية عن المورث مطلقا حتى من الذات الموصوفة بها فلا حدوث

فلا حاجة فيلزم ما كونه واجب الوجود وان كان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذواتها فتعقد الواجب بالذات العباد بالعدم ولو كانتا متشبهتين
عن المبررات ان كان يمكن الوجود وحي يلزم السداد باب اثبات الله تعالى اسي العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى المشرقة وقد جوز مع وجوده
اقول اولاً او وجود الصفه هو وجود الموصوف بها على ما خرج به ابن سينا فوجود وصفاته تعالى قائم بذاته لا بالنفس فلا يلزم وجوب وجوده مع وجوده اذ متعده
مستقلة وانما للجمال ذلك ظاهر هذا الكلام يقتضي جواز واجبين غير متطابقين في الوجود والوجود على التقوية به سطر بل عاقل فضلاً عن تجويزه ثم ان الصفه قد تميزت
واذ علمه الحاجة الى الحدوث عند عدمها فاما كونه فيلزم وجوده مستقاه الى الله والى العدم من غير مرجع الى كونه واجبة والوجوب نيا في الحاجة في الوجود
فيكون متشبهة عن الله فيكون مستقلة فيلزم سطر متشابهة ويلزم خلاف المفروض ان يظلم ان كونه صفه او كونه ان يقرر كلام المصنفان الصفات وجودها
التي هي في انفسها بل الصفه هي واجبة بالقياس الى الذات وكما هو واجب بشئ فهو واجب به لا بالذات فلا وجوب ولا اشتقاق وجوبه مع وجوده مستقلة عن الواجب
بالذات تعبير عن شئ بالامر فاما سطره او نقص اجالي ولا ينقطع به مادة اشبهه ولذا رد في الثاني اشتغال على احل هذا غاية التوجه لكلامه اقول ثانياً انما
بكمية متشبهة عن المبررات فاما الحاجة الى مقتضى وانما يلزم الاشد والباب العلم بالاصناف بالآيات لو كانت متشبهة عن المقتضى اصطلاحاً والموت عند علم شخص منه
فان المفيد للوجود يقال له المقتضى فاما كان مقتضى الارادة والاختيار ليس هو شئاً فاما صفه فكمية متشابهة في وجودها اما الى الذات الموصوفة بها
لكن الذات جارية على باب الاختيار والارادة التسلسل وكيف يجوز ان الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر به بعد العلم واذا كانت جملة
بالايجاب لم يخرج الى المبررات ثم هذا سوفوف على احدى الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقوله المخرج هو الحدوث لا الاسكان
ان المخرج الى الجاهل الى الحق بالاختيار بعد الحدوث لا الاسكان فاقم مع سقوط قول النصير الطوسي انهم بين ان يجعلوا واجبة وبين ان
يجعلوا محدثة لان لهم ان يجعلوا كمنتهى محققاً لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق امثال هذه المباحث في العلوم العقلية ثم هو اسي اشتغال المذكور
عقله بكمية بشرطية العقل كالجور هر للعرض فان العرض لا يوجد بدون الجور وشرعي بكمية بشرطية الشرع كالتطاهرة للصلاة فانها لا توجد دونها
واما الشرطية فتكون العلامة ومنه اشتراط الساعة اسي علاماتها فيه اشارة الى ان اشتراط اللغة لا يصلح قسماً لما ذكره ابن الحاجب والى ان شرط
اللغوي العلامة لا يدخل ان واخواتها كما ذكرهم ايضاً والاشية النامية يدخل ان واخواتها شرطية فاصيرة علامة على اجزاء بذواتها متشبهة او
كثيراً بالمثل ان فيما لا يتوقف السبب بعده على غيره فمؤله موجبة فيلزم وجوده بوجوده اسي وجوده يدخل ان وجوده ليسبب فمؤله على اجزاء
الاشية فمؤله اسي لا يستلزم فمؤله يدخل ان نفي السبب لا يحال ان يوجد من سبب اخر ان يكون السبب علم منه ويكون لازماً له وبسبب اخر ولا يلزم قوا
اسباب على اشتراط واحد بالاشخص لانه لم يؤمر لا يكون واحداً شخصياً نعم اذا كان مساوياً له يلزم من نفيه نفيه ولهذا يتجوز في الاستثنا على المتصل
ومنع المقدم منه لو وضع التام له منه لاشية نفيه اسي لا يتجوز في المقدم لنفي الثاني وهو اسي الشرط قد يتحد وقد يتعده جميعاً بان يكون الشرط للجور
من حيث الجور او يتعده بالان يكون الشرط واحداً لا يميز من امور متعده فمؤله ثلثه من الاقسام وكذا الاجزاء قد يتحد وقد يتعده جميعاً وقد يتعده بدلاً فالجور
لانه حاصل من ضرب الاشية في الثانية فخرج قال ان دخلتاً فاما طالقان فخالطاً لاشيين من زوجاته قد خلعت احداهما ومن الاخرى قيل لطلق
هي لان الشرط متحد وهو دخول واحدة واحدة والجزاء كذلك هو طلاق كل وقد وجد شرط طلاق الدخلة فطلق ثم اشار الى العلة بقوله
طالق كل قد دخلها يعرف بالعرض وهذا وقع بينهما من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد وقيل لا يطلق واحدة منها لان
الشرط قد دخلها جميعاً وانما بعد فلم يمتزى بالجزاء وقيل ليس في اول ذلك بل يطلقان سعالان الشرط يطلق كل ودخلها بدلاً وقد وجد فيترتب
الجزاء وعلى هذا الشرطية لانه لا والجزاء ما قيل في شئ من ارجان على شئ المحذور فيه حكم لعدم الاختلاف في اللغظ بين الشرط والجزاء فالحكم

بالبدلية في شرطه دون الجزاء أو حكم بمرتبة القول المقصود من اليقين المنع عن الدخول ولا شك ان اخذ الشرط بدلا لم يلج في المنع فيه فهو المرجح لاخذ الشرط بدلا دون الجزاء أو قد يبرر وفيه ان المرجح انما يبرر اذا كان الاحتمالان على السوية وهما تعليق طلاق كل بالدخول متعارف في مثل هذا التركيب فتدبر **مسألة** الشرط كما لا يستثنى في الاحكام الا في تعقيب الجمل فانه ليس كما لا يستثنى بل الجمل لانه مقدم تقديره فيقدم على الكل اذ جهة الصدارة للكلام كما لا يستقيم والتمنى وقد تقدم نظيره في الكلام يوجب ان الشرط انما يوجب حكما مخالفا لما اخر به كما لا يستثنى ولعله مخصوص من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتأخير الشرط لما كان منافيya القول بخاتمة البصرة ان يطله فقال واما قول البصريين في مثل اكرامك ان دخلت ما تقدم جبراسي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء ولو قال ما تقدم جملة كان اشك والجزاء محذوف لدلالة عليه ولهذا لم يحرم مع كونه فعلا سفارا عا وهو يخرج من شرطه وجزاء وفيه انه لا يدل هذا الكلام الا على اكرام مقيد بعلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا باكرام سلطانا ولذلك لم يكذب على تقدير عدم اكرام عدم الدخول ولو كان حكما سطلعا لكذب والتعقيب اسي تقدير اكرام وتعليقه بالدخول مرتين لا ينعيم بالبصرة الوجعانية فليس ما تقدم اخبارا باكرام مقيد بغير الجزاء المقدر كما جملة الواقعة بعد المفعول المنضم على شرطية التفسير نحو زيد ضربته بذو اما قوله لا يحسن ما تقدم اذا كان سفارا عا فعليا لعله لا يدل ان التقديم يطل عمل كلمة المجازاة فتدبر قل في حواشي مرزا جان على شرح الحقرة فغيره ما قالوا اسي البصريون ان في زيد تمام تخيير هو الفاعل وما تقدم مبتدأ والوجع ان يكذب فان المقصود منه في التقديم والتأخير اسي تقديم الظاهر وتأخير واحد وهو نسبة القيام الى زيد ولهذا لم يفرق العربي الفصح الذي لم يسمع قواعد التخييرها اسي بين التقديم والتأخير في المعنى فالجواب مع العلماء الكوفة بوجه التقديم الفاعل على ما نقل صاحب الحاشية وسمعت عن مطلع اسرار الالبية في قدس سره مرارا ان هذا النقل غير مطابق لكتب النحويان علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على ان الفاعل لا يقدم اصلا وفي صورة تقديم الاسم انما هو المقدم مبتدأ اتفاقا ولذا اقتضت مطالبة الضم اليه في التقديم افراواته وتثنية وجها لكونه حالا للتخيير لاني صورة اباخير بل اوجبوا فيه افراوات الفعل اباقترا قول الحق علماء البلاغة على الفرق في صورة التقديم والتأخير عيب المعاني الثانوية وهي الكفريات والمزايا الزائدة على اصل المراد المفهومة من الكلام لكونه رد الالفاظ وغيره وهما ينعيم منه في التقديم كما سوكه الالف التأخير فالتكذيب اسي تكذيب الوجهين الفسوق لعدم السليقة لغيره وقائق الكلام وما عدم فرق العربي الفصح فان كان عاميا غير ملين فلا يعيبه اسي لعدم الفرق وان سلم عدم فرقه كيف وهو لا يفرق بين ما تأملت وما قلت انا مع ان الاول يدل على نفى القول عن التكليم مع شبهة لاهية غير بخلاف الثاني فانه يدل على النفي عنه مع السكوة عن غيره الى غير ذلك من الكلام نكالا يعيبا لعدم الفرق بين هذين الكلامين كذلك فيما نحن فيه وان كان اتم الفصح بيننا فلا نسلم انه لا يفرق بل ينعيم في التقديم نسبة مرتين بخلاف التأخير كيف لا يفرق ويستند علماء البلاغة انما هو نعم العرب العربا وهذا الكلام سجين ثم اراد ان يبين الكثرة فقال والسر في الفرق ان الفعل بحسب خفيقة متفظ التعلق بشئ لم يذكر بعد لكونه مشتقا على النسبة التامة للمحاجة لعله فاعل معين ما كان ذكر الشئ بعده فذكر منسوب اليه والا يذكر فيعتبر التعلق ما تقدم سموه الربط الذي يقتضيه المقدم ان يرتبط ما ذكر بعده به فبها خط الربط ثانيا وهو معنى الضمير المنسوي وربما ينش فيه بان كون حقيقة الفعل متعلقة بالتعلق الى ما لم يذكر منسوي والى الغير مسلم لكن لما لم يرم منه التعلق والربط ثانيا حتى يثبت ما دسني هو الذي هو المنسوي لكن الامر سهل عند من يخدم العلوم العربية فثبت ومن ههنا اسي من اجل الفرق الذي بين المقدم والآخر صح قيام الزيدان لكونه مسندا الى المؤخر فافرد الفعل وول الزيدان قام اسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيفسر الطالبان فالجواب ههنا اسي في نحو زيد تمام مع علماء البصرة من كونه مسندا الى الضمير وانها قام الربط مرتين بذو حافظه فانه حقيقة ما يحفظه الطالبان

من الخصائص المتصلة بالغاية ونفطها الى وحى وقد مر في حروف المعاني نحو اكرم بنى يسمي الى ان يدخلوا وهي كالشرط والاشهاد وقد
 فقد يكون واحدا ومستقدا اجتماعا او بدلا وهي كالاشهاد في العود الى الجس او الى لاخيرة فاعقب بعد عمل متعاطفة والمذهب بهذا المذكور
 في والشرط بهذا المتعارضة فالمتعارضة عندنا الاضطرار في الاخيرة وعندنا اتفاقية الى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضي بنو قحان و
 الرافضة يشتركون في هذا بل هو اكسين ان ظهر الاخيرة فلا خيرة والا فكل في التحرير ولا يخفى عدم صدق تعريف تخصيص على اخرج الشرط
 والغاية لعدم اخرج شي منها بعض المسمى من افراد العام فان سفاوها عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير وهي تقدير فقد ان الشرط وما بعد
 الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصا ثم انه لو قال سفاوها ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط و
 قبل الغاية لكان متنايلا على مذهبنا ايضا لكن لما كانت دعوى اتفاقية انها تخصيصا تنزل على راسهم وقال سفاوها عدم ثبوت الحكم على بعض
 التقادير اقول في جوابه قد يخرج الشرط والغاية بعض المسمى عن الحكم والكل لا على بعض التقادير فصار العام مخصوصا بها نحو اكرم العرب
 امكن ان شيئا فخرج الشرط غير الهاشمي واكرم المسلمين في القرن الثالث فخرج مسلمي هذا الزمان وفيه ما فيه لان هذا تخصيص اتفاقا والكلام كان
 في الوضعي المطرود واليه اشار في التحرير ايضا فانه قال في اثناء هذا البحث وان كان قد يتفق معه تخصيص آخر قد لا وقد يتضاد ان اسي قد يتفق
 مع قصر التقدير او تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضاد وان فان قلت القوم القادرون اياها من المخصصة لم يبيدوا
 تخصيص بها وانما بل في بعض الاحيان قدت ظاهر كلامهم دعوى وضعها للتخصيص كالاستثناء ولو كان مرادهم تخصيص ولو اتفاقا لم يخص
 في هذه الخمسة بل قد يوجد في غير من المخصصة لغير المستقلة نحو كلية بل لا العاطفة والنظر في تدبر الراس من الخصائص المتصلة بالصفة
 نحو اكرم الرجال العلماء يخرج الجاهل بل تخصيصها ليس نفطيا فكل هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة وقد مر ما عليه في مسئلة العام
 المفهوم من حقيقة اعم مجاز والوصف في ثبوت المتعدد والمطلوب بعضها على بعض كقيمة ومقرش الطوال كالاستثناء في ثبوتها لجل المتعاطفة
 في هذا مزارا علم ان تخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المتوائف فيلزم عدم ثبوت الحكم لبعض واما الناحون
 المفهوم فلا يقولون بتخصيصها كذا في التحرير اقول ليس كذلك بل الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر اتفاقا بينا وبين القائلين بالمفهوم
 واما اللاحق في انما التخصيص في الحكم في البعض المخرج فكلوا المفهوم ثم والنافون لا قائل واسحق لما قال صاحب التحرير فان العام
 في دور متعل في سنده ولم يقصر على البعض اصلا بل انخفضة كما عرفت من ارادة الشرط في جميعها عن التام وفيه الحكم التيلية في جميع
 الافراد ولكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض من البعض والافاض الى الكل وان لم يتحقق اصلا لم يتحقق اصلا وادارة الغاية
 بغير انهم اكل العام ان قارنته فيحكم على المتناهي المنتهى بانها لا ان العام مستقل فيه والصفة تقيده بالجنس ولا ثم يعتبر عموما في افراد
 المفهوم صاعدا وضع كذلك كما في الجمع المضاف بخلاف اتفاقية فانهم لما قاله ابا الحسن ومقتضيات هذه القيود في الحكم عن بعض
 افراد العام بغير اعتبار حكم العام فيه فيتم لغيره في الممارسة ان المراد من البعض الآخر كذا في المفهوم متعل واما سنده فليس الامر كذلك لانه لو كان من العام
 ما يجرى به الشرط والصفة كان المعنى اكرم الرجال العلماء ان كانوا علماء واكرم الرجال العلماء العلماء بهر كما ترى بل لا يوجب للشرط وغيره
 من القيود معنى سوى التاكيد بخلافهم فان سفاوها عندهم حكم المفهوم في المسكوة بهر ثم ان مذهبنا اتفاقية لا يكاد يصبح بوجه اما اولاد فلان لو كان
 المراد بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط والصفة او المتناهي بالغاية يعني التكرار والوجه ان يكاد في الماشيا فلان هذه القيود غير مستقلة لا تقيده
 الى الابد بل هي بالقدم ولا يصح المتعلق بالبطر لحي الغاية فيكون للقيود فاعلموا في الحكم فلا يثبت المفهوم بصفة ما شرطه المشورة

فما فهم ويستقيم ثم انك قد درست ان في الاشتراك ايضا العام باق على معناه واذا قيدنا بالاختلاف ففهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع المتعارف
الذي للكلمات فهو لا يفي ليس بتخصيصها وانما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختصار فيه ما اختاره المصنف من المراد بالصدر الباقى والاستثناء
قرينة فقد ظهر ان ما عداه الشافية من المتصلة بمفهومها ليس فيه قصر صلا والحق ما ذهب اليه المحققين من ان لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة
على القصر فاحفظه فانه حقيقة وانما ذكرنا هذا الكلام لانه قد رتب فيه اقسام الالهام حتى ان بعض المتأخرين ساء وتبعه المصنف اختار من ذهبهم ظن
ان قول المحقق اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة يترتب عليه بل طوله شيئا فربما انما من من المخصصة المتصلة به بل البعض نحو اكرم سببه عليهم
العلماء منهم ولم يذكره الاكثر من اهل الاصول قبل انما لم يذكره والان المبدل منه في نية الطرح لان البديل هو المقصود بالنسبة فلا اعتداده به فلا يلزم
ولا يخص فيه نظر لان الذي عليه المحققون كالمزحوشى ومشك في تحقيق كون البديل مقصودا بالنسبة ان البديل منه في غير بديل الغلط ليس في علم
المهمد رطلقا حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه بل هو محكي به التمهيد والتوطية لذكر البديل فيفاذ بمجموعها فضل تأكيد وتبيين ليس في الافراد لان النسبة
شكرية جدا واعلم ان شاكنا انما لم يذكره لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف لو اريد به البعض الذي هو البديل صار بديل الكل لان المعبر فيه
عينه لما استعمل في المبدل منه وانما النسبة اليه الحكم ليس لتوطية النسبة الى البديل ليعيد فضل تأكيد فليس هذا من المخصصة فتمهيد وما فرغ عن المتصلة
اراد ان يذكر المستغلات في مسائل لكونها غير مضبوطة فقال **مسألة** العرف العلمى اى تعامل الناس ببعض افراد العام تخصص للعام بتلك الافراد
عندنا خلافا للشافية كمرسى الطعام وعادتهم كل البصر صرف الطعام اليه عندنا خلافا لهم واما تخصيص بالعرف القولى بان جرى العرف به الاستغرق
لكل بل كلها اطلاقا في العرف ارادوا بعض الافراد فبالتفاق بنينا وبينهم كالمزحوشى تطلق على التقاد الغالب في العقول والاتفاق على فهم لم رضان
بخصوصه في قوله اشترى لها وقصر الامر عليه حتى لو اشترى غيره لم يكن تمثالا اذا كانت العادة اكله وما ذلك للتبادر للخصوص وهو مستحق في العلمى تخصص
كالقولى فيخصص بهوشل تخصيصا للفرق بين المطلق المقيد والعام المخصوص كما في شرح المختصر بانه يجوز تعقيب المطلق بالعرف العلمى ولا يجوز تخصيص العام
لانه في تعقيب المطلق بهى المطلق وفي تخصيص العام بغير العام عن معناه واشترى لخاص القليل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال
به فانه غير محل النزاع لغو غير سموه اذ الناطق في تعقيب المطلق بهذا التبادر اى التعقيب للتعامل وهو موجود في تخصيص العام قليل جدا اى قياس العام على
المطلق قياس في اللغة فلا يقبل قول من دفعه ليس قياسا في اللغة بل استقرا فان الاستقرا شبه بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له ليجب ارادته بقرينة
كرف الفاعل ثبت باستقراء الفول الاخرى في الرفع فقال فانه اتفق الشافية قالوا الصيغة المستعملة مع العرف العلمى عامة لانه لا يخص فيبقى على عموم
قلنا المقدمه الثانية ممنوعة فان عادتهم مخصصة بصيغته لان غلبة العادة يسبح الى غلبة الاسم كالمزحوشى على الغالب فالباعث في العرف القولى الذي
هو مخصص بالاتفاق ليس الا غلبة العادة فانه لا باعث للخصوص فيه الا ان استعمله اغلب القول بتخصيص القولى وضرورية قرينة ودون العلمى تحكم صريح
لا يصح ومن هنا ظهر وجه اخر للمعنى هو اشتراك القولى والعلمى في المناط وبما قررنا اندف ان غلبة العادة اذا انجز الى غلبة الاسم صار المخصص
عرقا قوليا ولا نزاع فيه مع انه كلام على سنة فتمهيد بمسألة **مسألة** يجوز تخصيص كتاب بالكتاب ام لا يجوز كثير من علماء الاصول مطلقا
سواء كان العام مقدا على الخاص وبالعكس وسواء كانا متلاصقين ام يكون احدهما مقدا او موخر او هو المتأخر عند الشافية ومنهم القائل
العام لا يوزن مرجح سائر الشىء عما به فان القاصى الامام صرح في الاسرار بان التخصيص لا يكون متراجعا وتباينان فيه السراجى فليس بجا
بل رضا الحكم الثابت عن بعض الافراد ومنه ايضا مطلقا متراجعا احدهما من لانه او موصوفا لكل منهما بصاحبه فصل الحنفية العراقية والقاضى ابو بكر واما المحققون
كلها ما سن الشافية وهو المتأخر بان الخاص مخصص الشان متأخر اجماعا لانا لا يمكن موصوفا للعام ناسج له انما متأخر غير مقارن الا ان

يدل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المتقدم فيخص العام كما خص قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان امده نحسبه باسومي سلبا لمقتول
 مع كون الحكم باعطاء السلب للقائل مقدما عليه كما مر ومنسوخ به بقدره ان كان مقدما على النسخ اذ المقارن وبقي هذا العام المنسوخ البعض
 قطعا في الباطن لا كما لعامة له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متاخر ابل يقال ان الخاص بمخصص النسخ موصولا وان جهل التام بين
 العام والخاص تساقطا اذا لم يظهر ترجيح احدهما على الاخر فينتو قف بقدره الى دليل اخر كما هو شأن التمارض من اسقاط المتعارضين وطلب
 الدليل دونه وانما قيدنا بعد ظهور الترجيح لان صاحب النهاية قال العام المستقضى على صحة مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح
 اصل متاصل في الباب ويؤخر المحرم احتياطا فانه لا شناعة في ترك المباح انما الشناعة في فعل الجرام ثم ان ما ذكره هو الذي يسانده عليه الدليل فيكون
 عليه الفرع الفقهية فانه عارض النسخ عن الصلوة في الاوقاة المكرهية قوله صلى الله عليه واله وسلم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك
 الفجر ومن ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر واه الشبان لم يخصصوا العموم بل اسقطوا بها وعلموا بالقياس فرج في الفجر حديث النبي وسنة
 العصر الحديث الثاني وايضا عارض حديث النبي المذكور حديث اباحة الصلوة وقت الاستوار بركة ويوم الجمعة فيها خصصوا العموم بل حلوا
 بالعموم الى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة ومصاحب البدر في جعل المقارنة ويخصص العام وايضا ذكر في بحث التمارض
 من اصول الامام فخر الاسلام ان في صورة التمارض يحل العام على الخاص وسيصح به المص ايضا ان يقال ان الاصل ان لا يعمل بها
 لكن الامر في نفسه ان حكم احدهما ثابت فلا يل الفقه على العمل العام على الخصوص وهو هو من حل الخاص على المجرز البعيد لتلايد عطل الحادثة
 قتال فيه قال الجوزون اول اول لم يكن النسخ مخصصا للعام الكافي بل لما وقع وقد وقع كثير منه قوله تعالى واولاة الاحمال اجلن ان
 يضعن حملن فخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فانج الحامل التوفى الزم
 وليس منها استقارته وسنة قوله تعالى والحصاة من الذين اولوا الكتاب فخصص لقوله تعالى ولا تلحوا المشركت فاخرج الكتابية عن المشركاة فان الكتابية
 مشركة للتبعية كما قال امه تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثلثة ثلثة نزلت في الضارسي وغيره من اتجاوا جارسهم وربه بانهم ربا باسج ون امه
 وقوله لم عزير ابن امه فاسج ابن امه وغير ذلك من حكاياتهم قلنا الله الذي لا يتخفى بان الله الكرمية الاولى وهي قوله تعالى واولاة الاحمال
 اه متاخرة عن الثانية بقول ابن مسعود من شاء باهله ان سورة النساء القصصى نزلت بعد التي سورة البقرة كذا ذكره الامام محمد في الاصل كذا
 التفسير وجهد الزاين ابن شيبته واسيبه واودد النسائي وابن ماجه عن ابن مسعود انه يكتنه ان عليا يقول تمة اخر الاحلن فقال من شاء لا اعتد ان
 الآية التي في سورة النساء القصصى نزلت بعد سورة البقرة بكة وكذا اشهر او كل مطلقة او متوفى عنها زوجها فاجلها ان تضع حملها واخرج عبد الرزاق
 وابن ابى شيبة عن ابن ابى اسود عن شاذ حالفه ان سورة النساء القصصى انزلت بعد اربعة اشهر وعشرا واولاة الاحمال اجلن ان يضعن
 حملن والروايتان مذكورتان في الدر المنشورة واذا ثبت هذا فيكون نسخا لا تخصيصا فبطل استدلالهم ثم القول بكون كرمية اولاة الاحمال مخصصة
 له مخالف للاجماع فان الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فامير المؤمنين علي وابن عباس قالوا بالبعد الاجلين وبما نوع احتياط
 للتعارض والجهل بالنسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وابو هريرة قالوا بالنسخ واما انفسهم فلم ينقل من احد قتال فيه وكذا احصاه
 نزلت بعد كرمية ولا تلحوا المشركاة ذكره جماعة من المشهورين فيكون انما نسخها لما لا يخفى ورؤي البيهقي في نسخة ابن عباس في قوله ولا تلحوا
 المشركاة حتى يؤمن قال النسخ واصل من المشركاة نساء اهل الكتاب ورؤي اداود وفي نسخة ابن عباس في قوله ولا تلحوا المشركاة حتى يؤمن
 ولان سورة غير من مشركاة قال نسخ من ذلك نكاح اهل الكتاب اهلن للمسلمين حرم المساماة على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضي الله عنه

المتكلم يستثنى المدعى من ذلك فالمراد به نسخ اذ لا حقيقة للاستثنا والمعنى انه اخرج المدعى من ذلك التحريم الذي كان ثابتا وهو نسخ قال في الكشف
 ان سورة المدفوعة ثابتة ككلام ليس فيها بمسح اتفاقا فيكون متاخرة في الزوال وروى احمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننهم عن جبرين نفيهم
 قال حجت قد دخلت على عائشة فقالت لي يا جبر بن المائدة فقلت نعم فقالت اما انها اخر سورة نزلت فادرج فيها من كلام فاستحوذ بها وما وجد
 من جسر لم يخرجه واخرج ابو داود في ناسخه وابن ابي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة ايمان آية القلائد و
 قوله وان جاءوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وروى ابني داود في ناسخه يا ايها الذين آمنوا لا تتحلوا شعائر الله ولا شهواته الا ما وجد
 القلائد هذه الرواية في الدرر وفيها رواية اخرى وفيها ذكرنا كفاية وقد علم من ان عدم النسوخية باعتبار الاكثر والاعظم علم على ان الامام
 من وليكم قصر الحكم على البعض واما ان تخصيصه فلا يلزم لوجوه ان يكون رفع الحكم عن البعض بعد ثبوت لا دفعا للحكم من الامم فيكون تخصيصه
 والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انه من الاول بطلان فافلت الدفع حسن فان فيه افعال الدليلين قال وتعيين المدعى سيد
 قال المجزون من مطلقا ثانيا ان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة ولو جاز انتساخ اشخاص به لزم بطلان القاطع بالتحتمل
 والبرهان القاطع بالتحتمل وهذا هو المدعى على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى قلنا لا نسلم ان دلالة العام محتملة وقد تقدم
 اشباه بل متناه وان لم العام بخصوص بالكلام مستقل فلو يجوز نسخ الخاص ونسخه ولو سلم ان دلالة العام محتملة فلا تخصيص في الشرع
 بالاستقراء الا بالعام فكما بان من ان ناسخ احد ما الاخر قال في الحاشية بهذا ان رفع ما قيل ان معنى كون الخاص قطبيا والعام
 محتملا ان الالفاظ الخاصة لم يمتنع في كونها موضوعات للخصوص والالفاظ العامة مختلفة في كونها موضوعات للعموم فلهذا في قوة بخلاف
 العلم بهذا السؤال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبتت بالادلة القاطعة لا سيما في الشبهة فيها وخلاف من خالف بهما اطلاعه بعد
 ما ثبت ونحوه بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع ايضا بل اوضاع العام كلية داخل تحت ضابطته
 ستواترة والالفاظ اشخاص منها ما روى بالاحاد وقد سبق في جواشي من زجاجان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني المراد من الخاص ان يكون
 خاصا بالقياس الى ذلك العام وما نطق بكونه محضها او ناسخا يكون خاصا بالنسبة الى الامة مثل لا يكرم ابجبال بالنسبة الى اكرم الناس هكذا
 اجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسدا قال ان خصوص هذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله ولا يخفى ان دلالة ذلك اشخاص على ثبوت
 الحكم فيه فلو ما منه قطعي انه لا يجوز بطلان العام بالكلية بالتحقيق بخلاف العام فانه محتمل لانه وان كان في فرد ما منه قطعي لكن يجوز ان يكون هذا
 غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام نسخ حكم فرد ما منه مع كونه مقطوعا بالحكم الذي فيه المظنون اقول مع ان القاطع والتمثل بهذا المعنى غير معهود
 بينهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر واقعا لكلامه فانه لا ينبغي على المناقشة اللغوية لم كيف به وقال يروى عليه ولانه لا يمتنع
 الخاص من وجه من العام فانه عام ايض والانتساخ فيه حكمه من افراد مع بقاءه في البعض الاخر وحكمه في البعض منطلق مع عموم المدعى لهذا الحكم
 من وجه ايضا كما يظهر من الدليل الاول فلو تم التقرير على ان يقال المدعى وان كان عاما لكن قد ثبتت بان عدم جواز انتساخ اشخاص لطلوع
 بالعام المطلق فيتم الحكم بعدم القاطع بالفضل على هذا المعنى الكلام كله فانه يمكن ان يقال ان الدليل والى على عدم جواز انتساخ الخاص المقدم العام
 فلا يجوز انتساخ العام المقدم الخاص بالنسبة اليه وبالعكس لعدم القول بالفضل ثم لما ان انعكس وفتحتم العام المقدم من نسخ الخاص بالنسبة
 اليه المتأخر لعدم المانع فيه فبجوز نسخ اشخاص الحقيقة بالعام المتأخر عنه وكذا نسخ اشخاص بالنسبة اليه لعدم القول بالفضل لهذا المعنى فاعبوا وقلوا
 ثانيا انما يتم لو قيل بتخصيص فرد ما دون جميع الافراد لان المقطوع هو فرد ما وما با جميع الافراد فخطوة هذا مع ان هذا من العام الذي ورد بعده

وايضاً لا تشترطنا فانما ظهر منه ما خفي في زعم الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالاحداث فالاحداث في المرفوع وليست لنا فكذا امر نفوسنا فانه يوجب
الى ان الما قدم لا يصلح قرينة لتخصيص الاحداث بل لما رخصه واذا كان قول واحد من النفوس مقبولاً فكيف نحن بمواجيل في العلوم كلها من اللغوية والمجازية
اللازمة لا سيما مع شذوذه من الالفاظ منه واجيب عليه على اقل التخصيص كما اذا لم يكن غايته ما في نأخذ بالاحداث فالاحداث بما لا يقبل التخصيص جميعاً بل
بين هذا الدليل وبين دليل مخصوص بطلان القول ودليله من قول كما تقدم فينبغي ان لا يفتقر الى ما قلنا من ان لا يرضى حتى يجمع ولو رخصه عليه ما رخص ابن عباس رضي الله عنه
في الاستسار ولا تشكوا المشركاة لم يكن لهذا التخصيص مجال ذلك ان لسندك بالاجل مع التفتت الى القول بالتخصيص عطفها قالوا لو كان الكتاب مخصوصاً لم
يتمين البين لان التخصيص يبين والكتاب يبين لقوله تعالى لتبين للناس من انزل اليهم فانه يدل على كونه عام وعلى انه الصلوة والسلام جميعاً فهو
مبين ومبين المبين يحصل الحاصل فلا يصح القول انما يتم الدليل لعدم كونه عاماً بل انما يتم الدليل بمقتضى ما يخصه بالتخصيص بالكتابية بتخصيص بعض الكتاب
بعض فالدليل موقوف على المدعى وهو عدم جواز تخصيصات الكتابية فان قلت تخصيص مجاز فلا بد من باعث وليس ينبغي العلم سالما فالتسليم بالبعث
وجود التخصيص من غير سبب وعرض هذا الدليل بقوله تعالى في صفة القرآن بياناً لكاشف من حكمة الكتاب فانه بيان انه فيجوز تخصيصه فانه بيان
للعام وهو من كاشف ايضاً وفيه ان غاية ما يلزم ان القرآن بيان للقرآن ولم يلزم من كل نوع من التبيين حتى يجوز تخصيصه بل يجوز ان يكون بياناً
له بوجه آخر فانه قالوا ان يجعل معاً فانه مقتضى الدليل ان تبين المؤمنين باطل فقولنا باطل لان القرآن سبعين مرة فيجوز تخصيصه على ما عليه
واصحاه وهو مبين للقرآن ايضاً بهذه الآية والادعاء ان نور وفنا بان دليلك لا يثبت على عدم صحة تبين القرآن للقرآن سطلقا وهو باطل بطلان
والحل ان اقل من الكتاب دلالة ورد على مسانة فهو المبين بآية بالكتاب وتارة بالآية فلا يلزم من تبين الرسول صلوة الله وسلامه عليه والادعاء
ان لا يكون سنياً بالكتاب لجواز ان يكون في المبين بين تبين الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم الحاصل للمحال فبطلان قوله
بجواز تخصيص آية بالآية وتخصيص المتواترة بالكتاب وبالعكس اي تخصيص المتواترة بالكتاب والخلاف فيها لا تقدم والخبر رعدنا انه اذا كانا مقتضى
تخصيص والا فبشرحه المتقدم بالتأخر وخلاف الشافعية في استلزامه حاصل الكتاب بعام آية المتواترة او عامه بخاصه الا انه لا يلزم لجواز ان استلزام الكتاب
بالآية مسلم لا يجوز عند الحقيقة تخصص الكتاب بغير الواحد وكذا تخصيص آية المتواترة بغير الواحد كما يجوز ان يخصص في دلالته وجوباً واجازة بالحق من
علماء الاصول سطلقا سواء خص بقطعي قبله ام لا وتوقف القاضي ابو بكر بن الشافعية على لا ادري بوجز تخصيص ام لا لاننا انما اى الكتاب قطعي من كل وجه
لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما هو باقوم حججنا في الخبر قطعي متنا لانه خبر الواحد فلا يجوز بعبه اى بوجز تخصيص ببناء ويان في الحقيقة لان العام
المخصص قطعي بل الخبر اقوى منه لان الظان فيه في البينة فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صامعياً لا يحمل ما رخصه القياس على التخصيص لانه
هو ضعف من لا يجر كما تقدم فانه كثر الخبر ان كان مقارناً لتخصيص ظاهر وان كان متافراً فيبقى ان يكون راسماً لان التخصيص وان كان ظاهرياً لا يوجب تمازجاً
على ما بهما لتحقيقه وان كان غير معلوم النتائج فيبقى ان يعمل بالخبر ولا يلزم العام بالتخصيص بقوله في الحديث "هو" يورع الناس ان
فسادها بخبر الواحد من عموم قوله تعالى واصل الله البيع وشهدوا ولا يورسوا المؤمنين عمر رضي الله عنه حديثه في قوله "هو" لا يحمل على السكنى والنفقة
في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن فاضل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا "هو" فقلت فقلت فقلت فقلت فقلت
رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يحمل على السكنى ولا النفقة وامرني ان اعتدي في نفسي بهما في رواية اخرى في قوله
عنه قالت قال ليس لما نفقة ولا سكنى وانما رواه امير المؤمنين لما كان مفصلاً لقوله تعالى يا مسكين من حيث كنتم فقال امير المؤمنين كيف تمسك
كتاب ربنا وسنة نبينا صلوة الله وسلامه عليه والادعاء باصحابه بقول اعادة وهذا الاستدلال موقوف على حجة قول "هو" في انما ثبت الاجماع على الرد

الاجماع

وأيضا ان المحققين لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء لان الميراث من باب الولاية فالحد يثبت الاحكام الآتية وخصوصا تلك الآتية بقوله
 صلى الله عليه وسلم نحن سائر الانبياء ولا نورث وفيه ان عموم الاولاد في اولاد النبا طهين بهم الامة برسول الله صلى الله عليه واله
 واصحابه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامة فثبت واجمع وهو كم ليس من صين اعموا
 فان قلت سيده النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فثبت من هذه الآية حتى سالت الميراث قلت جعل فيها قياسا باولاد علي بن ابي
 طالب عليه واله وسلم على اولاد الامة فرده الخليفة بابداء سائرته النسخ بوسم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله
 صلى الله عليه وسلم انما كان لانه كان قاطعا عنده مثل قطيعة الكتاب فانه سيع شقاوة فانه قطع فيه فوق القطع من المواترات ومن
 ههنا ظهر لك ان ما جرح به الحديث النصير الطوسي في شأن صديق الاكبر من ان يخص الكتاب بجزء الواحد من غايته حاجته وبلادة وجهه
 وسائر المسلمين عنه وانما تخصيص غيره فلهما كان مقطوعا عنه جميع الميراث امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاء امير المؤمنين
 علي والعباس يتنازعان وفي الجباس امير المؤمنين عثمان والترتيب والسعد سأل القوم الشدكم بامد الذي باؤنه تقوم
 افساء والارض تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم اقبل على امير المؤمنين علي والعباس
 اشد كما باء مدانته باؤنه تقوم السمار والارض تعلمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم
 وقال امير المؤمنين عمر وادانته امي البكر لصادق وبار وراشد تاليج للحق يعني انه صادق في رواية الحديث وبار وراشد تاليج
 للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم اني لصادق امي لصادق في رواية الحديث وبار وراشد تاليج للحق في العمل بمقتضاه
 وقال لا اتقنه بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طويته وشك في صحيح البخاري وسائر السنن فظهر بذلك ان اجابة
 كانوا عاقلين متيقنين بالحديث المذكور حتى حملوا فان كانوا سمعوا انفسهم لما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ
 على الكذب اذا خبروا لا يباين هذه الايمان الشديدة وان لم يكونوا سامعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال افاضلهم القيين فان عدالة
 هؤلاء الاجلة قطعية فلا يخالفون على قطع امر غيري بية وتكرروا في مسلم ايضا عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت
 لا زواج المطلقة حين اردن طلب الميراث ليس رسول الله صلى الله عليه واله يورث ما تركناه صدقة وروى ايضا عن ابي هريرة
 هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقسم ورثتي وبناتك تركت بعد نفقة نسائي وموتني عالمي فهو صدقة ربنا الحمد ان قطيعة اظهر من الشمس على
 نصف النهار لا يبين ان يرث اب فيه الا من هو شقي بل شقي القوم وقد عدا بن تيمية الصابة رواية هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا هذا اجماع على
 التخصيص قد عرفت ان في التخصيص شبهة وهو افضل من الاجماع فان قلت نعم صار الاجماع مخصوصا لاجزاء الواحد قال وليس تخصيصا
 بالاجزاء فان اجمعين خصصوا ولم يكن اجماع سابق على التخصيص فتفكر قبل في حواشي عمرنا جان على شيخ المحقق انما يتم ما ذكرتم من تخصيص
 الصابة لو لم يخص من قبل بقاطع وهو ممنوع اقول لم يخص من قبل والا كان مستورا بالآية او غيره او كلاهما سافه وان فافهم فيه ان الملائمة
 ممنوعة بل يجوز ان يكون تلك الاخبار متواترة وبعد الاتفاق والاجماع على التخصيص لرفع توفير الدية على النقل من البين فصارت اجاز
 وقد عرفت كون حديث لا نورث تاملة وقد عرفت ايضا ان المحققين في حديثين السابقين الكتاب فهو قاطع فلنا لاسم ان اتا
 المذكورة احدى تلك الاحاديث المشاهير لا بما عظم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب وهي تعني المطلق ولعل المراد
 بعدمه وفتح البض فان ههنا ليس تعني المطلق وهو النسخ عنه وليس تخصيصا فيه نوع من الحذف فانه ظاهر ان لم يكن احكام سابقا

على خصوصية الالوهية الملقاة على المعتبر من الخاص يكون اقوى من جهة انه خاص الاستدلال بانتماء الملائكة لا ينافي في هذا ما اذا كان خارجا عن المصنف
 وجوده والحق في المصنف من جهة خصوصية هذه القوة المصلحة في قوة المطبق فلا سببا ولا في قدرته الطبيعية اصلا فاما سببا وانما هي سببا وانما
 العام والخاص في قدرته الطبيعية ليس سببا وانما في اصل الظن ليس سببا في تخصيصه بل اتفاق عليه في تخصيصه بل الواجب الكتاب كذا في شرح الحق في قوله لا ينافي
 انه اى عدم اشتراط السببية في قدرته الظن من جهة المرجح وهو خلاف البديهية فان قلت لما اتفق على تخصيصه بل الواجب عام الكتاب قال
 اما حديث اختصاصه بل الواجب عام الكتاب فادري وعليه لما اتفق من اختصاصه بل القاطع قصيرة فليدفعنا عنه لا وما يدعون عنه فليجوز عندنا فلا اتفق
 فان قلت سببا عام يصير حقيقة بالاختصاص لكن لا يبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد بينا سابقا ان دلالة العام بخصوصه ليأول دلالة القاطع ضعف
 من كلفه لا يكون اضعف من خبر الواحد وقال في التوجيه تحقيق في الجواب ان سبب الطبيعة الدلالة فيها اى العام والمفهوم يقوى ظن اختصاص
 بغيره في العام حتى العام ضعف من جميع وقية نظرا به لان شبهة في دلالة العام عندكم ليست الا من جهة غلبة الخصوص فيه وغيره شبهة لا شبهة
 في العام فيمنه الغلبة يصير دلالة عندكم غلبة للخصوص فبما شئ يقوى ظن الخصوص والغير وعليه ما قال المصنف ان الغلبة لو افضى الى ظن خصوص
 فانما يفضى ظنا شيئا اى احتمالها هو على خلاف الوضع لا الغلبة اى غلبة ظن الخصوص من هذا الاحتمال لا يخرج النطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل
 المفهوم في الضعف الا ترى الاختلاف في العام في القاطع والظن مع الاتفاق في اصل الدلالة على العموم والاختلاف في المفهوم في الظن وعدمه فالمفهوم
 ضعيف عن العام لم يفرق كثيرا من لهرة فلا يظن الخصوص لا ظنا ضعيفا والظن لا ينفى من الحق شيئا ثم اقول لا يبعد ان يقال في الجواب العام عندكم
 كان منطوقا لا احتمال بخصوص المطلق الناشئ عن غلبة وقوع اختصاصه فلا ظن بالخصوص اى من وهو المفهوم عند ضعفه لصورة الاحتمال منطوقا لا
 يعمل بخصوص لوجود المساءلة وانما في هذا ايضا غير خال عن المناقشة ما لا نال السلم ووجود ظن بخصوص بل جعل عموم العام كونه منتهيا في هذا الظن فاما ان
 يصلح عند القوي فاقوم ولك ان تجيب بان العام والظن منطوقا لكن قاطع المفهوم يوجبون التوقف الى البعث عن بخصوصه فلا ينفذ على الظن او لم يتبين
 اشكال بخصوصه بل في مثل المجل غير مفيد شيئا فاذا ظن بخصوص قوسى هذا عدم صلاح العام معارضة وقوسى الخصوص فبديهية فانه انما يتم اذا كان المفهوم
 خاصا حتى لا يتوقف فيه مسلمة نزل الرسول عليه وعلى اله واصحابه الصلوة والسلام بتمتلاف العموم كما لو قال الوصال في الصوم حرام على كل مسلم
 نزل يعني فيما اذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه واله واصحابه وسلم في عمومها لغت الا لا يدخل نحو الوصال حرام على ابي او شكوك الدخول نحو
 يوصيكم الله في اول اولكم فانه ليس هذه العبارة والله على دونه في الخطاب فعلى الذين القديرين لا يكون الفعل مرفعا اى في الاول فلا يهاجم في الثاني فلا
 يعمل على معنى لا يدخل فيه هو فافهم بخصوصه لكن ينبغي على هذا ان يقيد بما اذا كان مودولا والافاضل شرح البدن فان ثبت وجوب التام في ذلك الفعل
 بدليل خاص كان هذا الفعل نسخا للعام او لا يعمل هذه الصورة المتعارضة اما في التامى عما في نحو لعل كان علم من رسول الله اسوة حسنة ونحو
 التامى في جميعكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما وسعه الاتباع فيقتل بخصوصه بالاول وهو العام فلا يلزم على الامة الاتباع في الفعل وقيل لا يصير ما اول
 بل يجب الاتباع في الفعل على هذا يلزم ان يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض العصور وقيل بالوقوع فلا يعمل حتى يبيد الدليل التامى
 للخصوص اولى للجمع وان لم يخص بطل العام بالكتابة وعلى تقدير كونه متاخرا ينبغي ان يكون ناسخا فقال ولنا في الفصل اولى فانه مع ذلك ليس
 الاتباع اخص الخاص اقوى من العام فيعمل به وقية فانه لانه اذا نسخ مع دليل الاتباع يكون اخص لكن وجوب الضم من اين لم لا يجوز ان يضم مع العام
 يخص وقيل الاتباع والحق في هذه المسئلة انه ان كان دليل التامى مقدا على نزول العام والعمل نسخا فبطل التامى منسوخ فيه وان كان مقارنا فبطل
 فاما وجه القول الثاني في الصورتين وان كان دليل التامى متاخرا فيجوز الخلاف فان المتقدم يصلح قرينة اختصاصه بحد دلالة قرينة على عدم الاتباع والله اعلم

وسياتي في بابيه مفصلا ان خلافا لعل في شمس التفسير هو السكوت عند رتبة فاعل الفعل مع القدره على التخصيص لذلك الفاعل عند التأسيسية
مطلقا سواء كان مقارنا او متاخرا وعند التأسيسية ان كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام مختص والاكين في المجلس بل متاخرا عنه فليس لنا ان السكوت عند العلم
دليل الجواز عادة لان عادة التفسير النسخ عن التفسير فهو كالتفسير على الجواز فهو مختص عند التأسيسية مطلقا وعندنا ان متاخرا نسخ وان قابل لمختص
ثم ان طهره مشتركة بين الفاعل وغيره لعدم احكام الى غير الفاعل التأسيسية القياس ويجلي على الواحد على الجاهلية وقد تكلم عليه بعض شراح المنهاج
وقد بنا سابقا ان سناه ثابت ثم ان عدم احكام القياس عند متاخرا التفسير غير ظاهر فانه يلزم من تعقيب النسخ ونسخ احكام القياس لان يكون العلمية منهوتة
لنوعا وعرفا للتأسيسية قطعا ان جواز نسخ العبارة بالدلالة والايضا على مشتركة فالمتأخر عدم التعدي لان التعدي من غير جاز غير مقبول قالوا ان يكون
التأسيسية المتأخر عندنا التأسيسية مطلقا وان لم يظهر الجاحس مالم يظهر باليقينية التخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلى الله عليه واله وسلم علمي على الواحد على
آخره قلنا ذلك الحديث مخصوص بالعام علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام وهما لم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجاحس
بل علم ان عموم العام يمتد بوجه حكم الفاعل في غيره من المكلفين والاكين مخصوصا با علم فيه الجاحس ويكون التفسير عاما مطلقا كان التفسير نسخا مطلقا اذا لم يكن
تحت العام فهو في صفة وجود العلم او عدمها فان قلت لعل يكون في بعض الافراد علمه بالعلمه من ثبوت حكم التفسير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في
الفصل التفسير والعموم كما في الجاحسية لقائل ان يقول ان تخصيص الحديث باذكر تم تخصيص من غيره مختص ما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي تخصيص بالعلم
فيه فارق فهو ليس نسخ الا اذا علم فيه فارق فعدم عموم التأسيسية ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي ان يكون الخطاب لواحد من الامة خطا با
لكل بهذا العموم كما نقل عن الجاحية لكنه شرعا لا بل فتم برسمه فعل الصالح في العاقل العالم بخلاف العموم بعد العلم به مختص عند التأسيسية واسما بله فالتأسيسية
المشهور في كتب اشراخ ان تاويل الراوي ليس جهة وقد صح به الرطبي في شرحه الكسري مواضع غير عديدة قلت المراد هناك على الراوي الحديث والآلة
على احد الجاحص كما في المشترك او انحنى واما علمه على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادة باتفاق شائنا واستيفض الفرق في بحث التأسيسية ان شامدا لعل في فاقتم
القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم على تقدير كون فعله المتأخر للعام جهة ان سجل على الاعم من نسخ والتخصيص خلافا للتأسيسية والمالكية
فيعمل بعموم العام ويترك اقتداء الصحابة وهذا مشكل على راسهم من التوقف في العام قبيل البحث عن المختص فانه اذا جعل على الصحابة خلاف
العموم اصل عند العقل وجد ان المختص فان من القطعية ان علمه لا يكون الا عن جهة شرعية في زعمه لان العلم من غير جهة معينة قد عصمهم الله
عن ذلك فيستغنى ان يتوقف فيه حتى يعلم فساد جهة قائل لانه عمل الصحابة ليس دليل على التخصيص لانه بعد علمه لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على
التخصيص ولما كان عارفا بالامنة لا يخطا فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخص به كالا جماع ثم هذا انما يدل على ان العمول اخصوص
واما ان العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوص بل يقتل ان يكون منسوخ البعض ولما اراد في التفسير وقال ففعل على التخصيص لانه اهلون بتر
النسخ فاعلم فيه فانه موضع قائل انه دليل الدليل لكن طنا لا قطعيا والظن لا يفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعا وبخلاف علمه خلاف
النص المفسر فانه لا مساس للتاويل فيه قطعا من مقطوع الدلالة فتمين النسخ اقول لا يجب القطع في المختص كمفهوم خبر الواحد هذا يتم الزمان
ولا يتم على اصولنا لان العام قطعي الا اذا خصص له عوى بالعام المختص البعض فان قلت هذا الظن يجوز ان يكون ضيفا من العام فمفهوم
فما يصلح قلت كذا فان جهة الصحابة اما قرينة جزئية مختصة او كلام مختص وناسخ او قاسم هذا العام ضعف من الكل كما مرارا فان قلت في
يلزم تقليد الجمهور للصحابي قال لا يلزم تقليد الجمهور لانه اهي اختصاص عن دليل مختص مخصوص دال عليه عاوان دل اجمالا على المختص حتى يتبين في رده
الحق ان الاعتقاد بان ههنا دليلا مختصا اجمالا حال كون الاعتقاد جملة لا يفي بعمل الجمهور الم يحصل معرفته بعينه واذا لم يكن لم يتبين الا التفسير قول بله

بالاجماع لا يترتب تخصيص على موزنة المخصص لغيره كدبر القائل من عدم كفاية الاعتقاد والاجمال دعوى من غير حجة فلا يسمع قتال فيه الشافعية والمالكية
 تناولوا اولاً العموم حجة وفعله ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصيص قلنا عدم محيية صلا ممتنع وكيف وفعله لما كان والاعلى المخصص من حيث جاريه والاشياء
 لوصف فعلا مخصصا لم يجر مخالفة صحابي آخر لا انحصار في حجة واجبة العمل وقد جاز خلافه الاخر اياه الفاعل قلنا لا نسلم الملازمة وفعله انما كان واجب
 العمل ما دام ظن دلالة على المخصص باقيا وعنده مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف هو دليل عدم اعمى عدم المخصص لان الظاهر ان لو كان اعلمه وحمل بمقتضاه
 لان المخصص يكون ملاصقا والظن يرفع بالظن فتسا قطا ولقي العام كما كان يتامل لعل وجبه ان جاز الخطا في زعم المخصص مخصصا فلا كيف على الاجمال
 قتال فيه **مسألة** افراد فر من العام بحكمه اي حكم العام الموافق له لا يخصه الا اذا كان له مفهوم مخالف عندنا لما كان فردا فردا موصوف بعينه
 او سلق بشرط كما في احمد بن حنبل في التلميزين شالها اياما اب وبلغ فقد طردوا احمد بن حنبل في قوله لا نسلم الملازمة وسلام عليه والرد صحابا وسلم في شاة ام المؤمنين
 سيرة رضي وباعها طورا قد اكمل الخرجون هذا اللفظ في شاة ام المؤمنين بل سنة قرية كما رواه احمد بن حنبل ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 جاء في غزوة تبوك على اهل بيت فاذا قرية سألته فسال لما فقالوا لا يا رسول الله خاتمية فقال وباعها طورا والذي ورد في شاة ام المؤمنين
 سيرة ما رواه الشيخان بلا اخذتم اما ساجا في خبره فاتفقتم فقالوا انما خاتمية فقال انما حرما اكلمنا قالوا لا في ثور فخص الا باب عنده لبشة في رواية
 او ساجا لعل كمن في رواية اخرى لعل وجبه اعتبارا المفهوم الموافق فيخرج ما رواه لنا انه لا تعارض وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض البوشر وباعه
 قالوا لا امي لفر والمفرد من العام مفهوم مخالف ليعارضه والمفهوم يخص العموم قلنا لا نسلم المفهوم المخالف فانما شكره راسا ولو سلم ثبوت المفهوم فوامى
 اعتبارا المفهوم منها فخرج ثبوت مفهوم القلب وهو روي عند القائلين بالمفهوم الفيزيائي وقيل كمن يكون افراد بعض الافراد وجوب المفهوم العدمي فخرج
 ابي ثور فخرج الكل فلا يمتشي هذا الجواب هناك فليس شي لان تلك المواضع متفقة اخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا يجتاجون الى الجواب وما
 قيل ان الكلام ان نفس الافراد مخصص ام لا فيرد عليه ان دليل ابي ثور لا ينطبق قتال **مسألة** يرجع الى المصنف افراد العام ليس مخصصا
 عندنا مجموع من الخفية والشافعية واختاره الامام في مثل قوله تعالى والطلاقا تير بصري بالفسن ثلثة قوا مع قوله تعالى فيجولون من ربهم
 فان اكرمية الاولى لغير الرجعية والمبوا من التفسير في الثانية للرجعية فقط وقال ابو الحسن المعتزلي واما ما ذكر من تخصيص قيل وعليه
 اكثر الخفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا في التفسير وعرضي الى الامام هشام في ايضا وقال في التفسير وهو الواجب قيل بالوقوف فهو
 المتعارضة المحصول واعلم ان التمثيل بالاثنتين انظر ان التفسير في الثانية يرجع الى المطلقة كلما وان كانت مطلقة ثبتت كانت الرجعية
 سبابة في كل طلاق ثم نسخت لشرع البائنة والدليل عليه ما روي ابي داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس في المطلقة تير بصري بالفسن
 فلهذا في رواية قوله تعالى ولجولتم احق برون وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته فواحق برجعها وان طلقها فاشترى فذلك فقال انطلق
 من ان فاسما كمبروف او شريح باحسان ثم عطفه اقول تعالى يا بونتم آه منسوخ البعض في الرجعية فيها وراى الناسخ والنسخ ليس بالافاق
 الاثنتين فالحل فيلزم ان يكون ما رواه من المطلقة رواج فلا يكون ما رواه من الرجعية بالانما ولصرف الزوج لا يغير من غير اعتبار النسخ فثبت
 قول الشافعية رحمة الله تعالى ان الكناية غير ثابتة الا ان يقال ان السماع مشهور بان ليس الا البيهقونية بالعوض الدالي فدل بمفهومه
 على صحة البيهقونية من غير ما يال فثبت تلك الاية في البائنة الواحدة كان هذا اذا جوزه متسلخ العبارة بالادلة من الله اعلم باحكامها قول وهو امي توقف
 الاشبه بالحق لان التفسير يرجع الى الاخطا باعتبار ما رواه المراد وهو ظاهر فان خصص العام ويرجع التفسير الى الباقي يكون التفسير حقيقة لانه رائد
 الى المدلول المراد باللفظ العام وان كان العام مجازا وان لم يخصص ورجع الى البعض ليعيد التفسير مجازا والعام حقيقة فالتخصص في الاول

مثاله

لا يتلزم التخصيص في الثاني لانه باق على الحقيقة وهي الرجوع الى المعنى المراد كالعكس أي كما ان التخصيص في الثاني لا يستلزم في الاول فلا يلزم
 فقط لا يلزم من غير تعيين فلا يتبع لاجلها فيجب الوقف وما قيل الظاهر اقوى دلالة من الضمير بالتجوز في الضمير راجع حاليه في الظاهر فغيره ان الضمير
 اعرف لانه ليندانه هو فاستوى الترجيحان فوجب الوقف فتدبر وهذا خبر وافان الاخر فيه لا يوجب قلة التجوز بل الظاهر اقوى تجوز فيه
 قليلا بالنسبة الى الضمير فانه كيف فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد لقيام الشبهة مقام الذكر وهذه تجوزات فالضمير احرى بالتجوز فيبقى العام
 على عمومها كجمله رقا لوالثاني أي الضمير مجازا للثمة لانه مخصوص ولا يلزم منه التجوز في الاول فيبقى على عمومها وفيه ان مخالفة الضمير للمرجع سبب للتجوز
 اتفاقا لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف جازعته لكن المخالفة يتصور على وجهين احدهما ان يراذخها اريد بالمرجع وان كان مجازا فيه وثانيهما
 ان يراذخها ويضع له المرجع وان لم يكن الموضوع له مراد او بناء كالمسلم ايها المستدلون على الثاني أي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية
 فان المجازية في الضمير لا تلزم للثمة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع والظاهر الاول أي كون سبب التجوز مخالفة المراد وعلى
 هذا المزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا حصل العام بيقى الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد بالمرجع فقد مر انما المحرمين ومن تابعه قالوا حقيقة الضمير يقتضيه
 الاستحالة بينه وبين المرجع فيلزم من خصوصية عموم المرجع المخالفة بينهما فاقول في الجواب باللازم مما ذكره الاستحالة احدهما من العام ان الضمير
 لا على التعيين لا تخصيص العام على الخصوص لان غاية ما يلزم من المخالفة مجازية الضمير مع لبقاء العام على الحقيقة ومن تخصيص كونه حقيقة للعام
 مجازا ولا اولوية فانهم واما الجواب كما في شرح المختصر بانه أي الضمير كعادة الظاهر ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الاول ولا يلزم هذا
 مخالفة فكذا الضمير لا يلزم مخالفا لارجع الى البعض فلا يخفى ما فيه لا كما في شرح الشرح من انه يمنع ذلك أي كونه كعادة الظاهر لانه مقابلة للمعنى
 كذا في الحاشية بل بما في شرح التلخيص من ان الظاهر من الضمير كعادة ليعينه فوجهه الى البعض يلزم المخالفة قطعا وان الظاهر فانه ليس كعادة فلا
 مخالفة فتدبر لك ان تجيب باننا سلمنا المخالفة وغاية ما يلزم منه مجازية ولا عادية لان مجازية احدهما مستبين والضمير كونه في التجوز من الظاهر
 فيجمل بيقى الظاهر على الحقيقة وكما ان اقرار كلام شافع المختصر بان سقوه وجه انه كعادة الظاهر في انه عين الا والحقيقة ولا يكون التجوز
 فيه قرينة بالتجوز في الاول فكذا الضمير فانهم **مسألة القياس** مختص عند المأثرة الرابعة على ما يشهد به مسائل الفرعية والاستغنى والى تمام
 وراي الحسين المفسرين ان **الادعاء** عندنا يخص به لغيره لانه مخصوص لبعض نطقه عندنا بخلاف ما قيل في تخصيصه فانه قطعه لا يصلح لقياس
 من غير خلافه لابقين **فان قلت** القياس انما يكون في نظر المجتهد فلو كان مختصا يلزم تراخي المختص قال لا سلم ان القياس مختص حقيقة وانما هو مستلزم
 في المختص حقيقة هو النص فلا يلزم التراخي قال في الحاشية هذا مسلم اذا كان اصلا مخيرا جادا اما اذا لم يكن مخيرا فلو كان منظر المكان ينبغي ان يخص به
 العموم ابتداء ووجه اللازمه بالقياس على الصحابي فانه يخصص ابتداء وذلك ان لقول ان اظهر القياس من منبى على عدم معارضة النص القطع
 الدلالة اليه كما سياتي ان شأنا الله تعالى في شرف القياس ومنها العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف للقياس فيبطل القياس
 فلا يصح منظره على ان عمل الصحابي دال على ان هناك قرينة حالية مختصة وهو الظاهر اوسع لضا ناسنا بخلاف ما نحن فيه وبما ينفع ما قيل ان عمل
 الصحابي خلاف العام انما يكون مختصا لكونه مختصا بحيث ان يكون جهة القياس مثبت تخصيص القياس ابتداء ووجه الدفع ان عدالة الصحابي
 مشددة الى انه لا يتركب للمخالف للنص القاطع الا بعد قطعية التفسير بقرينة حالية ومخالفة القياس منه وانه قد تدبر ثم منها اشكال آخر
 هو ان هذا انما يتم اذا كان النص الاصل مقارنا للاحكام على راسنا وبغيره لا يلزم بل يجوز تخصيص الخصوص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنته
 الا على العام جا جواب ان هناك عمل بالرجح اليقين في المعارضة فان القياس يرجح في الدلالة من العام الخصوص كما تقدم وقد عارضه

مخبر

فيعمل به ويترك العام بقدره وهو المقتضى لما ان هذا القياس اصله قرينة على ان المراد به بعض وكيف يصح قرينة ما لا يعلم وجوده
 الخطاب فقد برز حال ابن شريح من الشافعية الكان القياس جليا بخصيصه والا لا وقيل الكان اصله محرجا من ذلك العموم جاز تخصيصه
 لا وقيل بخصيص الكان اصله مخصصا للعام او ثبتت علة بعض من الكتاب او سنة او اجماع او ظهر قرينة خبرية على ترجيح القياس والا يكون شي من
 هذه الاشياء فاعمل لعموم الخبر واجب واختاره ابن الحاجب من المالكية والحنابلة في من المقتضى لقديم العام مطلقا سواء كان مخصصا من قبل او
 لا يبرى صوته لتبديل المخصص الغير والقاضى والا نام توقفا في العمل الى ان يظهر الترجيح والا نام حجة الاسلام الغزالي ياخذ الاعتبار بما راجح الظن
 ان كان في القياس تخصيص به وان كان في العام ترك به ان اساسا او بالوقوف لازم لما لا يشترك في الظنية ثابت والتفاوت في الظنية
 قوة وضعفا غير ان من التخصيص لرجحان الجمع بين الدليلين فانه اولى من الالزام فانما التخصيص الكان مرجحا لكن يبيح لاستلزامه الجمع كما تقدم
 في التخصيص بالمفهوم وفيما اشار الى دفع ما يتوهم وروده من ان العام وان كان ظاهريا لكن الظن السامع به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا القول
 ليس لشبه فان تقديم القوي على الاضعف اصل متاصل ويدهى ولعله يكون مجعلا عليه واما رجحان الجمع فالا يفيد القوة في التخصيص فانه بعد
 شدة المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرع ولهذا تقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر واسمى ان يقال دلالة القياس
 راجحة اما عندنا فلان الكلام في مخصص البعض قد تقدم ان دلالة اضعف من القياس وغير المخصص لا يجوز تخصيصه اصلا واما عند غيرنا
 فلان العمل به قبل البحث عن التخصيص لا يجوز عندنا بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارضة فانه اقوى من العام فانهم كذا ينبغي
 ان يقيم هذا المقام فاندفع ما قيل من رخص تخصيص غير مخصص العلة العلة استنبطه اما راجحة على العام او سواها له او موجهة عنه
 في التخصيص على احتمال هو راجحية العلة دون احتماليين آخرين والواحد لضعف الاثنين والراجح الاغلب فالراجح لعدم تخصيص كونه على احتماليين
 وجه الاندفاع انما بالنسبة ان التخصيص على احتمال واحد ان رجحان الجمع توجب ان يكون على احتمال المساواة ايضا بل على المرجحية ايضا ويرد
 عليه ما من ان تجوز تخصيص الاقوى بالاضعف مكاتبة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما قدم ان القياس راجح على العام
 المخصص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فقدر به على انه لوجب لطلان التخصيص سواء كان بالقياس او بالقول او قرينة اخرى لان التخصيص
 بكل مخصص اما لرجح او مساواة او مرجح آه ولا يبعد ان يقال للمنظومة للتعارض الماتة فان التخصيص واقع بخلاف تخصيص القياس مستنبط العلة فاعمل قول بعض
 الاعتبار في الاغلبة لغلبة الافراد فليكون افراده اغلب فهو ارجح لا لعلية الاحتمال والثاني اى غلبة الاحتمال لا يسلم الاول اى غلبة الافراد وكلاهما ممكن
 والوجوب والاستناع فان افراد الاول اكثر من الاخيرين مع كونها احتماليين فخير ان يكون افراد العلة اكثر وكون الترجيح للتخصيص فانهم وتسلسل بن الحاجب
 بان القياسات اذا كانت كذلك اى مخصص العلة او مجعلا عليها او كان اصله محرجا نزلت منزلة لضعف خاص معارض للعام فتخصص بها الجمع بينها
 وكذا اذا كانت قرينة مرجحة القياس لان العمل بالراجح واجب بما لا يرد في التخصيص ابتداء على رتبة لانه وان كان بمنزلة لضعف خاص لكنه بمنزلة مطلق الدلالة لانه
 قطع فيمنحل القياس في مقابلة فانهم ولا يخفى انه لا يدل على عدم تخصيص لغيره من الاقضية فعامل ذلك لعدم الدليل على جواز التخصيص لغيره وكذا
 عدم فيه دليل يجب فنية وهو غير سديد لان عدم الطفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا عدم المدلول لعدم المدلول فية قول ان الجمع بين المخصصين
 التعارض هو الدليل مطلقا سواء كان كذلك او لم يكن فان القياس دليل مطلقا سواء كان علة مستنبطة او مخصصة فيجب الجمع بينهما وبين العام
 وقد تقدم ما فيه رادوا احكاما واجتبا في اربابان القياس اضعف من الخبر لان القياس يتوقف على امور كثيرة من حكم الاصل وعلة وجودها
 في الفرع وظهورها عن المعارض والكل مضمونة فيها مشبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه شيتين بسند الدلالة فلو خص به الخبر لزوم البطلان الاقوى بانها

وهو خلاف المعقول والجواب ان كلا التقديسين من ضعف القياس ولزوم ابطال الاقوى بالا ضعف ممنوعان اما الاول فلما سمع في السنة
 ان شاء الله تعالى كيف وقد بينا سابقا ان ضعف العام المخصوص لا يثبت اذ لا يثبت على حكم المخصص القارن لتقليد المورث المشبهة بضعف
 سري الحكم الثابت بالتقليد وغير المخصص اقوى البتة لاشك فيه ولا يجوز تخصيصه به واما عند غيرنا فهو لا يعمل به الا بعد البحث عن المخصص بخلاف
 القياس فتأمل اما الثاني فلان التخصيص ليس ابطال الابل جمعا وان اريد بالابطال ما يمنع بطلانه وفيه انه اريد به او مانع مكابرة لان التغير
 الاقوى بالا ضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض والاضعف لا يعارض الاقوى فتدبره الجواب ثالثا وانما قال
 ثالثا لان الاول محل الى جوابين منقوض تخصيص خبر الواحد للكتاب فانه اقوى منه وتخصيص المفهوم للمنطوق اما المنقوض تخصيص خبر الواحد فمفهوم
 وادلان الخبر فخطئ الثبوت واما الكتاب فلهذه الدلالة فتقا ولا وان ادعى القوة في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان واما المنقوض
 بالمفهوم فوارد وقدر العذر فتذكر واجتبه الجواب في ثانيا بحدوث معاذ وهو ما روى احمد والبودا وروى الترمذي عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
 قال ما صحابه وسلم لما بعثته الى اليمن قالوا كيف تقضي اذا عرض لك امر فقال انصني بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وانه مما سئل قال لم يكن في سنة رسول الله قال جند برأيي ولا اقول ان ضرب سنة صدره فقال الحمد لله الذي وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم
 به رسول الله وهو حديث صحيح وفي التفسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس متصل قال البخاري لا يصح كونه من رواية علي بن ابي طالب
 عن الحجية والباقي والاطبي وادنا الى وجه الاستدلال بقوله فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وسلم ووجهه وسلم والجواب آخر
 اسناده عن الكتاب مع جواز تخصيصها له بالاتفاق فالجواب منقوض به وايضا لا يدل على امتناع تخصيصه به عند التعارض فانه اذا جاز التخصيص
 فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض واجتبه الجواب في ثانيا دليل القياس انما هو الاجماع وعند الجملة هي عند مخالفة
 القياس عام الكتاب او سنة الجملة اسي لوجود خلاف الائمة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام
 مخصص الجواب لا نسلم ان دليل القياس فلا الاجماع فقط بل قد ثبت لغيره اسي لغير الاجماع كما سيلوح لك في القياس من اذ ثبت به اسي لوم
 ثبوت به ثبت احكامه ضرورة ومنها الجمع عند التعارض فاما خلافه فيكون كانه خلاف الاجماع لان الاجماع على المذموم اجماع على اللازم وبخلاف
 في اللازم خلاف في المذموم هذا انما يتم لو سلم تخلف التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من لوازمه فلا بد ان يقال ان خلاف
 حادث والاجماع على الخبر اجماع الصحيحة ولم يتقبل عنهم رد القياس على لغة العامة المخصوص من فتأمل فيه وجب التخصيص بان ثابت العلة بالنسبة
 او الاجماع وتخصص الاصل يرجحان الى المخصص وهو حكم على الواحد كمن عده اجماعا فالتخصص بالقياس انما هو ضرورة واذا ترجح ظن التخصيص لقربته لاعتقاد
 يجب العمل به للاجماع على اتباع الراجح وصحاح التخصيص بما يجاوز فيه ان الرجوع الى ذلك المنقوض جاز في جميع الاقيسة فان العلة المشتركة مبرجدة
 في كل قياس فبيننا له الشخص ويلزم ان يجوز التخصيص لكل قد اسرجه من الاقيسة مذمومة فانه لا يجوز بالاستنباط الا اذا اعانته قرينة جريئة الا ان
 يقال ان انصاف المذموم لا يحول على ما يكون اجماع به بطلان قد برهن على ان المذموم لا يلزم من انصاف المذموم الحكم بالنسبة الى الكلين فقط
 فانما يصح رجوع قياسه كلفه على آية القياس على الفعل وليس له ان يعمم به في جميع الاقيسة بل لا بد من تخصيصه بذلك وفيه كلف جميع القول
 فقول ان انصاف المذموم لا يحول على ما يكون اجماع به بطلان قد برهن على ان المذموم لا يلزم من انصاف المذموم الحكم بالنسبة الى الكلين فقط
 فانما يصح رجوع قياسه كلفه على آية القياس على الفعل وليس له ان يعمم به في جميع الاقيسة بل لا بد من تخصيصه بذلك وفيه كلف جميع القول

فصل في بيان ما لا يجوز من تخصيص الخبر بالكتاب في غير ما ذكرنا من اقسامه

مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيها جميع النكرات المعروفة وبها منه لاندوال على الفرد المنتشر العيم مختلف نحو اسائه من اعلام الاجناس كما سحايدل على
الجنس من حيث هو وسائر المعارف من المضمرة مطلقا والموصولة بالمعرف باللام وبالاضافة الا اذا قصد منها معبودا ونهيا واسم الاشارة مطلقا
وبخلاف كل عام ولو كان نكرة نحو كل رجل او لا رجل والنكرة المنقبة والكان عند المعرف المنتشر والعموم التام ليعتقد ضرورة لزوم انتفاء كل فرد
باتفاره ولكن دلالة ليس عليه فقط بل عليه مع العموم والمراد بالدالة على الفرد المنتشر مع عدم العموم ضرورة ان المطلق من اقسام اخص ضمن لفظ
والطلق عموم من وجه لتصادقهما في نحو رتبة والتعارف من جانب الاول في النكرة العامة ومن جانب الثاني في العموم والتميز والتفريق
عن الانتشار لوجه ما ولعل المراد ما اخرج عن الانتشار لبقية مستقل نحو رتبة سوتة فيخرج المعارف لاسمها وان اخرجت عن الانتشار لوجه ما لكن
ليس الاخراج لبقية مستقل فتدبر وقال جماعة ومنهم الامام الرازي من الشافعية وصدر الشافعية منها المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي فخط
هذا دخل فيه المعرف بالعام الجنس والطبيعية وهذا منه على جعل النكرة موضوعة للمية لان رتبة مطلق اتفاقا بيننا وبينهم فلو لم يكن للمية مخرجت ثم اشار
منشأ وزعمه ليقول لهم انظر الى القضايا الطبيعية المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق والمهمة المتقيد من المحكوم فيها عليها من حيث هي والمصاد
التي هي المنوطة نحو رجبى وذكرى وعلم الجنس هذه كلها تقصد فيها الطبيعة في الموضوع لها ولنا القضايا المصنوعة ومهمة المتأخرين المحكوم فيها على الاخر
مع بيان الكمية او المصاد والمنوطة واسم الجنس المقصود فيها الاخر ودون الطبيعة فكلها كثيرة وكثيرة لاسية لها بقا بلها على المتعارف للما فرد
وهو منشأ التباين وهو حالاته الحقيقية ومناط العرض اجمدا بالاعتبار والصن بالمقام ولا شك ان العرض انما يتعلق في المحاوراة في الموضوع
لما قد سبق ان ذهب اهل العربية ان الالفاظ موضوعة بازاء الطبع لا من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاء من التثنية في لفظ
ان يقول ان غاية ما يلزم مما ذكرتم ان المتبادر في الاطلاق وهو الاخر اعم وهو مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون الدلالة عليها مثل دلالة المكية
بان يدل اللفظ على الطبيعة والتثنية على الانتشار فيفهم وانتشارها تقريبا والكان المدعى بهذا النحو من الدلالة في النزاع ليس الا في اللفظ
وشديد اركانها بانه يلزم ان يكون المعرف بالعام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتاكيد وكذا النكرة الواقعة اضارا لان المراد منها
المية والتميز لبعيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار بلفظ من معنى فان التثنية موضوعة للوحدة المنتشرة وقد سئل اللفظ
في الجنس الذي هو مفاد اللفظ به ونه ايضا يلزم عليهم ان لا يكون الجمع المعرف باللام والاضافة موضوعة للعموم مع انه هو المتبادر والجمع
فانظر ان النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتثنية يدخل في الخواص اخرو استعماله في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق
للتاكيد ولهذا لم يحل شتاختنا في نحو انت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة واما المعرف باللام اذا ريد به الطبيعية مجازا
التي لانه انما يرد اذا لم يكن هناك استعراق وهو آية المجازية وقد سبق فقد ذكرتم في قوله افادور والمقتيد فلا يخلو اما ان يكون
في الحكم او سبب الاول لا يخلو اما ان يختلف الحكم او تميز والثاني لا يخلو ان يكونا منفعتين او شئتين والثاني اما ان تميز السبب او يختلف فمذه
تمسك اقسام والمصيرين حكم كل قسم فالقسم الاول هو ما يكون في مكين مختلفين بالاشارة اليه ليقول اذا اختلف حكمها كما اذا قال اطعم فقرا او ليس
فقير تسميها لم يحل المطلق على المقتيد وهو ما هو الا ضرورة مثل اعطى رتبة لمن لا يملك رتبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه ولا
الا رتبة مومنة فان التملك من لوازم الاعتناق فالاعتناق من حيث هو لا يوجب ان لا يملك رتبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه ولا
على نحو التخصيص ولعل الأندلسي ومن تبعه الاتفاق فيه من الحنفية والشافعية مطلقا سواء كان سبب الحكمين واحدا ام لا لعل العراقي على
ما في بعض شروح المنهاج عن اكثر الشافعية يحمل في ضرورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عند ما تميز السبب في مثل له بالوضع واليتم نظر

لأنه لا يخلو

ايجاب المقيد ليقضي ثبوت الروايات في ترك العتيد ويجاب المطلق اذ اراه مطلقا كقوله تعالى نصيا ثم ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود في حياث ثلثة ايام تتابعا لمخال
المطلق على المقيد من ثم قال اصحابنا الوجوب المتابع في عدم كفاية التبيين لان قراءة ابن مسعود مشهورة لفظه الاصل الاول بالقبول فيقيد به مطلق
الكتاب وانما يحمل الشافعي رحمه الله تعالى بهنا لان القراءة الغير المتواترة مشهورة كانت ام لم تكن مستحجة فليس بهنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر
كذا في التبيين وان جعل التبيين كذا يحمل المطلق على المقيد لانه لا يوجب الاصل بها بالحكم بالثبوت فيكون ناسخا فيحمل على التماثل فيسحق البيان
وليقيد المطلق بها والظاهر المطلق لاصولنا ان من قبيل العمل بالمقيد والتمتع فيما عدا من افراد المطلق لعارضته وجوب المقيد اذ لا يوجبها في العمل
فيعمل بها بحيث يحتمل عدمه فيقيد به هو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزوا ولو كان المقيد فهو البتة وتترك العمل بما سواه وهذا امر
شأننا بحمل المطلق على المقيد وحمل على المقارن لا كما يحمل الشافعية فانه من قبيل المجازة وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم المقارن فيحمل
ان يكون ناسخا او منسوخا عنه فاما العمل بقرينة التجوز فانهم وان علموا انه من المقتضى للتأخر ناسخ المطلق بالزمانية عندنا اي ايجاب المقيد ورفع للاطلاق
المراد والادعاء ايجاب فلا يخرج من غير المقيد من افراد المطلق وقد كان مجزوا يقبل وعند الشافعية المقيد المتأخر يخص المطلق اي بين ان المراد بالطلاق هو
من لا يتبادر لبطون المطلق على المقيد وهو معنى حمل المطلق على المقيد انما ولا كما اقول المطلق حقيقة في الاطلاق ولا شيء من الحقيقة تترك
الادليل صانع عندنا فالطلاق لا يترك الاطلاق لا دليل صارف ولا دليل صارف منه لانه لو كان فاما المقيد للتأخر وغيره الثاني في هذا غير المقيد مع
الاتفا فان الكلام فيها لا صارف من المطلق سوى المقيد الاول ايضا بل لان الدليل الصارف يجب دلالة في زمان التكلم به المقيد بعدم في زمان
الاطلاق فزمانه واما عدمه فانه لا دلالة في ذلك ولا دليل على التقيد اصلا فالعلمه التامة للاطلاق من المقتضى وهو كونه حقيقة وعدم
المتابع وهو الدليل الصارف حقيقة في زمان الاطلاق فالاطلاق ثابت غير متحرك فانما جاء المقيد نسخا من زمانه والتقيد فانه انما العدا ولا تقتضي
ما يمكن توهم من ان وجود المقيد ولو متأخر قرينة فليس العلم التامة بوجوده فان هذا مكابرة وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة ارادة المجازة
الى آخر العلم فانهم ولنا ثانيا حمل فرع الدلالة على حمل المطلق على المقيد فرع دلالة عليه لادالة المطلق على الخصوص باحدى الدلالات الثابتة وهو ظاهر جواز الدلالة
المجازية والكانت من التام في تنفية عدم قرينة بها يتصل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذا لم يصح التحمل فبيد الاطلاق مراد اذ يراد المقيد
فانهم واجيب في المختصر بان لا لازم عليكم اذا تقدم المقيد على المطلق لانه لا دلالة للمطلق عليه فلا يحل مع ان التحمل هناك بالاتفاق فما هو جوابكم فهو
جوابا وبان لا لازم عليكم في التقيد للوقت لو صحت السلامة مع انه مقيد ولا دلالة للمطلق عليه كذا في الجواب عن الاول ثم ان المطلق المتأخر
ناسخ للمقيد المتقدم كما علمنا فاذا تأخر عن الخاص نسخا فالدليل عليه وان دل عليه لكن المدة غير متخلف فالتفت هذا منع كما نقل حكيم قال وتلك الفتا
ليس بمطابق لاصولنا فلا يسمع واحدهما بل قال الامام فخر الاسلام في انسابه انتسلا آية وجوب الوصية للوالدين بآية الموارث فصلا
الاطلاق نسخا للمقيد كما يكون المقيد نسخا للاطلاق ولو سلم اتفاقنا في تقدم المقيد بما يصح قرينة صارفة في يد الدلالة المجازية التي هي من التزام
فلا يخرج من الدليل اعلم ان في تمام كلامه ربا اشار الى ان كون تقدم المقيد قرينة ليس كدليل لا بد من علم الخاطب بيمين تكلم التكلم بالطلاق ولا بد
العلم من عدم ارادة رفع التقيد فليس هو وحده قرينة بل لا بد من الضمان امرنا ان قد ظهر ان الجواب هو الاول فقط وتلت في الجواب عن الثاني
واما السلامة فليست ارا واما تجوز ان الدلالة لا يتناول فانه المنفعة غير فاكما لا يتناول ما لا يوجد فانه وتحقيقه ان الرتبة موضوعه في
المنفعة لجزء معين معروف من الانسان ثم الموقوف على الانسان مجازا لوجوده لوجوده فاما في اتفاقنا بانفسنا لکن لما كان فانه المنفعة ما كما يسمع لعدم
الانتفاع برتبة اطلاق على السلام وخص بالملوك فالرتبة مع العرف مما للملوك غير فانه جنس المنفعة فلا يقيد ليس الامر كما ظن ان الرتبة للمعبود

مطلقاً فلو سلم ان الرتبة مطلقة فمقتدتها بالسلمة فانتقال الذهن من المطلق الى العرف الكامل ظاهر والعقوبة هي كما نية فلما دلالة التسمية مجازية لعقوبة
 واما فيما نحن فيه فغير المقيد من القران مفروض الاتفاق فافهم ولما ايضا ما تقدم في عدم جواز تأخير المقتضى من لزوم التحصيل بل لزوم هبتها اطلاق المطلق
 خاص وهو قطعي الدلالة فذكره مع غيره ذكره موجب للتقيد مع ارادة التحصيل للرد والاضلال فانهم يستدل على المختار بقوله تعالى لا تساءلوا عن شيئا وان يتدبركم
 فتشكركم الآية فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهر بل يتيق على الظاهر فيبقى المطلق في زمانه على اطلاقه واستدل القضاة بقول ابن عباس رضي الله عنهما
 ايسوا ما ايسم الله واطلاق مبهم فيكون على ايهما استدل بان الاطلاق معلوم كالقيد فلا يترك الاطلاق كما لا يطلق القيد
 فتأمل في الحاشية ولا يخفى ان التقيد اذا كان قرينة وبينا ناسخ من هذا الوجه فمقدرا ما اندفاع الاول فلان المطلق منهاك مقيد بتقيد الشارع فلو كان
 فلان في الآية فانه ينفي عن السؤال عن المسكوة الغير الظاهر وبه ليس بشي فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتاً فحمل المطلق على المقيد
 اعتباراً للمسكوة الغير الظاهر واما حواش الظاهر والنص شيء فمقدراً ما اندفاع الثاني فلما كان بيان المسمى المطلق صريحاً فلا بد من تحته قوله
 وهذا ايضا ليس بشي فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على ايهما شئ من الاعاجيب ما في التلويح ان المخلص لا يرى قول الصحابي حجة في
 المعروف فكيف في الاصول فلا حجة في قول ابن عباس لا ادري ما ادا فانه وان ابي عنه من حيثية العجبة فلا اقل انه اهل لسان فصيح فذا خيراً من
 لغوي فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند اهل العربية قاطبة وليكن متبركاً فليس في حاله من سيويو واما مثاله فافهم واما اندفاع الثالث فلان
 الاطلاق ليس معلوماً لكون التقيد قرينة صارفة وهو ايضا ليس بشي لا لعدم ما رآه عموم قرينة صارفة حين الاطلاق الشافعية قالوا ولا كما في
 المتن في الحمل على المطلق على المقيد حمل بالذليلين وفي النسخ الطال لاحد ما هو العمل بها خير من ابدار احدهما قلنا قوله في الحمل على الذليلين
 بل فيه ابدار للمطلق وعلى المقيد فان العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق واجزا كل فرد منه فقد انتفى بل في النسخ حمل بهما في زمانين فهو اولى فالقلت
 انهم ارادوا الان في الحمل على الذليل الاطلاق باعتبار التجرد ولذليل التقيد في سنده قلت هذا النسخ من العمل بالذليلين انما هو عند الضرورة وقد
 امكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وسهنا العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم ولا تترك وقالوا ثانياً في الحمل الاحتياطي ان المطلق
 عن القيد فيحمل ان يكون مراداً والمقيد ناطق به فلا يحل عدم الارادة بالعمل بالمقيد يخرج عن العدة بمقتضى ما حمل السكوت على الناطق للاحتيا
 قلنا اولاً لا يقتضي في النسخ كذا لك لانه لا يقتضي العمل بالمقيد وفيه الخروج عن العدة واما ان هذا المقيد مراد من بدو الامر ثابت لا يرد
 المقيد فهذا الامر لا يدل عليه الدليل ولو قيل البيان اسهل من النسخ فيحمل عليه قلنا لا نسلم ان البيان اسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين
 والاستدلال بخبرته النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيها انتساح احدهما من الآخر فافهم ولو سلم اسبغية فلو كان مكن مانع عن البيانية
 وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع فانه موجب له على الحقيقة فافهم وثانياً قولنا ذكرتم منقوض بالاختلاف حكاهما من ان الاحتياط يقتضي ان
 يحل المطلق منهاك ايضا على المقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس مع انه لا يحمل عندكم الايض وفيه شئ فان موضع الاحتياط ليس في صورة
 التعارض ولا تعارض منهاك فلا احتياط وكذا ان تدفع بان لم يكن منهاك عند رد الاطلاق فتعارض فليس مانع فيه الايض موضع الاحتياط بحمل على المقيد وقول
 الايض منقوض بما اذا كان الاختلاف بالاطلاق والتقيد في السبب كما سياتي فان مقتضى الاحتياط منهاك ان لا يحل فان سببته المطلق يقتضي الوجوب مطلقاً
 مدني ضمن المقيد وبسببته المقيد يقتضي الوجوب في حال واحد الاحتياط فيها كان لا يجوز فيها اكثر فيجوز ان لا يحل مع انكم تقولون فمقدراً ما قلنا ثانياً ان الاحتياط انما
 يعتبر اذا كان محل شبهة وسهنا الاطلاق كان ثبات رد المقيد سقوطاً عما لا يري انه لم يجب صوم الشك بل كره عندكم استقلال
 الايض فافهم وقالوا ثانياً في المختار لو لم يكن المقيد بياناً بل ناسخاً كان كل تخصيص لشيء لانه مشكوك ان التقيد يخرج بعض افراد البديلي والتخصيص يخرج

لبعض المادّة العامّة المشتملة اجتماعاً فلو لم يكن أحد المادّتين بل كانا كل واحد منهما منعزلاً لكان كل كلام شرعي معارضاً للعام
في بعض الأفراد لئلا يكون له انحصار في المادّة المنعزلة ولما انحصر المقارن فلكونه دافعا للحكم في البعض لا يكون نسخا كما لم يقيد اجاب في شرح انحصار البعض
في التقيد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل أي قبل التقيد في المطلق فظاهر أي في التقيد حكم معارض حكم المطلق واذا هو متاخر يكون نسخا للقبلة اما انحصار البعض
لبعض الحكم الاول فقط من غير غاوة حكم معارض حكم العام والنسخ لا بد منه الحكم في الناس فلا يكون نسخا والحاصل من المادّة وابداء الفرق وقد يقرر بان ليس
المطلق حكم المقيّد اصلا لا موافقا ولا مخالفا في توجيه اليد في التوجيهات ينو عسرة لغيره في المادّة الشارعية فلان المطلق محمول عند حكم المطلق
ففيه حكم المقيّد واما طريقة المحنفة فلانه لو لم يكن حكم من قبل فأي شيء ينسخ وفي صورة وجوب الحكم فظاهر وقد يجاب عنه بان العام متضمن للحكم كل فرد
واما المطلق فظاهر ايجاب الحكم فيه نفسه من غير تقيد الحكم التقيد فافهم قيل في حاشي مرزا جان في انحصار البعض حكم جديد مخالف حكم العام لم يكن فيه
فلا فرق مثل الكرم العلماء ولا كرم زيدا وهو عالم اتول محصل الفرق بين التقيد والانحصار ان التقيد من حيث هو يقتضي ايجاب شيء زائد على المطلق
فيصح ناسخا واما انحصار البعض من حيث حقيقة المقتضى الايجاب اصلا بل انما يقتضي دفع البعض الحكم فقط المادّة الاستثنائية انحصار الحكم فيه عند حجة
من المحنفة واذ لم يكن انحصار مقتضيا حكم فهو بحقيقة لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن من قبل بل كان مخالفا واذ انحصر الفرق فلا سائله بينها
وهذا ايضا غير وافي فان انحصار عندنا ليس الا كلاما مستقلا مقتضا للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو ايضا مقتضى حكم
لم يكن واما الاستثناء فليس تخصيصا اصلا ولكن تنزيها قلنا انه لا شك ان بعض انحصار مقتضاه مقتضى حكم العام فبما فرم ان يكون نسخا وهو كاف لا مخالفا
واما ان انحصار مقتضاه لا يقتضي حكما فلو سلم لا يضرنا واما لا يضرنا او عينا كونه بحقيقة ناسخا او انما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو اعتبرنا انحصارنا في
في الجواب هو الاول فاخذه القسم الرابع هو اذا كان في حكمه كمن في سببين فنية عليه بقوله اما في القيد والسبب مع كون الحكمين واحدا كطلاق الرقبة في
كفارة الظهار قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم يعودون لما قالوا فحقير رتبة من قبل ان يتناسا ليقيد بالايان في كفارة القتل
قال الله تعالى ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رتبة مومنة فمقتضى انما يحل المطلق على المقيّد اصلا فلا يقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايان بل تجزئ
الكفارة ايضا وعند الشافعي يحل واختلاف اصحابه فالكثير اصحاب مراده بالحمل بجامع يلهيهم عندهم والحق ان القياس لو تم لا يدل على الارادة
لغة واما يدل على اثبات الزيادة شرعا لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لاجبة لغوية تدل على الارادة لغة والثاني لا يستلزم الاول أي
الزيادة الشرعية لا يستلزم ارادة اللغة فان قلت القياس يخص العام بالاتفاق مع كونه دليلا شرعيا يصلح مفصلا لغة فكذا همنا ولا استحالة في
تبين الدليل الشرعي ارادة الحق الجازي لغة قلت مسئلة انحصار القياس العام ايضا شرعية صح بسبب ابن السام ان انحصار القياس العام ليس له
قرينة صريحة بوضوح في اللغة لهذا الصنف كسائر القرآن بل لانه دليل شرعي معارض دليل شرعي صالح لنا شرعية والمنسوخية والعارض في
الشرعية فلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقيد بهذا ان انحصار او تقيد المطلق بهذه الضرورة الشرعية وهو يقع المعارض فليس ناسخا
الغة في شيء فقامل فغيره مذكرا واصفا في مسئلة انحصار القياس على انما فانه شرعي قطعا اذ حاصله ان يعمل بما لا يتناول القياس من ترك ما يتناول
سواء رقة دليل قوسي هو القياس ثم بعد لا يخلو عن كدر فان انما يصلح اذا عارض ولم يعلم التام فحينئذ واما في الاصق اصل القياس العام فها
القياس قرينة كسائر القرآن وكذا على رأي الشافعية مطلقا فان المراجع من العام البعض ومن المطلق المقيّد وحل الزيادة القياس قرينة فالتخصيص
والتقيد اذا اقتضى فغيره وقيل يحل مطلقا للمعارض فقيدين متضادين نحو عتق رقبة عند حلول حادثة وعتق رقبة كادوة عند شرعي عتق
رقبة مومنة عند ثبوت في لاهل والالزام ايجاب متضادين كذا ولا متوطا القياس من عدم معارضة نص بالقيده القياس من هذا المطلق والى على

مطلقا في هذا المقيد كان او غير كان عام بلا تقييد سوى دلالة على كل فرد لها المقيد كان او غير كان لا ينافي في المقيد ففاض المطلق القياس في
شرطه فبطل نفسه في التقييد ان وجوب المطلق اعم من ان يكون في تقييد وجوب المقيد فبطل القياس من جهة اننا في وجوب المطلق بل لو لم يفت شرط
ساقط فتدبر وجه ظاهر فان وجوب المطلق هو وجوبه في مشتركة بين هذا المقيد وغيره ويجوز في احدى اوجه كان في ضمن هذا المقيد او غيره لوجوب شي من
تخصيصيات القياس يقتضي وجوب هذا المقيد بحيث لا يجوز في فرد المطلق ولا شك في المناقاة فثبت ولا تخبط ولنا في ان الحكم في الاصل هو عدم جزاء
غير المقيد وليس كما شرعنا عندنا فلا يصلح كونه اصال للقياس من شلنا في كفاية القتل لانه لا يرد في احوال الاصل وما عدا جزاء الكفاية فلا يصلح اصال للقياس
وبعد عليه ان الغرض من ايجاب المقيد هو حكم شرعي فبذلك ايجابا في امثاله فوجب الحمل وما قاله من ان الشرع لا يوجب ايجاب المقيد بل يوجب ايجابه في كفاية
في عدمه لان اجزاء المونة في كفاية الظاهر بالقتل المطلق والاخر عدم اجزاء غيره وهو الكفاية مثلا فليس في الاصل حكم شرعي فانه انما يدل على اجزاء
المونة وما عدا جزاء الكفاية فلا يصلح فغير واق فانما الغرض من وجوب المقيد هو كونه بحيث يستحق اكرام العقاب وهذا حكم شرعي فوجب ان يوجب في كفاية
الظواهر ايضا فلا يجوز في غير المونة فانه انما يرد فيها اذا كان احكاما لا يوجب واما اذا كان اجزاء فلا كما لا يخفى ثم ههنا وجه آخر والى على الحمل في
كفاية الظواهر رغبة اخرى خاصة هو ان القتل من اعظم الذنوب فيكون سائرته وكفره اقوى ولا يلزم منه كون سائر الذنوب التي دونه على مثل تلك
القدرة واعترض عليه بان القتل وان كان من اعظم الذنوب لكن القتل الخطا ليس من تلكا تروا لا صنع فيه ولا ثم للحدوث المشهور ورواها وجب كفاية
الترك لتثبت ويجوز ان لا يكون اعظم بل الظاهر ان الاقطار في هذا رتبة من اقل من ترك القتل في القتل فثبت في القتل ما قلتم عليكم من ان سائر القتل
سائر متعقبة فوجب ان يكون سائر البقرة اقوى ولا اقل من المساواة والاستدلال على اعظمية هذا القتل في الخطا بوجوب الدية غير صحيح فانه لم يقتول
كما اذا كل مال الغير عند الخصة يجب عليه الضمان مع ان لادية فيه لانه يجبر حق المالك وبذلك الكلام متين ان حرره على طرية منع الاعطية الا ان الضمان
ان القتل لما كان قبيحا في نفسه اعظم الصبح فترك التثبت فيه اليس من اعظم الذنوب الكبار فترى قتل فيه السامعون مطلقا قالوا الكلام المذكور في واحد
فلا يخفى اطلاقا او اعتدلا بل القياس لعندين فوجب الحمل وهو ليس بشي وان وحدة الكلام لا ينافي الاختلاف بالاطلاق والتقييد حسب اختلاف
المتعلقات مع انه ينبغي النسبة مطلقا مع ان الكلام في الكلام اللفظ ولا شك في الاختلاف في القسم النحوي مع ما في اورد وفي السبب فبطل عليه قبوله
الاختلاف لتقييد اطلاقا في سبب الحكم الواحد كما قد اذن عن كل حروجه في رواية عبد الله بن عبد الله بن روي عبد الرزاق عنه انه خطب رسول الله
صلوات الله عليه وسلم قبل الفطر يوم اويومين فقال اذوا صاعا من بر او فم من ثمن او صاعا من تمر او شعير من كل حروجه صغير او كبير كذا في البخاري
مع رواية من المسلمين على ما في الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذوا صاعا من بر او فم من ثمن او صاعا من تمر او شعير من كل حروجه صغير او كبير كذا في البخاري
من تمر او صاعا من شعير على كل حروجه ذكر او انثى من المسلمين كذا في الصحيحين فبطل القياس على المقيد عندنا خلافا للشافعية من ان هذا الشال
ليس من باب المطلق والمقيد بل من باب افراد العام وقد مر انه ليس بخصصا فلا يصح من الشافعي اختلاف في عدم التقييد الا ان يقال ان المسلمين
صفة فخصيص المفهوم فقلت يجوز ان يراو المطلق بالالتقييد سواء كان عاما او مطلقا وبالمقيد ما شتم على التقييد قلت لا يصح هذا
والا يلزم منه كون افراد فرد من العام مخصصا عند الشافعي مع انه ليس كذلك نعم يصح هذا التأويل في المنقذين فان الحكم هناك عدم الحمل الطاقا
فلا يلزم منه انهم مخصصين فرد من افراد العام وهو موكدا لما سبق ففاض فقد ظهر ان لا يلزم في هذا الشافعية الا الى المفهوم مع ان ههنا فائدة اخرى وهو
زيادة الاحتياط لبيان المسلم اذ ان خرج من العادة فان العادة ان عبد الله يكون مسلما فليس هذا من بواطن المفهوم فتترك الاحتياط فانه
في ابقاء المطلق عند اطلاقه احيى الواجب مع السبب المطلق والمقيد ولنا عدم المناقاة بين سببه المطلق والمقيد فقد يكون لشيء سبب في التقييد

في القول قطعا واذا كان مشتركا فيجعل بالفعل وعرض بالجملة فانه محل العلم المراد ايضا فيعلم ان لا يكون حجازا فيقدم الترتيب ثم ان هذا الاستعمال
لا يثبت على القائل بالاشتراك المعنوي كذا في التحرير ولعل المستعمل ظن لطلال القول به ضرورة ان ينتقض الابطال بالاشتراك اللفظي فاقوم بسندل
بعدم الاشتقاق منه باعتبار المعنى الثاني فلا يقال امر او امر او كل ما كل ولو كان حقيقة فيصير الاشتقاق كسائر الحقائق اقول انما هو كمال الاستحقاق
الفعل مصدر او هو ممنوع كجواز ان يوضع له على انه حدث فلا يلزم الاشتقاق لفكر فنية ووجه ظاهر منه الكلام يقتضيه ان الامر عند القائل
بالاشتراك اللفظي موضوع للمعنى المصدرى لكن لا من حيث انه معنى مصدرى وحدث قائم بالفعل بل باعتبار انه شئ من الاشياء او كتب اللغة حاكمه بان موضوع
للمعنى المطلق الشامل للفعل ويشهد ذلك الاستعمال الفصيح وعلى هذا فالحجج بالظهور قال في التحرير ان اشتق منه فلا اشكال والاشكال القارورة لا يجري فيه
الاشتقاق كما لا يطلو القارورة في غير الزجاج وان وجد فيه القارورة في غير ما في الا فلا تشك في الاشتقاق وعدم مع ان عدم مقطوع واما
فما في الا فلا يشك كالتقارورة لوجوب جواز الاشتقاق في الاصل والمالطارة وليس كذلك كذا في السحاشية واما ما في الا فلا يشك في عدم اطلاق القارورة
على غير الزجاج لان الزجاج داخل في مفهومه والمالطارة في امره امره فانه ككل واكمل كذا فيقول بالجواب عن الاول فلو انزل لانه تشكك عن الثاني
الاشكالية لا يوجب ان يكون من جميع الوجوه بل المقصود انه كالتقارورة فان الزجاج ما هو في الا فلا اشكال في عدم الاشتقاق مطر بان المالطارة
الاعراض في الا لا يشبه البياض من الاصل في جامد به السحاشية المطلق وبه اندفع الثالث ايضا من الكلام على السندية بسندل ثالث بلزوم حجازا
الحجج على تقدير الاشتراك اللفظي مع انه في الفعل امر في القول اي امر تشكك على ان فاعل ليس من انبئية جعل كذا فيقول ان جميعه وقيل انه اقل حجج كمال
واكلم وكيفما كان ان حاصل الدليل ان جميعه باعتبار معنى الفعل امر وكون القول فهو في جواز لان الحجج على جميع الحقيقة علامة الحجاز لانه دل على انه مشترك
فالزم من مجاز الزم الاشتراك به فلا فاصل كذا قالوا وعلى هذا سقط قوله ويجاب بان الحجج سماحي بنحو الاختلاف باعتبار كل حقيقة واجاب عنه
ايضا بطلح الاسرار الالهية بان اختلاف الحجج باعتبار المعنى الحقيقية والحجازي المقدرة شديدة من الاشتراك الذي هو خلاف لاصل ومن
اختلاف الحجج باعتبار المعنيين الحقيقيين والظن ثاب لا قلب فيكون حقيقة في الفعل ويكون الحجج بسبب امره وقيل في بيانه سبلنا وحقق ان التباين
سواء وكتب اللغة مشهور بذكر المعنيين على السواء اقول ولك ان تعارض بان لا الاشتراك لم يختلف الحجج وقد يختلف اما الملائمة فالزم
تحد لفظ على ذلك لتقديره من شئ وضعه كذا فيقول فيكون حقيقة سواء استعمل فيها ولا فان الامر بزر عملا كذا في السحاشية ليس له معنى وضعه والاصح استعماله
في القول حقيقة لانه نقطه موضوع لا يكون استعمال في حقيقة ثم اكد وقال كيف وبما الحجج ليس من النوع بل من التجوز ولا قياس في اللغة فلو اخترنا
الكتبه واذا ثبت روضه في النقطه من معنى وضعه وهو مستمع وان جاز كونه لفظا سجازا من غير حقيقة لانه من شئ يتقبل الى غير الموضوع لزم كون
الاصح حقيقة في الفعل اللفظي بغيره واذ فان التجوز في المفرد لا يوجب عدم الوضع في الجمع كيف ولا بعدني ان يقول الراضع وضعت لفظا
الاصح القول بخصوصه واما امر الحجازية واسم الحجازية من المالبسة وقد صرح المصنف ان التجوز في المفرد لا يوجب التجوز في الجمع فاذن لا يلزم لزوم
الاختراع وبهذا يتوقف الايراد الاول ايضا لان ندرة الحجج باعتبار المعنى الحجازي سواء لم باعتبار حقيقة موضوع كيف قاعدة التغايب في التفتيش والحجج
مشهوره كيفه وقد ذهب السحاشية مع انهم من العرفاء بلسان العرب العربا وقد حكموا على مجموع المذكور السالم بانه جمع المفرد باعتبار المعنى
الحجازي وبان كمال ايضا ان ما ذكره لا يصلح للمعارضة نعم لو قرأنا المعنى بان عدم اصاله الاشتراك لا يوجب ان لا يجعل عليه اذ اول القرنية
وتمت من اجل بانه انه حقيقة فيها لم يثبت به فاعلموا الاشتراك قالوا اطلق لفظ الامر لما في القول والفعل والاصل حقيقة فيعمل عليه ما هو
الاشتراك وقد تقدم جدا وهو ان الاصل عدم الاشتراك وكما ان اقررت بانه اطلق كما على السواء او الا لما تعرض كتب اللغة والاصل الحقيقة

ودعا للترجيح من غير مرجح ولا يتوجه الجواب فالعلم المتواطي قالوا كل من القول والفضل امران اشتراكا في عام تبديل اللفظ المستعمل فيهما وقيل
 للاشتراك والتميز لانها خلاف الاصل فلما القول بالتواطي قول حادث فان كونه حقيقة في القول بخصوص بخصوصه مجمع عليه قبل نفي
 هذا القول فلا ترويح في كونه للقول حتى يرجح الاشتراك المعنوي فان العمل بالامالة عند الشر ولا غير فافهم ثم الامر اقتضاه عمل خارج
 به اندب استلزاما وادور عليه لا يشترك لولا فان نفعه وهو المنهى اقتضاه فعل هو الكلف تمام ما مر به ان لا يحكي الا بالفضل واول الكلف
 في باب التي وشخصا فان شخصه مقتضى للفضل المنهى تركه واجب بان المجهود الامر الكف نفسه فيزعم كونه امر فان طلب الكلف القائم بالطالب
 امر بالنسبة اليه ونسبة الى الكاف في عنده وفيه ما فيه فان غرض الاصولي لم يتعلق بالفتن بل بالانفاظ فالناسب ان يعد الامر للفظ
 واجب بان المراد بالفضل فعل هو سببه الاشتقاق فالمنهى ليس فيه طلب الفعل المبدل لفعل آخر هو الكلف وكذا لا يشترك بخصوصه فانه
 لم يطلب فيه التكرار الذي هو سببه الاشتقاق والا وجه في الجواب ان المتبادر للاقتضار الا في ذلك ليس في التي بالذات لان المقصود
 في التي عدم وجود الفعل المنهى لكن لما لم يكن في وسع العبد طلب الكلف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاه مقتضاه اولها وفي لا يشترك
 عدم الاقتضار للفعل المنهى تركه ولا بالذات لكونه يفتي بهما ان لا يصدق على الكلف كيف لا فرق بين كفو من الزنا وبين لا تقر بوا الزنا في ان
 بالذات عدم الزنا الذي هو الكلف به الفهم هو الكلف به وانما امر بالطرف لكونه وسيلة اليه ودعوى كونه الكلف في الاول مقصود
 بالذات دون الثاني في حكمه فببر والنفذ ثم ان البعض زادوا وقالوا اقتضاه فعل غير كلف حتما لا يتوجه اليه السؤال عن الاصل لكن يتوجه اليه
 النقص نتيجة الكلف واجب بان المراد اقتضاه الفعل بالنظر الى الهية والصيغة ونحو الكلف انما يدل على مقتضاه الكلف بالمادة والصيغة بما هو مقتضاه
 طلب للفعل بما هو مقتضاه الاستعلاء واحترازا عن الدعاء والالتباس فهو مشروط في الامر عنها اكثر اصحابنا من المشايخ المتأثرين به والادعي من
 الاشعرية ونحوه في المحصول الامام فخر الدين الرازي من الاشعرية وايضا وهو راسي ابو الحسين من المعتزلة لعدم العلم والادعي في الامر الاسطر
 يعني لو قال الادعي لما على الترتيب كذا يذمونه فلو كان العدو معتبرا لما صح هذا القول فضلا عن الذم ولم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجب الذم
 كما اذا قال دعوتك كذا فانهم لا تفتت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العدو فالتقريب عند المعتزلة بسبب العلوي الامر والادعي
 كان دعاء وانما ساء وليس لهم دليل عليه وهذا الشيخ ابى الحسن الاشعري لا يشترط هذا في العلم ولا ذاك في الاستعلاء وفيه قال اكثر الاشاعرية
 وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون ان هذا ساحر عليه يوم يدان يحكم من ارضكم فاما ما مر من ولم يكن يلزم من قوله عليه
 ولا استعلاء فانهم كانوا في حافتهم من ظنهم اياه ربا وفيه ان فرعون لا اخذه الدهشة لما راسي من الآيات البينة والهجرة القاهرة من ايد
 الربيعاء وصيرورة عصاه حية وعلما ان النبي الحق الذي بيده ملكا وملك ملكه انظر الى اعانة العلماء بالتدبيرات التي لا تفتن من اسحق
 فمناك عنده صحة الاستعلاء بل علو حقيقة لان العلم درجة في نفس الامر وفيه رد على من زعم انه تام في نفي العدو ذلك ان تقول ان فرعون
 انما ساء لهم من امر يوجب فقام موسى عليه السلام ولم يكن شئ في نفس الامر يوجب انفساه وبرو الآيات العظيمة بل ما كان عندهم من هو شاتم
 كانوا قد وقفوا في السجل المركب فارتعدوا ففما سكتا والتمسوا الكابر ففهم في نفس الامر ولا حجة لعلوا اصلا وقصارى الامر استعلاءهم
 ففهم فرعون اياهم علماء وظهر انفسهم كذا فافهم وقيل مجاز من الموازنة التي المشاورة يعني ان المير يستعمل في معنى المفاصلة او مجاز من لا تفتن
 ابتداء يروى به حقيقة في القول بخصوصه فلا يشترك الاصل ففهم ان هناك ضرورة في ترك الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالمدى الذي لا مرد له
 فافهم وتفسيره قوله ابي قول عمرو بن العاص لما ويدا وحسين بن النضر ليريد بن المطلب في التقرير كذا في الحاشية امر كذا امر جازا العقبين

وفي بعض نسخ المندراسي من يده غيره وعلى هذا قوله يعلق بقوله يا مريد فعل ولا يريد ان ياتيه ليعلم العذر لان العاقلي لا يريد ان يترك ما يطلب لنفسه فاعلم
 قد يختلف من الارادة فلما يكون عند ولا يخفى ان معنى مثل في الطلب فانه لا يريد ولا يطلب منه الفعل فان العاقلي لا يطلب تركه بل يطلب ان يتحقق ان هذا
 ليس احقيقه بل هو قلة فانه يطلب صورة فليعلم ان يقوله لارادة صورة فمقدوره والشرع يبين لارادة والطلب باستماع الخلق في الارادة وكون الطلب غير مسلم عند
 الخصم فانه نفس الارادة لا يستلزم الوقوع فان الارادة عندنا حصة مخصوصة لا يحيط بها في المقدور بل الوقوع فلا يختلف المقدر وعنه ولذا قال الامام
 العام في اروسى غنة في الفقه الاكبر المعاصي بارادة الله تعالى وكون امره وعند المفسر يرمى الداعي الى الفعل من اعتقاد نفع او علم مصلحة ونفس
 بعضهم لعدم كبرية قائله فالتعلق بهذا النوع من الارادة القديمة لا يوجب وقوع المراكذ كما قالوا وفيه ما فيه ولكن ان تقول الارادة تكونية مري مذكر
 ويوجب وقوع المراكذ في القديمة بجميعها وتشريعية وبهوتيين المشروعات واقفا على ما يرضى واعطاء القضية مري لا تستلزم مراكذ قلة ومعلم
 اراد ما هذا النوع من الارادة وبهذا نفسه بعض تقاضا من ابي الهيثم زهير صدق تعالى ونزل احد اسم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس الى
 البية وبذلككم تطهرا فانه قد مقرر وما اقررنا في الحق لو كان الامر ارادة لوقعت المساواة كلها لانها لا تختلف عن اقتضاء الارادة واستدل
 بقوله سبحانه على ابطال كون الامر ارادة بان الدين الحلال لا يورث بغيره ولو خلف المديون ليقضيه فلان شرا صدق الله فانه لا يثبت عدم
 قضاء في الله قد دل على ان الشرع لم يوجب له ما شرا صدق ولا حثت بمسئلة الامر بدون لمسية وهي الارادة فالامر غير ما فيه ما في اموالا
 فلان الاستثناء بالشية ابطال لليمين فما حثت لما جل في الامر عدم وجود المعلق عليه وانما فيا فلان الارادة العقلية غير لتكونية كذا في
 الى الشية وان حقيقة ترجع الى ما قررنا من صحة الفعل ثم دعوتين سعي الى ايجاب نحو ايقظ الصلوة وهو امر حقيقة الذنب نحو وكما يجوز لهم ان
 علمهم فيهم خير ليس امر بايجاب باجمع الشية فمن بعيد بهم خلا فانه او اخطأ مري واتباعه وليس امر باجمعه كما زعم بعض مشائخنا والاضاح الشرط
 والعذر من قبلهم ان الشرط خرج من خارج العادة والحق ان الكفاية احسان فيكون مندوبه الا ان يضر المسلمين فحل القيد على العادة لا وجده التاكيد
 نحو ما روي الشيخان عن عمر بن سلمة قال كنت خلافا في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكاتبته بلبش في نصفه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 سمع الله وكل يمينك وكل مما يليك وعند الشافعي هذا الامر لا يوجب وهو يوجب كذا والمطلب مري فيصير كذا مطلقا على ان نفس كل امر اسطق في الفرق
 ان الذنب لشواب الاخرة اسي يكون هو المقصود ومنه والتاويب لتهذيب الانفاق وهو المقصود ومنه ويرى استجابه الشواب وهو لا ينافي في مقابلة
 التذنب ولهذا اوجب بعض في الذنب الارشاد نحو ويستشهدوا وذلك لما في الدنيا من ايامته نحو كماله او شره فانه قبله وان كان جازا
 لا يوجب ايضا لان الامر ليس للتكامل والاكل والشرب بحيث يرضى العناك وازداد المزين فخر في الله والا على في التمثيل في اخر حديثه فانه عاقل ووافقه
 الاحكام سباح قطعا التذنب يدنو عما انما يستقيم انه بالعلمون بصير الامور وهو البلاغ ولا يقول الا في حقيقته وانما وجهه ان يكون رادنا فلان
 نحو قوله تعالى كما لو انما رزقكم الله حلالا طيبا ويحلي الايجاب بالنظر الى القيد كما لو انما رزقكم الله حلالا طيبا من غير ان يكون حلالا طيبا
 الا لثقتان وبعضهم يعمو بانهم بعد هذه الاكرام نحو قوله تعالى لابل الجنة او نحو ما يسمون التخيير نحو قوله تعالى كونوا فرقة فاسين حلالا بالمر اعترى
 في سبت من اليهود وبصير الحياتان وكان الاصطلاح حرا فافيه في شريعتهم التخيير نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاذ بمسورة من
 شمله الا بانته نحو قوله تعالى كونوا حجارة اوليس المقصود صيرورته حجارة كما في كونوا ذرة قبل التفرغ بيان انهم مهانون الله يتوحيه قوله تعالى انبش
 اول انصهر وان يخلص با اذا غطت النبي عليه وهذا الدفع توهم الرجحان والاباحة ان توهم التحريم الدعا نحو العلم اعطى الاتساع نحو انمل المساء
 انتمى نحو قول امر القيس حين طال عليه الليل وهو حين باوعار ان الصبح صار من مسببه له مبالغة في طول الليل الا انها الليل الطويل لا يخلو الا بجملة

الامر
 لا يوجب

وما اصابه من ذلك من غير ذلك من التمسك بالاصح من الفرق وقد اوج في التمسك ايضا الاختيار نحو قوله تعالى
حاجية عن موسى على بني امية واصحابه بالصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمؤمنين من بعدهم والذين آمنوا معه
من ذلك ان يفضل تعالى الا على المختارة ومن الالباب فانه لا يكون الا بالفعل التكميل نحو قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
فان يقول ولا يبرئ منه الانتقال من حالة الى اخرى كما في الخيرة وقد اوجبه في التكميل التخيير قوله صلى الله عليه وآله وسلم على الاربعة اذ لم يستقر
في ما صنع فاشتهت احدى مختار في الفعل وقت زوال الحياء وقد اوجبه في بعض ما في البعض وقد اشترط اليه في بعض ما في البعض
الواجب لا غير وعند ابى هاشم وكثير للندب وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى من القوانين فانه قوله الاخر انه للوجوب وله في النفي قول واحد هو
انه المحرم وهو محرم فان كانا معا فيكون احدهما المحرم دون الآخر ثم وانما ان طلب الاجتناب عن المنفعة اجماع من جلب المنفعة فانه
عقده لا يوجب فلا يرفع الحكم من حيث الصيغة ولذا ان يدعى بانه لا ياكس في اللغة فيكون احدهما يوجب طلب المحرم دون الاخرى وقد عرفت بان
بالاستقرار على نفي واحد فالتحريم لازم قطعيا وقيل مرجع الشافعي عن القول بالندب فاقدم وقيل بوجوبه فيما اشترطه كالتفصيل وروى اليفع عن الشافعي
وقيل بوجوبه في موضوعه لم يشك في ما هو الا في موضوعه كان او لم يكن وروى عن الامام علم الهدى الشيخ ابى منصور الماتريسي رحمه الله تعالى وانما يشترط
سواء في حال الاشعري والشافعي من الاشافعية لا يندرس في البابا بموضوعه وقد اضطرر النقل عن الاشعري فبعضهم يقولوا انه لا يثبت ان الامر موضوع
لواحد من الوجوب والندب والاباحة ايضا لكنه يتبرر في انه لا يهاجم وبعضهم يقولوا انه يتبرر في انه لا يهاجم الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شرح المنهاج
عن اليعاقبة وبعضهم يقولوا انه يتبرر في انه لا يهاجم والاباحة والتدبير عليه والنفي اليفع قد يتصل في غير طلب الترك
سواء وقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النفي يعني بناء على ان التوقف فانه يتوقف في النفي ايضا فيصير حكمها واحدا وهو باطل فسد ما في
التوقف المتوقفون في الامر متوقفون في التوقف لكن التوقف في الامر لا للوجوب او للندب بعد التيقن فانه لطلب افضل في النفي
التوقف في انه لا يجوز او لا يكره بعد الايقان بانه لطلب الترك فلا يلزم شيئا وكما قال الشيخ الهدائي في وقول المتوقفين في الامر فانه متوقف لان
يجب لسان كثيرة منها التدبير وفيه المطلوب فاما التوقف في انه لطلب الفضل او لطلب الترك والتدبير عليه والنفي اليفع قد يتصل في غير طلب الترك
كما التحريم ونحوه في فعل ان سوجب طلب الترك او غيره واذا كان سوجبها غير معلوم اصلها لم يعلم انها لطلب الفضل والترك والالزام عدم الفرق بين الامر والندب
فقال وقيل عامر ان كنهه للوجوب اقر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والندب وقيل بيقينه في الاباحة وقيل بوجوبه في النفي بين النفي بين الوجوب والندب
والاباحة ونسب الى الرافض ايضا وقيل في صيغة موضوعه للندب المشترك بينهما وهو الاذن سواء كان مع المنع عن الترك او لا ونسب الى المرتضى ايضا
ايضا قال في صيغة خبر رابى مشتركة بين الاربعة الثلاثة المذكورة والتدبير فكل المذاهب عشرة كاملة وقد تروى عليها ومقتضى ان اول استدلال
السلف من الصحابة الكرام والتابعين الاخبار على الوجوب وشاع في الاستدلال في خارج بلائكم قبل ذلك على اجماعهم انه لا فائيل لعلمه في الاستدلال
المذكور كان بقرائن الوجوب فلا يدل على النفي بل دليل استدل انهم لم يثبتوا بالقرائن بل بالظواهر والتباعد بل صرحهم
الى الندب للقرائن ومن الوجوب بالاستدلال والاشعري واخرى في الاصول فلا يثبت لانه اجماع سكوتي مفيد للظن ايضا الاجماع احاديثي فلا يفيد
الظن لاجل انهم لم يثبتوا في علم عادي بل بانهم اذفقوا على ان التباين منها الوجوب حاصل بالظواهر في ملائمة مهتة لا لا تتم بالامر
وهذا علم ضروري لا يجوز حمله اربابا اصلها كالتحريمات والاشباهة وليس نقلا حاديا بل بمقتضى المعنى فان في كل طبقة نقلة استدلالاتهم بحيث تفيد
القول يكون الاستدلال بالتباعد ولو سلم ان ظن فظن في الله في هذا الظن فان اكثر ما بحث الله من ظنوه ولو سلم ان ظن في الاصول فيلحق بنا

الظن والالتزام والعمل بالبرهان لا بد من القبول فيهما فالقول بما قد ثبت من القبول فيهما فالقول بما قد ثبت من القبول فيهما فالقول بما قد ثبت من القبول فيهما
 الا واما الوجوب قطعا فتدبر ولنا ثانيا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا ان الله قد خلق لكم في كل شئ حلالا وحراما فليذكروا ما حرم الله تعالى
 ولو لا الامر المذكور للوجوب فقط لم يتوجه الاكراه في تركه في الواجب لما في تركه من الوجوب فالتدبر في تركه يكون اسجد ومحمودا بقدرته
 والتمس على الوجوب كمن لم يحكمها القرآن فلا يدل على المدعى قال احوال قرينة حالية او مقالية لم يحكمها القرآن غير قاطعة في الظهور فانه احتمال
 بعد غيرناش عن دليل فلا يعتبر فلا يقدر في الظهور ولنا ثانيا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون قالوا ما ارسلناك الا بالبرهان والامر بالركوع
 وترتبه على مخالفة الصيغة من حيث هي فدخل على الوجوب لان مخالفة هي الموجبة لا ذم ولا اشتراك والالزام العذر به لم يكن واجبا لم يرتب
 لا ذم على مخالفة الصيغة ولنا رابعا قوله تعالى فليذكروا الذين يخافون من امره ان يعصمهم فتهمة او يصيبهم مذاب اليم والمراد منها سبب الخوف والالزام
 معنى اللذنب فان الفعل ان كان تركه موجبا للذنب فالحذر لا ذم والافلا ندب اليه وفي هذه الزيادة وقع لما قبل ان الدليل متوقف على ان
 يكون هذا الظاهر وجوب وهو محذور وان نبي على ان الامر للوجوب وادرجه الدفع اثبات كونه للوجوب من غير تدبر على ان وجهه للوجوب او لا
 فالحال الامر بالخروج لا يصلح للذنب وغيره من الوجوب وهو اولى وجوب الحذر ودليل الوجوب اول ما حذر في مخالفة غير الواجب فالتدبر في تركه يكون
 المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم بذا او وجوبا او يكون المراد عدم اعتقاد حقيقة وهي حرام اليه في كل حكم من الاحكام
 فقال وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مراد اى حمله على مخالفة المراد بالامر بان يحل على غير ما يكون مراده تعالى او حمل المخالفة عليها اعتقاد بان
 لا يتقصد خلاف ما حكم تعالى به بعيد فان التبادر من خالف امره تركه لما موربه والحمل على المحل البعيد لا يكون الما صار في وان ليس فليس ليعمل امره
 سلطان فلا يلزم منه كون كل امر للوجوب قلنا ما هو سلطان بل عام لاضافة المصدر وهي بعيد العموم وصحة الاستثناء فانه لا يصح ان يقال خالف
 امره الا هذا الامر وهذا غير وان فانه لا شك في ان بعض صيغ الامر نافية وبهجة فلا يمكن دعوى العموم منها وما ورد من الدليلين انما يفيدان
 وضع لفظ امره للعموم لان المراد منها العموم ووقع هذا الايراد بان غاية ما يلزم منه ان العام مخصوص بالايدل القرينة على انه لغير الوجوب
 والعام لخصوص حجة في الباقي ورده الشيخ الهداية لخصم ان يقول يجوز ان يكون مخصوصا بايدل القرينة على الايجاب وفيه ان هذا تخصيص
 من غير تخصص بخلاف الاول القرينة على غير الوجوب فان الاجتماع دل على انه ليس للوجوب والامتناع مخصص قطعا وقد اجيب عن اصل الايراد بان
 ان كان سلطانا بعيدا المدعى ايضا لان ترتب الوعيد على مخالفة بناء على الوجوب قال في الحاشية وفيه ما فيه وجه بان على تقدير الإطلاق يكون
 في قوة الجزئية لان المطلقة في قوتها فلا يفيد المطالب وفيه غفلة عن تحريم الجواب فان حاصله ان هنالك مصدر مضاف واذا لم يكن للاستمرارية سعة
 للجنس وتبادر عن الالزام وجوب الخذير لخالص جنس الامر فيكون وجهه للعموم والالزام صلب هذه المخالفة عليه لوجوب الخذير وبما اندفع اليه ما اورده
 يجوز ان يكون الذين يخافون مفعول فليذكروا وفيه تسمية لفاعل الرجاء الى الفسقة والمعنى فليذكروا الفسقة عن انفسهم كما في قوله تعالى فاتقوا
 انفسكم وذلك لانه على هذا ايضا يتبادر ان السبب هو مخالفة الامر وفيه المدعى وايضا هذا بعيد غاية البعد لا يجوز العرف قطعا ثم هنالك اشكال اورده سلطان
 الاسرار الالهية قدس سره انه قد مر ان حقيقة الامر اقمتنا فعمل جماع معنى الآية فليذكروا الذين يخافون طلبه الحمى مع صبح العموم ولا يلزم منه كون
 صيغة الامر للوجوب بل يجوز ان يكون الصيغة حقيقة في الذنب فلا يكون هذه الصيغة او امر فلا يرتب على مخالفة الوعيد نعم ثم هذا الاستدلال على
 البطلان ما يقول الشافعية ان المنذور ما موربه ويمكن دفعه كما قرره الشيخ الهداية ان الكمية وكنت على ان مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المنذور
 والمباح لا يوجب الوعيد كونه لا يلزم الا الاطلاق الحمى وقد اجمع على ان صيغة افعل لعرفي للوجوب تهمل فيه ما لا يصارقا واستدل اولابان

تارك الماسور به خاص لا يدل قوله تعالى حكايته عن موسى انصرفت امرى فخطابا لما قيد بآرون اسي اخلصني في قومي قاله حين اراد ان يذهب
الى الطور فخطابا للفرقة كما قضى الله سبحانه في كتابه وكل خاص متوعد لقوله تعالى ومن بعض اعداء رسول الله فان له تاريخا جهم فتم تارك الماسور به
متوعد فيكون الامر للوجوب وفي التفسير انما هو من الامور المحرمة ولا يسلم بخبره والامر عن القرينة مسمى ان اجلاس النبي صلى الله عليه وآله كان لا يخلو
الحكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله فما قبل ان الامر بهما مجزوعا عن القرينة ساقط وهذا سهل لقوله تعالى في حق الملكة ان يعطى
الامر ما امرتم فلان ان الامر بالاستدلال وثبت الصغرى بهذه الآية وتبين استلزام دليل الكبرى اياها وهي كل خاص متوعد مستند بان المرد
من اوصى الامر للفرقة القرينة الدوام والتمسك بغيره على المكث الطويل بعد كل البعد لا يستطيع الاستدلال اذ عاوه والا فلي في اثبات الكبرى
التحصيل على الاتفاق فان الاجماع منعقد على ان الناصبي متوعد هذا ويرى وعليه امر فان غاية الزعم ان النصيبان نجاة الله الامر لا يمتنع
الصيغة ويرفع بغير الاجماع على ان الصيغة امر فتذكر اقول بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم على ان صيغة الامر للوجوب وقد غفلوا عن
ما دعوهم من كون المندوب ماسورا فانه لو كان ماسورا كان تاركه ماعليا بالدليل المذكور بعينه وكل خاص متوعد كما ذكر تارك المندوب
متوعد به وبهذا الاتفاق ان يقال تارك الماسور به بصيغة افضل مجزوعة عن القرائن خاص والحاصل التقيد في الصغرى وفيه ما فيه
فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقيد وفيه ان لا تما في بين كون المندوب ماسورا وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول
ان المندوب تعلق به صيغة الامر ومعنى الثاني في هذه الصيغة للوجوب لا يشبهه في عدم المناقاة بينهما وحاصل الاستدلال ان تارك ما وقع
عليه صيغة افضل حقيقة عسا كل خاص متوعد وهذا غير وافي فانه ليس الغرض ان بين مجموعي الدعوى تما فيا بل ان هذا الاستدلال
ينبغي كون المندوب ماسورا لان الصغرى كناية عن كل تارك ماسور به خاص واردة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يبريد على ما ذكره المصنف
الدليل العام يفتيه واذا كان هذا الدليل يفتيه فادعاه مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فافهم فاستقم واستدل فانما الاشتراك خلاف
الاصل فلا يكون مشتركا بين اثنين او ازيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة وغير المندوب والوجوب من المعاني بعيد للقطع لعظم الترجيح
في الفعل الماسور فيكون لاحدهما واشتغال المندوب للفرق بين استقنى ونزعتك ان التقين ولو كان المندوب لم يكن بينهما فرق فانه يلزم في
الاول في الترك دون الثاني فعمله انه فرق بينهما وفيه ان انحصار وهو القائل بالمندوب لا يسلم الفرق بينهما مطلقا بل يقول مطلقا واحدا من
كل الوجوه ولو سلم الفرق فيكونه اسي ندرت في نصفي المندوب غير محتمل للوجوب وكذا مسمى عدم كون هكيني نصبا فيه فانه محتمل
انصرافه عنه بجمادى قبل وايضا لا يفي الدليل الاشتراك المعنوي فانه ليس خلاف الاصل فانه اردت ان الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فتمنع
وان اردت ان الاشتراك المعنوي خلاف الاصل فبقي شق المعنوي وفي التوجيه لو قال المستدل الاشتراك المعنوي بالنسبة الى معنوي اخص خلاف
الاصل او اخص من اخص في الاقادة فهو اولى استجادة دليل فان مطلق الترجيح او الاذن اعم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون
الاخير اولى وفيه ما فيه لان ارجحية الاخص ممنوعة كيف وهي تستلزم ان يكون الاطلاق في سبائبة الداخل تحت الاعم مجازا وهو خلاف الاصل
بالنسبة الى حقيقة وهذا ظاهر جدا ولا ينبغي كون اخص كون اخص اخص او لا يخل فان العموم بها كان احوط واشمل فانهم اقول ما ذكره المستدل لنفي المندوب من حديث
الفرق بين المذكورين فيكون على نفي المعنوي ايضا فلازم في المخرج المطلق ويذكر في سببته فتدبر فابعد المندوب قاله او لا قال رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم اذا امرتكم بامر فانوا منه استطعتم زوا الشبان رده رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى مشيتنا والوجوب يتا فيه و
بعد تسليم القدرة التفرع غير تام لا احتمال ان يكون للمباحة والمباح ايضا مردود الى المشية الا ان يقال انه مشتق باضرة لغو الترجيح فتدبر

فيه تلتزم برده الى مستطال رده الى استطال عتناوه هو شأن الواجب فان التكليف على حسب القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة الرتبة في
 المعنى فان الامر كما سبق الطلب المعنى فيكون المعنى اذا طلبت حكم طلبا فتمت فالتواضع شئ ثم ان لو سلم فدل على عدم التعريب فانه لا يلزم منه ان الصيغة
 للندب وانما يلزم من الطلب المعنى للندب فتدبر وتالواثنا نقل على ان الرتبة للندب لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان الثاني من المستطال
 الاول من المادى وليس بينهما فرق في المعنى والسؤال للندب فانما الامر له اقول في الجواب الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية
 الامر لا من الاخرى بالرتبة هو الموجب لكونه للموجب واما انه ليس بينهما فرق في المعنى ممنوع وكيف الصيغة موضوعه للموجب فيجب ان يصدر ممن له
 ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للمادى في الايجوزا وصرفا عن الحقيقة واما النقل عن الولاية بان الموضوع له واحد فيها فيجب ان يصح وهو سلم
 فلا يعارض قوله بانوا تر عن الصحابة والتابعين فعوان الله عليهم فافهم ان نقل ما بهت فان كتب الصنف والنحو شئ منه به ولما انعمت على الصحابة
 فلم يثبت الثاني او امر الله تعالى واما امر الرسول صلى الله عليه واله والصحابة وسلم فيجوز ان يكون الصيغة موضوعه بحيث اعلم فاذا صدر عن الناس
 الى من له ولاية الامر فيصير الوجوب ككون الرتبة قرينة عليه فموازين حقيقة عرفية يعنى في عرف من له ولاية الامر ان طلت انهم الصيغة في الواجب
 سقطت عن امر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه واله وصحابة واوليائه الصيغة ليست متفقة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الامر
 متكلما لا يصلح قرينة الايجاب ويصح منه الذوب والاباحة واما كونها حقيقة عرفية فقد مر في العام بانى لندو كيف ولم يثبت نفس من الواضع في
 وضعت هذا اللفظ لندو المعنى بل انما يعلم من التبادر وادق جواز تم احتمال الحقيقة العرفية عن التبادر من غير قرينة الشد باب العلم بالوضع واما
 كتب النحو فلا يظهر منه ان الامر في الدعاء والايضا يستعمل فيما وضع له وليس فيها البيان الصيغة ولو جسد ذلك فاسى حجة في حسابهم كما عرفت فافهم
 فانه هو الحق ولا نسلم ان السؤال للندب بل المطلق الطلب متضرعا فلا يلزم من عدم الفرق انداء والامر بالبرنية لكونه للندب فدل على عدم التعريب بل يلزم
 ان يكون للطلب متضرعا وغيره فلفظ وبهذا لاندفع ان الامر في هذا الموضع بل فان لما يقول انه لا فرق بين الدعاء والامر بالبرنية فيكون الصيغة
 للطلب المطلق المتحقق في الدعاء ايضا فلم يكن الصيغة للموجب وجه الدفع انه لا يتم التعريب على هذا ايضا فانه يلزم من ان لا يكون للندب بل المطلق
 الطلب ولو متضرعا ولم يثبت اليه ذهاب مقته فهو خلاف فافهم وفي المناج لا شأن للسؤال للندب بل السؤال ايجاب وان لم يتحقق فانه يثبت
 المادى ان يوجب على المستطال شيئا وية ما فيه فان الدعاء بالمجر والطلب متضرعا ولا تشابه فيه الايجاب اصلا في الناحية بل صاحب المناج ناظر في الوضع
 لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتال ولك ان توجه كلامه ان السؤال في اللغة موضوع الايجاب وان يستعمل في الطلب متضرعا فانه لا فرق
 وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا يتحقق الايجاب من المادى على المستطال كما يستعمل فيه فانه يثبت بالامر الاشارة العنوية بين الندب والوجوب
 وبعدها والاباحة قالوا ثبت الرجحان او الاول بالضرورة الاستقرائية اسمى قال الاولون ثبت الرجحان وقال الاخرول ثبت الاولون فلم يثبت الاول
 من المخرج في الاشكال على الرجحان او لم يثبت الزائد هو الرجحان لعدم الدليل عليه فلما دلل الاولون الا ذلك اذا قرر كلامهم كذا وادعوا عن التقرير المشهور بان
 الرجحان او الاولون لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فافهم ثبت اقول فانه في الماخضر وغيره ان فيه اثبات اللفظ بالزائد منه
 وهو ممنوع عنه وجه الدفع ان المقصود انه فهم الرجحان او الاولون بالا سقرا والزائد من غير دليل فافهم فانما قد ثبت الزيادة على الرجحان او
 الاولون باولنا المتقدمة فعدم الدليل على الزيادة ممنوع المتوقنون قالوا لو علم الوضع فاما العقل او النقل والاول باطل كيف العقل لا يدخل له
 في صرفت الا وضاع واما النقل فالا حاد منه لا يفيد العلم بالضرورة والتواتر لم يوجد وجودا لا خلاف فيه والياف يكون اختلافه يتنازع اذا بطل
 التواتر والا حاد بطل العلم بالنقل ايقم هذا الدليل لوقته لعل على ان التوافق بيني لاندري مناه كما مر في الاول اثباته من الاشهرى عتناولا

لا نسلم ان العقل للمدخل انه غير العقل عند يكون له مدخل كما مر في بيان طرق معرفة البديع ثم لا يكون في العقل في المعرف فالتدليل
 العقل في العلم بالاطلاق فلا بد من النقل وهو متواتر واحاد وكلاهما باطلان في الاتوجه لهذا المنع قلت لو اريد بالعقل اشتراطه في النقل المنع الى الشق الاخر
 فانما العقل في العلم بالاطلاق فلا بد من النقل وهو متواتر واحاد وكلاهما باطلان في الاتوجه لهذا المنع قلت لو اريد بالعقل اشتراطه في النقل المنع الى الشق الاخر
 هذه المقدمة العقلية او لعدم اطلاع البعض عليهما فافهم قلنا ثانيا آخرنا انه احاد ومسلما انه لا علم بل يقين العقل بالاستقراء وهو كاف في
 الصفوات واثباتها في الغرض المقطوعة بانضمام القرائن الاخرى وقلنا ثالثا آخرنا ان النقل متواتر كقوله لا تدرى الا بالعلماء والافعال
 وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققة سابقا بل انما يتحقق لاحقا والاختلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا وما خلافه مثل القاضي والاشعري
 فاعلموا للفقهاء على ان التواتر قد يكون بالنسبة لسلسلة من الافعال وكون اخرى فيضيه العلم لا ولكن وكون هو لا ينفرد بالاختلاف ولا يكون نصيبا
 حقيقيا ذلك احيى كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيدة لان سبب العلم مشترك بين الكل لان الكل يتفقون في مثل هذا الامر العظيم فاقول اشتركة الكل في
 سبب منوع لان التواتر اذا كان متساويا لكثرة المطالعة لا فيقتسمه ولو اخرجتم مثلا وعدما كان سبب العلم متساويا فمن اكثر مطالعة اقلية وتواضعهم
 في التواتر ومن لا خلاف قد مر مسرعة في معرفة طائفة من العلم لان الوجوب عرفه باستحقاق العقاب بالترك وهو التام في
 الشرع اوله في العقل في معرفة المشقة والعقوبة كما في فصل الحاكم واذا كان الوجوب سببا للتعرف الا بالشرع فكون ذلك لا يعرف الا بالاطلاق
 الاولى وسند جملته بهذه المسألة لغوية تعرف بالفتنة من غير توقف على الشريعة الامام الشافعي والامام ابو اسحاق الشيرازي وهو الحق
 فان الامام لا يوجب اثباته والالزام لا يستحق العقاب بالترك وادعوا تعالى ليس الاثبات والزامه على المتطابقين فحاصل المسألة الامر بالالزام
 وجب وايدى تحت على الشرع اصلا واستحقاق العقاب ليس لازما للطلب كحكم مطلقا في الطلب كان بل هو لازم لامر من له ولاية الامر لالزامه وحفظه
 تعال اما لك ولاه وركبها ارادة كالمسلطان وغيره فهو اسي استحقاق العقاب تعريف لهذا الصنف من الوجوب وهو الزام من له الولاية لكن بالالزام
 هذا هو الاصل اذا كان حقيقة في الوجوب فقط من دون الاشتراك في الاباحة والندب يكون مجازا بالضرورة لتباين الاحكام فيما مضى ان
 الوجوب يمكن الاستعمال في احدهما مستلما في غير موضع له وعلى الخلاف في ذلك بين اهل الحق القائلين بان الامر للوجوب فقط قال الامام فخر
 الاسلام خاذا اريد بالامر الاباحة او النذب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجمعاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم حقيقة
 لا يقتضيه في الحقيقة الاثبات ما بان ان يقال اني غير ما سواي بالنقل دلالة مجاز لانه جازا اعلم ولقد راه وجه القول الاخر ان سمي الاباحة والندب
 من الوجوب بعينه في التقدير كانه قاصر لما مر ان الوجوب يتضمنه وهذا صحيح انتهى كلامه الشريف ويرد عليه في ظاهر الامر ان كونها بعض الوجوب
 ما يوجب كونه حقيقة فيها لان الاستعمال في الجز ليس حقيقيا وايضا بما مبانيان الوجوب والالتزام بينهما فابن البصينة وكذا استجواب العلماء اعلما
 في الشرع انما يقال ان نقل محل الخلاف لفظ الاحرام والاصل ان لفظ الامر اذا اريد به الاباحة والندب فعمل هو امر حقيقة ام لا وان كان الصيغة
 مجازا وبما مر من الوجوب مسوية ام لا ورواه لم نقل احد بان المباح مأمورة الا الكسبي من المعتزلة ولازم منه ان يكون ما يوراه عند اهل
 النيب للبيعة قال في التوضيح هذا العقوبة كان جيدا لولا نظم المباح في هذا السلك وهو خلاف سنة فان الامر فخر الاسلام لا يري المنع
 مأمورة حقيقة وايضا لا يري عدلا مستلما ان علم هذا العقوبة وهو قوله ان سمي الاباحة والندب بعينه فافهم ونقل ليس الشرع في لفظ الامر
 من الصيغة هي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولما اسي ان ندب والاباحة معا اسي مع القرينة وهو لا يمكن المجاز ان حقيقة استعمال
 فيما وضع له ليل عليه بنسبة مع عدم انضمام القرينة والمجاز مجاز في الالزام فلو كان كل مجاز وضع بازا سمي مجازي مع القرينة كما مر

لا يلزم

والجواب

والجاء دل ان يقول الصيغة مشتركة بين الثانية لكن احد معانيه هو الوجوب متبادر من غير قرينة لغوية الاستعمال والاخران مع القرينة
فيكون اللفظ حقيقة فيما كذا في الحقيقة وفي التفسير بالمجادل استارة الى الضعف وبهذه ان الامام فخر الاسلام غير قائل للاشتراك مع اختيار
كونه حقيقة وان دليل لا ينطبق لان كونه موضوع حقيقة ليس لاجل البضعية بل لانه موضوع له فانهم قائل ليس المراد بالحقيقة والمجاز
ما هو المشهور بل القسمة للفظ باعتبار الاستعمال الثلاثة الاول الحقيقة وهي المستعمل في كمال ما وضع له والمجاز وهو المستعمل في غير ما وضع
لهما في الخارج عنه الثالث الحقيقة القاصرة وهي المستعمل في الجزاء والموضوع له بنا على انه ليس عينا وهو ظاهر ولا غير اعلى ما حقق في الكلام
المراد بالحقيقة ههنا فالجواب ان إطلاق صيغة الامر في الذنب او الاباحة استارة من قبيل الطلاق المتباينين على الاخر لاطل وصف جازع او
حقيقة قاصرة من قبيل إطلاق الكل في الجزاء فلا امر حال كونه مستعملا فيها انما يدل على الاذن المشترك بين الثلاثة او المترجم بين الایجاب والندب
و ثبوت ما به المباعدة وجواز الشرك انما هو بالقرينة الخارجية وهذا صحيح عندنا وادريه لوجوده الاول ما اشار اليه المصنف بقوله ولا يخفى ما فيه من كون
وان قيل في التوضيح انه دقيق وبالحقيقة يستلزم ان لا يكون الاسد في الانسان الشجاع مجازا لانه يمكن ان يدعى فيه اليقظة انه مستعمل
مطلق الشجاع اسد كان او انسانا وفهم ما به المسألة بقرينة خارجية وهو باطل اجماعا فان الكل متفقون على انه استعارة هذا التام
انه لا ينطبق استدلال الامامين الاخر في الجواص فانه انما ثبت صحة لغة الامر به عنه وانما النزاع في الصيغة الثالثة ان في الاستعمال على
الحقيقة القاصرة بانه مستعمل في مطلق الاخران او الترتيب خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا اطلق ما يريد به الندة
او الاباحة وسواء لم يرد اهل العربية سني مشتركة وتحقيق كلامه ان المقصود ان الامر المستعمل في مواضع الذنب او الاباحة نحو اذا حلقتم فاصطادوا فاقا
تقتضت الصلوة فانتشر واو غير ذلك هو سخرارة ام حقيقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فيها بحيث يرد ان بخصوصها وان فرض
استعماله في موضعها بحيث يثبتان ولو باعتبار معنى مشترك لانه لا تسامح على ما هو دأب المشايخ فذهب الامامان الشيخ الكرخي والشيخ الجواص
رضي الله تعالى عنهما الى الاول وحاصل دليلهما انه يتحقق عنهما المعنى الحقيقي للصيغة وهو انما تقتضاهما وجوبه وعبر عنه بالامر لانه هو يقال النقل
ليس بامور واجبا احيى متعلق افضل مستعمل في الحقيقي من انطبق الدليل وسقط الاعتراض الثاني واختاره عن نفسه الثاني وحاصل دليل
الصحة الواردة في محال الذنب او الاباحة لا يفهم منه جواز الشرك اصلا كما يشهد به الاستقراء والغير المكذوب وكيف يدعى اعداءه يفهم من كانت
نيتكم عن زيادة القبور فزودها فانها مذكورة جواز الشرك بل انما يفهم ذلك من جهة اخرى وبذلك خلاف الاسد فانه يفهم منه الرجل الشجاع في مواضع
الاستعمال لا الشجاع المطلق وكذا يفهم من القيمة الانسان الجميل لا الحسن المطلق فانه في الاول اذ يفهمه بقرائنه ذلك اندفاع ما قيل بصير النزاع
حينئذ لفظيا لان الحقيقة القاصرة اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة وهي مجازة بمصطلحهم فاشابه المجازية لا يفهمه الحقيقة القاصرة
فقد برهنا ذلك بما قال صدر الشريعة ان دقيق ثم يلقى معنا كلام آخر من انه ب ان هذه الموارد كذلك لكن لما لم يكن على الجزاء
شروطا في التجوز وعلاقة تشبيه نبيا وجوه صحيحة للاستتارة فاذا استعمل في الذنب او الاباحة بخصيصها يكون استعارة التورية ولا يرد
الا ان ثبت المنع من اللام في التجوز ولم يثبت الى الآن قتال دال على هذا الوجه اليه من انما ننسج ونحكم بكونه حقيقة في الامور الواردة
في محال الذنب او الاباحة في القرآن والحديث لانه يتركها اربعة اهل طائفة قد قال بعض المتأخرين الذي من سلب السامعين في
شرح المنار في تقرير كلام الامام فخر الاسلام ان الاحكام الثلاثة ليست بمباعدة بانه وان القواعد بالاعتبار من جهة الشدة والضعف
مفردة ان الطلب العام بانه تعالى امر واحد لكنه مفروض الشدة والضعف المتوسط فهو من جهة الشدة استجاب ومن جهة التوسط

ما في من الوجوب ومقتضى الاباحة قلنا ابن العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجهرية فتدبر وتدبر الشافعية الذين وافقوا ما قالوا
لو كان كذلك اى لو كان الواقع بعد الخطر لا باحة لا تنتج التبرج بالوجوب وهو باطل بالضرورة واجيب بانه قد يكون التبرج بخلاف النظام
فيه من غير ان يستتبع العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان للاباحة لنا قضي التبرج بالوجوب بظاهر سنه المسماة وقيل نفي بفتح بطلان الامر فصح
واستحسن براه سيفر وليس بالامتنان الظاهر فتدبر **مسألة** صينية الامر بطلب النسل مطلقا عند تافير الماسورة بالمرأة اى ما تيان التسل مرة ذك
التكرار بطريق استمال المطلق في التبرج والتكرار ايتان الفعل مرة بعد اخرى فهو مطلق ومعدوم واختاره الامام الرازي والاشعري وطاها من الشافعية
ثم لم يبره قولا ما يقتضيه ان هذا مذموم المحض وليس كذلك فانه صحيح الامام فخر الاسلام لا يحتل التكرار وفي البيهقي صحيح وقال عنه تاو ايضا من
المصانة لا يحتل المصدر عند الحنفية واذا لم يحتل المصدر لم يحتل التكرار في الطريق الاولى فالحق في الترجمة ما في التحريم ان لا يحتل التكرار ورد المص
ابه بانه باي عن الدليل الثاني وجواب شاك المحقق برفقانه لا يجب مطالبة تكرار الكلام المحذو ومشارحة كما لا يخفى وقال الاشتاؤ التكرار لازم
مرة التكرار امكن وعلى هذا جاز من الفقهاء والتكلمين وكثير من اهل الماصول على انها لا تحتل التكرار عند الاطلاق مجازا وهو قول
الكثير الشافعية وبما يخالف لما نقلنا من شاكنا عنهم وما في عن بعض قروعه بظاهر او امدا علم وقيل بالوقف في استمالا في المرة والتكرار لا يشترك
بنسبة او لا يحتل بالحققة واختاره الامام ونقل الام على ما اقتاره عنه كذا في الشافعية لنا او لنا اجماع اهل العربية على ان بنية الامر لا يدل الا على طلب
في الاستقبال من الماسورة وخصوص المطلب من الصوم والصلاة ونحو وغير ذلك من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي قالوا اما لو طلب
الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصداقها فيجوز في الحاشية لما في ان يستلخص النصوص والدلالة البنية في الطلب في الاستقبال كنه الصيغة عند خصم
المرة فانه لا يجوز ان يقرر بالدعوى ولعلنا ان لا يوجب من الاجماع والافلا مسانغ ولك ان تمنع ان المادوق هي الطبيعة من حيث هي فانه يجوز ان الامر موقوف للمصدر
المقرر الدال على الوحدة لا يقال وانظر فانه سمي عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا ان نقرر في الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للمطلب
والمادة للطبيعة فالامر انما يدل على طلب الطبيعة فاذا في الماسورة بغير واحد فانما يقتل الطلب ويهتوا الفعل مرة اخرى فانه غير مطلوب والتكرار ليس الا لاجتماع
بعد اخرى ولما استلزم كون النسل الثاني مطلوبا استلزم كون التكرار مطلوبا فاما يحتل الامر للتكرار وما يجوز في من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فلا يصح
لان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصح التفرع فيه باي الاشتقاق منه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح الا ما يندرج سنه في مفهوم الفصل وقد
ثبت اجماع اهل العربية على ان المخرج فيه من حيث هي او المقيد بالوحدة المنتشرة فلا يجوز بارادة التكرار اصلا لانها متخرفة عن كونه طبيعة بسلطنة
وكوذا اسمها بالاشارة لغيرها فلهذا لا حقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى هذا نذهب في ما ورد على التحريم من انه ادعى عدم احتمال التكرار يستلزم
بطلان الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا عند في هذا المقام والعقد فتمت بعد عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبرر وسبح
افتقار المصدر تعالى ولنا فانما يصح فعل مرة او مرة فيكون الفعل تاما من المرة والمادة ولا ذلك للعلم على الخاص فلا دلالة على المرة بحالها
فيصح اطلاقا على المرة من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فانما يجوز ان يكون الوضع للمرة ويكون التقيد بالمرة تأكيدا وبالمرأة تجوزا
قالوا لا يجوز ان يكون في خلاف الظاهر فان التاميس واليقينة اصل لا يدل عنه من غير دليل فامتنع ما في شرح المحقق ان احتمال اشت
لما لا يصح طوعا او نهيما لا يجوز ان يكون في التسمية ظاهرة في المرة ووجهها المرأة وفيه ان في التسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت
بعضهم سموا بنية اطلاق الامر بالاباحة والاباحة لا يثبت في حال الاطلاق في احد ما وجبه الدرع فظاهر
بما في من التبرج وهو قوله الامام قولنا لا يدل سنة فوض الى الفصل مرة او مرة على المذهب الا شمر من انه للتكرار وجوابه قد دل الدليل

والله صيغة فاذ لم يدل الصيغة لغة في المتضادة لم يدل في غير لان احكام الصيغة لا تختلف فانهم وذا غير واف فان الصيغة موضوع
عندهم للتكرار لكن لا يدل عليها في المتضادة لصاحب لصره عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود
صارف ولا يندفع هذا باجاب بهما في التحريم فانما سلمنا ان الوضع للارادة بالذات لكن ربما يقصد منه الاستعمال في الما ليس ايضا
ففي غير المتضادة يراى مدلول الصيغة بالوضع وهو التكرار عند جميع وفي المتضادة غيره بدليل فتدبره وقالوا انما الامر نهي عن جميع اضادة
كما امر في الاحكام وهو امر النهي مستوعب الزمان مستوعب الامر ايضا فيلزم التكرار والالزام ارتفاع التقييد لانه بالكتف عن الاضادة
يريقع نقيض المامورية فلو جاز عدم الايمان بالما سوري في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه ايضا ولا حاجة فيه الى تخصيص بالضررين الذين
لا ثالث لهما مع انه يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا يفيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقرار فتدبر قلنا لا نسلم ان كل نهي
مستوعب بل اسلفه الغيبة بحسب الامر عندنا فان كان الامر داما فذا كما يكون النهي وان كان في وقت فقيه امي فالنهي يكون
فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الامر بهنا عن الاضادة صريحا وبالقرابة الجواب في المشهور بان دوام النهي عن الاضادة
مستوقف على دوام الامر فالاستدلال بدوام النهي على دوام الامر دور وقيل في التحريم ان توقف دوام النهي على دوام الامر والاستدلال
به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الثاني ورد المص بان النهي الضمني انما ثبت لاجل تقويت ضد المامورية والتقوية من شرط
استحالة الزمان فمعرفة دوامه وتكرره يتوقف على معرفة دوام الامر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير واف فان كون النهي بهنا ضمنا
قد ثبت بدليله بالايجاع بين المستدل والمحجب والنهي كله دام بالايجاع فيلزم التكرار الامر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدل
على دوام النهي يكون مشغولا لئلا يضر المستدل فاعلم فيه وقالوا ان الجواب لو لم يتكرر الامر لم يرد النسخ عليه لانه اذا الى مرة فلم يبق امر حتى
يرتفع بالنسخ اقول في الجواب ورود النسخ ليس الا على الدوام المطلقون شرعا والكلام في الدلالة لغة ولا يلزم من الاول الثاني وهذا
غير واف فان الامر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا لا يما عنه من يحمله غير محتمل للامور والتكرار فاعلم امي شيء ورود النسخ
وان اراد الله صار في التكرار والدوام حقيقة مشرعية ثم مطلوب استحضار فانه يحل عليه في كلام الشارع فالجواب في الجواب ان النسخ تكرار الامر
بتقيد الدور والتكرار ويكرر بسبب فعول النسخ اما ورد قبل العمل فلا اشكال في واما بعد العمل والائتان بالما سوري فانما كان الموجب تكرار
بتكرار العلة او ثابته لتقيد به صير كما فالوجوب اثبت بعد الاثبات بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر المطلق للتكرار
بل فهم من الخارج وانما يكون الوجوب فيه مكررا فلا يصح استساخه بالنسبة الى الثاني وانما ينسخ من غيره فقد درست ان القول بعدم التكرار انا
ينافي بالنسخ في بعض الامور والاشاعة في التنزيه فتدبره وقال في المنهاج تبعا للحاصل للمحصل جميعا ورواه امي ورود النسخ مرتبة للتكرار
اذ الامر المطلق يحتمل اياه ورواه لو صح لم يكن جوازا للاستثناء ولذا للعلوم لغة اذ يصح ان يقال الصيغة ليست لغة للعموم وانما كانت
الذي هو دليل العموم فتدبره فانه ظاهر جلاله ان يقال المقصود من الملازمة بما يجوز ان يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذا هو متحقق
ان على انه قد يتكرر من خارج فتدبره فانه المرة قالوا اقبل او نزل فدخل مرة امتثل قطعا فظان المرة والامام مع الاشتغال بهنا فانما لا نسلم والدلالة
الاشتغال بالمرة على انه لما لم يما فيه مستملا لان الحقيقة حصلت في المرة وهي كانت مطلوبة الا لانه انما هو فيها والامام انما هو في التكرار لانه ايضا
المرة وفيه ان الاشتغال بالمرة يناهض على انه انما يكون المرة الثانية فهذا وان لم يدل على ان المرة داخلية في نفسه لكنه دل على انه
مستوعب لا يحل التكرار والامام الاشتغال به ايضا لكنه لا يصح وقد سردنا طريق البرهان في الجواب فتدبره في ان شاء الله تعالى وجه دخولي المسئلة

في ناله وعليه فالتفريق في حواشي من زاجان فيه نظر إذا المرة بمصلحة ضمن التكرار فيصح الاستئصال به فان الفعل انما هو من الماسور في
 الآية الثانية كما هو مقرر للطبيعة من حيث هي في تلك فرد للطبيعة المستبدة بالوحدة المطلقة وهي الماد يكونها المرة لان الوحدة لو لم يكن مطلقة
 مع الاستئصال المأخوذ من حيث هي لا يفرق فيها اذا كان للطبيعة من حيث هي وبينها كان للمرة في الاستئصال بالتكرار و قد تم بحكم القول
 بالمرة لهذا التكرار في المرة الاولى اي الماد المرة التي لم تنضم الى المرة الاخرى بدليل قوله للمرة ولا يحتمل التكرار كيف ولو كان كذلك لم يكن في
 المال فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار في المرة الاولى ولو قال للمرة حاصل في ضمن التكرار لانها جزوة فيتحقق الاستئصال بها ولو لم يكن من
 الثانية استئصال كما اذا كان للحقيقة من حيث هي يتوجه اليه هذا الرد فافهم وسؤال سارقا اجبت هذا لنا ام لا ابد واسحق ان هذا سؤال اخر
 ابن حابس كما في اكثر كتب الاصول كما روى الحاكم وصححه البيهقي في مسنده عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم
 فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال اني كل عام يارسول الله قال لو قلتموها لوجبتم لم تعلموا ايها ولم تستطيعوا ان
 تعلموا ايها مرة فمن زاد فقلوع كذا في الدرر بالمفسورة واما سؤال سارقة فلم يكن في الحج بل في جبل الحج عجرة واسئل عن الاحرام بها كما روى
 مسلم عن الامام محمد بن الباقر على اياته وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فمن كان منك ليس معه هدي فيلحق فيجلبها
 عجرة فقام سارقة بن مالك بن جهم النعماني هذا ام لا بد فكتب رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم واصحابه واحد في اخرى فقال دخلت العدة
 في الحج مرتين لابل لا بد فربما يستدل لما شتر اك لفظا بان لولاه لما شتر به عليه ولما تسأل او يستدل به لما شتر اك سئني بان السؤال كان لتبين
 احد صدقيه وهو المقدور المشترك بين المرة والتكرار او يستدل لاحتمال التكرار بان لولاه الاحتمال لما صح السؤال قال المصنف وكل محتمل بحسب انظار
 وقد يستدل به للتكرار ايضا بان السائل قد فهم منه التكرار ثم راي فيه اسحرج الغنيم ناشبه عليه الام لهذا التعارض فسأل وذهبنا من بيده فاعرض
 عنه والجواب من قبل السائل بعدم احتمال التكرار اذ لا يجوز ان يشبه عليه الامر فيه بان شكر يتكرر بسبب كادصلوة وان اشبه الحج بسبب ام لا فآل
 فلا تقوم حجة قيام هذا الاحتمال ولو ثبت بان غضب عليه وعلى الدواصيا الصمارة والسلام وروى يروى اية السنن ان قوله تعالى التمسكوا من اثار
 ان بعدكم ستوكم نزل فيه فتدبر مسلكه صيغة الامر لا يحتمل العموم والجمع عند المنفعية بل في الاشياء لم يعرفوا اكثر من احتكاكها فيكون على ما
 التكرار سلكه مطلقة وتثبت عليه في التحريم بان الطائفت الكثيرة قد يكون تطليق واحد فليس هناك تكرار لا يصح هذا القصر بل هي متبادلة ولعله لهذا
 اخره ولو ثبت ان التكرار اتيان الماء وربه وهو المبدأ مرة بعد اخرى والعدد والعدد او كثره وهذا اعم سلقا من الاول فان اتيان الحقيقة
 مرة بعد اخرى انما يكون في ضمن افراد متعددة وهو العدد والله لا يتكرر با يكون بالاتيان مرة واحدة كما في الطالبان وزعم العموم من وجه خطأ ثم ان
 المصنف ليس بالطلاق بل ايقاعه وهو التلخيص فلما يد من تعدده فلم يكر التكرار وشيد اركانه بعض سائده صرة في محكم الاصول التعدد يستفيع على التكرار
 وانما مثال السلق فلما يتعد اذا اعتبر تطليقه متكررا ضرورة ان تعدد الشيء يتكرر بسبب وان كان التلخيص واحدا فانه انما الاعتدال اعتبارا
 الذي عليه من الادراك مع ان الامام محمد بن الاسلام لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم اية فادراو عليه فتدبر لان ضرر سناه او قد ضربا لانه
 مشتق من المصدر فانه في مذكورة اذا الترفيع عارض وهو سرفه وتكرر في الاشياء بلا دليل العموم فدايع وهو لولا احد فلا يقال لرجلين رجل في البيت
 اذن الحقيقة من حيث هي والواقع الملاقاة على المشي لانها موجودة في فعل ان يكونوا حقيقة مع في الوحدة فلا يحتمل الكثرة للعدد فلا يحتمل
 العدد وحدها بغيره بل على التماثل التكرار انه المرة وفيه نظر من عبوه الكمال ان التكرار موضوعه الحقيقة والتسوية بل على الوحدة والاشياء
 مولد الا يقال للتأنيين رجل فلا يلزم منه قصد الله احد وقد مر فانه يلزم من التكرار ان الله المذكور المذكور منسجما عن المعنى فادرج معقول سلطان

شرح من كتب في المصطلح

لذلك كيد غير الثالث في سلب ان التكرار موضوعه للواحد يمكن لم لا يجوز ان يكون المبدأ والمصدر المنسج عن التعريف والتفكير غاية ما في الباب ان المصدر
لم يتصل اصلا فتأمل فيه الثالث سلبا انه المصدر التكرار لكن لا نسلم وجوب بقائه سلبا المطابق في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بمتبعية منه بجهة فيه
بل انه هو بوجه فلا يلزم لبقائه سلبا الذي كان للمادة مع التكرار موضوعه بازاءه بل يجوز ان يبقى بعض منه وهو حقيقة التي توجه في احوالها
على السواء ويكون ان يقال ظاهره خصوص انه اللفظ يترشح الى ان المصدر سلبا المطابق في ضمن الفعل فتأمل فيه هذا وما على ما ذكرنا في بيان
بوجه لا يرد عليه شيء لان الامر يطلب حقيقة المبدأ من حيث هي وهي لا تدل على العدد اصلا لا حقيقة كما هو ظاهر ولا اشتغال اللفظ لا يكون بالاتيان
بالواحد ولو لم يكن الا بالاتيان بالواحد يصدق انه الى الحقيقة المطلوب اما في صورة التكرار فظاهر انه منقطع الاشتغال بالاول وبعده انما هو الثالث
واما في صورة الاتيان بالعدد وقده فانه يقع الاشتغال بالواحد لا بعينه وبل هو الآخر على ان العدد من غير تعاقب وتكرار محال فان يكون اللفظ على مع
وحدة المحل والزمان غير معقول وفي يطلق ليس المطلوب نفس الإطلاق فانه ليس بمبدأ بل التطبيق وهو المبدأ ولا يصح تكراره الا اذا فرق حقيقة او
حكما من الاشياء ولا يدل مجازا ايضا فانه لا يصح التصرف في المبدأ الماخوذ في الفعل باعادة الافراد فانه تصرف يتأني في الاشتقاق لان اهل الرب سلبا
على ان المبدأ الماخوذ لا يكون الا لا بشروط قد تكرر وتكرر لما كان المتبادر من الوحدة حقيقة استدرج وقال لكن الواحدة قد يكون حقيقة فتصح
بطلانية لانه المتبادر وقد يكون اعتبارية وهي وحدة الجنس هي غير متبادرة الى الفهم فتصح مع البنية ولذا صح نية الثالث في السحرة والثنتين في الاسماء في يطلق
نفسه وطلق امر في ان الثالث في السحرة والثنتين في الاسماء كل افراد الجنس هي واحدة بالجنس اما الثنتان في الحرة فمقدوم وجوه ليس فيه جنس من الوحدة
فلا يصح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي فانه عنده يصح نية العدد لان الامر محله واعتراض عليه ان الثالث ليس كل جنس فان كان يطلق كما يصدق على
بذره الطائفة يصدق على الطائفة الواقعة على النساء الآخر في ايض بعض افراد الجنس كالثنتين من الجواب ان المقصود ان كل افراد الطائفة المبدأ هي واحدة
او الثنتان فان الجنس المبدأ لكل واحد هو الثالث او الثنتان لا غير واعتراض ايض بان الثالث كما انها واحدة بالجنس مشاركة في ذلك الا ان ايضا والنية
بالجنس قبل مر ان يصح نية الثالث في الثنتين كليهما وان اميد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكما ان الثالث مجموع اعتباري فالثنتان ايضا كذلك فظاهر
من بيان الفرق وقد قرر بعض الاساندة ان لا يكون الوحدة الاعتبارية اعتبارية كانت بل لا بد من اعتبار واقعي وليس الا في كل افراد الجنس انها
جنس واحدة واما المراد بل هي تحتها فليس فيها اعتبارية يصير واحد وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب انه ليس كما بالجنس شيئا ان يكون واحد بل لا بد من ان
الاشياء احكاما مستتب على الجميع غير احكام الاجزاء الثالث في الحرة مجموع الحكم غير الحكم الاعا ووقاها لتوجب المعرفة في اسال والبيئة الغنيمة وخبر في اصل
عرب محاذي الكون وليس بذه الاحكام مجموع احكام الاحاد فالثالث طلاق واحد عرفا وشرعا واما الثنتان فلما لم يكن لها احكام الاحاد لم يتبين بها وحدة ولا يقال
بشمعها انه واحد عرفا وشرعا فاشجع ابن الهمام من هنا كلام اخر هو ان الالفاظ اسما المعاني واسما العين فاما المعاني في يطلق على كثير ايضا كما في بعض اسما
العين فيقال للقيام الكثير قيام كما للواحد بخلاف الرجل فانه لا يقال للرجل رجلين بل هو الطائفة من ذيل اسما المعاني فيصدق على الواحد والثنتين
على اوجه اربعين ان يصح ارادة الثنتين ايض لكن استمر على ما قالوا ولم يفرقوا اصلا بين الاسماء على الاطلاق غير صحيح فان بعض اسما المعاني كما هو
لا يطلق على الكثير منه فلما يقال لصيام شهر انها صوم في يطلق من هذا القبيل فلما يقال للطلعتين انه طلائف في شيع واعرف من في انهم ايقوم
لا يطلق على الكثير ايضا لانه يطلق على القيام المستمر قيام او لم يعقل بصدده ولم يتخلل الرصد واما اذا تداخلت بان فقام فقام فقام يقال اما قيامان او قيام
كيف وقد اجمع اهل العربية ان المفعول المطلق قد يذكر لبيان العدد فيفرق عند الوحدة في شيء وجميع عند التعدد وهو يتاوسى اعلى نذا على انه لا يطلق على المستمر
حيثية المفرد فتدبر عزم بقى اشكال قومي هو ان الماضي والماضي في ضمن المبدأ المفرد وكلما ان يجوز اعادة الواحد لا اعتبار في الامر فكذا في الماضي

فقد علمت انما صحت في مطلق والفرق مشكل والموجود من العدد تعالى ان ياتي بالفتح والفتح لولم يحتمل الامر العدد ولم يصح
 تفسيره به اسي بالعدد مثل مطلق التفسيرين فصح تفسيره بالتفسيرين فصح ان لا نسلم ان تفسيره بالفتح لولم يحتمل الامر العدد ولم يصح
 بالتفسيرين لاجد من الوحدة واريدهم ليس وقد واما اذا سلك على سلك سلكنا لا حاجة الى هذا فان الامر يدل على الحقيقة من حيث هي فصح
 بقية التفسيرين ويعتبر من الكل وقوع التفسيرين ولا يلزم منه احتمال الجرح من التفسير الذي كلامنا فيه بما عرفت من ان التفسيرين ليس بدلوا الحقيقة
 ولا حجة في ذلك وهذا قالوا اذا اقررت العدد فالوقوع به لان اول الكلام بيني متوقفا على الاخر فلو ماتت قبله لم يقع شئ وهذا ياتي على
 ما علمنا ان المطلق مع المقيّد كلام واحد معناه بمعنى لان المطلق يدل على اطلاقه والمقيّد يدل على معنى آخر فشرح لو حلف لا يشرب مار
 انصرف الى اكل بالصدق عليه من القطر وغيره بالاشارة فيدل على الامر الواحد فيجوز ان يقطع له وجهان في النفي ولو نفى مياه الدنيا صح لان
 الكل واحد بانجنس فيقع عليه اسم المفرد كما في التفسير من الطلقات فيشرب ما شارب ولا يجوز لورود النفي على المجموع ولم يشرب للمسوق ولو
 نفى كوزا دون كوز لا يصح هذا ما لا يورثه ما فيه وجه ظاهر هو انه جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ما فيفسر ان
 يصح نيت كل فرد من التفسيرين والكثير هنا قال في الحاشية وايضا اشارة الى ما في اسم ان الكلي كما يصدق على الواحد من افراده لصدق على الكثير
 منها بصدق واحد فيقال على رجلين رجل وهذا شئ عجاب فان صدق الكلي على الكثير لا يصح الا باصداق كيف ولو صح هذا لم يصح ان
 يقال زيد وبكر انسان واحد وهذا كما ترى واما قال علماء المعتزلة فمراهم انه يصدق عليها باصداق كثيرة وايضا لا يكفي المصدق عند العقل
 بل لابد من الصدق عرفا ولنه دلائلك انه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل وهذا ضروري والامكان برة فذكر مسلمة صيغة الامر
 المعلق بشئ واحد صفة قبل موضوعه للتكرار بذكر الشئ واحد والصفة مطلقا على كان الشرط او الكسفة او لا وقيل ليس الامر المعلق له اسي
 للتكرار مطلقا فان كان على فعل يتكرر الامر يتكرر با عقلا اختلف فيه والحق نعم يتكرر وقيل لا يتكرر واذا ثبت اختلف على هذا النمط فدعوه
 الاجماع كما في المختصر وغيره في العلة على التكرار بذكرها غلطا ولا يصح تكميلها لمدعى الاجماع بان الحنفية يقولون لا يتكرر بذكر الشرط وانما كان
 على او مقصودهم انه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقط نعم بعد ثبوت تحقق اختلاف على نحو ما على المص انتفى الاجماع قطعا
 لكن يجب كل ابعاد التكرار الحكم بوجه ثبوت غلبة العلة الا من منكره القياس مطلقا لنا او لا بالتقدم ان يثبت للطلب
 فقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم ولنا ثانيا ان دخلت السوق فاشترت كذا لا يتكرر الا كان كلفا فافهم
 من التكرار فانه ارجح على انه ليس كلفا واما التكرار بالعلة المعلق عليها فلفظ ضرورة تكرار المعلول بتكرارها لا معتدع التعلق فان
 المقصود انه انما يتكرر عند ارتفاع الموانع وح يمتنع التعلق فقط انما هو عند من يجوز تخصيصه للعلة بالملن وليس هذا التكرار
 بالعمية بل بالعقل وفي الحاشية لا بالاجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى وذلك لانه لم يثبت الاجماع على نيت الاختلاف اقل ان مراد من
 قاله بالصيغة ان التعليق باوصاف الشئ مشعر بالعمية لانه لا حلول يتكرر بتكرار العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مطلوبة باختلاف عن الدلائل
 في الارتفاع اقل ان مراد الجمهور الثانيين للتكرار باعتبار العمية انما غير موضوعه فانهم قالوا قلنا فلم لم يتكرر الطلاق بتكرار الدخول في التعلق
 بالاجل العلية قال وانما لم يتكرر الطلاق بالانفصال لعلنا لم نعلم انما غير موضوعه فانهم قالوا قلنا فلم لم يتكرر الطلاق بتكرار الدخول في التعلق
 في السرة الثالثة السارق ليس بمرتبة السرة الموجبة للقطع وعلوه في الزنا ما في بعد الجلد وان رجلا الف مرة ان عليها علة ثلثا فاشتر
 علة القطع به احد اذا ليدان لا يقطعان بسرة واحدة اجماعا يذهب به ان نقابا به نحن بالحق يفتني انقسام الاحاد الاحاد فاقول معنى قطعوا يد السارق

١٢١

المراد من الاجماع في العلية

انما انما انما انما

ويد السارقة فلا يجوز قطع جميع أيدي كل من كان عليه اليد اليمنى لقرآن ابن سعوذ فاقطعوا أيديهم حتى لا يقطعوا اليد اليمنى
 أيضا وبجزي الشبهة المتواترة فاقطعت مرة بسارقة فاقطعت مرة بسارقة فاقطعت مرة بسارقة فاقطعت مرة بسارقة فاقطعت مرة بسارقة
 لا يقطع القطع بخلاف الجملد منه لا يفوت به محصل الجملد وهو الجملد فيجلد ثانيا إن رُسفه فاقطعت فلم يقطع الرجل في السرة الثانية
 قال وقطع الرجل في الثانية ابتداء بالشبهة قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم إذا سرق السرقة
 فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا يده كذا في التقرير والإجماع المذكورون في الأمر المعلق قالوا أثبت بالاستقرار في أوامر الشريعة كمر المعلق
 بكسر المعلق عليه نحو قوله تعالى إذا أنتم إلى الصلوة فاقطعوا أيديكم الآية وقوله تعالى الزانية والزانية فاقطعوا أيديهما من تحت الإبطين
 وقوله تعالى وأنتنم جنباً فأقطعو أذانكم المعلق في العلة مسلم ولا يفعلكم والشكر رُسفه غير ما يكون بديل خاص غير الأمر والصلوة والشكر ولا يفعلكم
 هذا أيضا ولذلك لم يكره الرجوع إلى الأصل بالاستقامة لعدم علة الاستقامة قال الله تعالى ومن على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا وفي هذا
 المثال ما لم يكره والشكر في العلة قالوا المكره في العلة فاشترط أولي بان يكره فيه فإنه لا يتعد به لا فإذا تعد وكذلك وجب تعد
 المشروط فكلما كثر الشرط كثر المشروط لأن الشكر تعد وقلنا الشكر يكون باعتبار المصيرية والعلة تقتضيها كمالا وجها وجها وجها
 فإنه لا يقتضيها فلا يكره وتكره والتعد باعتبار تعدد المشروط أما هو باعتبار المصيرية فإذا تعدد ما بهية الشرط تعدد المشروط قطعا فمجرد مسلم
 القائلون بالشكر كما يكون بانور لانهم يوجبون استغراق الأوقات بعد ورود الأمر فوجب المبادأة وانما فهمهم فاما أي فيقولون
 الأمر ما يقتضي بوقت مدبر أو يقيق فقتلتم من أن الموسع يجوز فيه التأخير إلى الأخر وأما المضيف فلا يحل التأخير أو غير مقيد بوقت حد
 الأمر بالكفارة نحو قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا عابى المقطوع إلا من شرب من الماء البارد أو شرب من الماء البارد أو شرب من الماء البارد
 وروى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن لم يذكرها فليصلها في وقتها أو في وقتها أو في وقتها
 الفصل في مستقبل تجوز التأخير كما يجوز البعد عن الصلاة عند الخفية وغيره ويسرون ما يوجب على التراخي ونحوه إلى الشافعي رحمه الله تعالى
 لم ينقل من الشافعي وأجيبته من نص عليه وانما فروجهما يدل عليه كذا في الحاشية واختاره الإمام الفراء في كل ما سألنا فيه من وجوب
 الفور فيما تم بالتأخير ونحوه إلى المالكية والحنابلة والشيخ أبي الحسن المكنى عنه منا ونقل عنه أنه معنى الخلل الواقع بين اللامية واللامية لا يوجب التأخير
 في الحج بغير فوران أول سنة الوجوب ويجوز التأخير فترغم أن الأمر على ما يوجب في وقتها من غير فوران في وقتها من غير فوران
 واصلح ما عليه الجمهور أنه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان لا في السنة التأخرة فاضمنا عند وليس كذلك بل اختلاف معتقدا في وقتها لا يوجب التأخير
 وجهه أنه يوجب التأخير إلى السنة الثانية سوية فتأخير فترغم على الترك فليكون حولا لكن إذا ذكر سنة ثانية وجب فيها رفع الشبهة كما سألنا
 لأنه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما سبب في التأخير لكونه وسيلة إلى فاعلم سبق وسيلة لم يكن انما فترغم في وقتها لا يوجب التأخير
 الشهادتة بالنسبة إلى السنة الثانية فليس في السنة الثانية اول سنة بغير اختياره السكاني والقاضي ابن عمر بن الخطاب في وقتها لا يوجب التأخير
 او العزم كما في الواجب الموسع وتوقف الأمر في أنه لا قدر للمشتركة بين الفور والتراخي فان اتى على الفور بغير فوران في وقتها لا يوجب التأخير
 فيجب الفور احتياطا ولا يحل وجوب التراخي وقيل بالتوقف مطلقا في الفور والتراخي لا احتمال وجوبه أي التراخي فلهذا يترجم أن هو فليكن بغير فوران
 من المصيرية والطلب والمادة الحقيقة من حيث هو فلا يدل الاعطى الطلب في مستقبل في أي جزو كان من ولما لا يترجم أن يكون التأخير
 موقفا بأول الأوقات بعد تحقق الأمر في غيره فوجب كونه قضاء ويكون أو الزكاة في السنة الثانية ففصار هو من جهة الإجماع فلهذا لا يترجم

الان

هذا هو المطلوب في المقام الثاني

اولا استلحق للفور والادامر كلهما على مشاغل واحدة في الدلالة لكوننا اللبئية قلنا لا نسلم انه للفور بالوضع بل لفهم بالقرنية وسبب طلب استحقاقنا
 وكبحي العطش وقالوا انما لكل مخبر ونشئ يقصد كاحضر بالاستقرار فكذا الامر عديل طلبه اسما قاله بالاعم الاغلب في الاخبارات
 الاشارة والادامر او لا نقول من الخبر المطلق العامة المحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي او الحال او المستقبل وهو حقيقة عندنا
 واقباه فلما سلم ان كل مخبر ونشئ يقصد كاحضر فكذا اسند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع انه لم يدع الوضع واستحقاقه بل
 انما قصد تحصيل منه قضائية لما شأنا وقد صرح به ان حقيقة المطلق عرفا في الثبوت في زمان الوصف مع ان خبر الماضي لا يقتضيه المقارنة بالحال
 ولا يقصد بالمخبر بل المقضي مطلقا مقارنا كان او لم يكن فكذا لك الامر في الاستقبال اى يجوز ان يكون كذلك وسبب السند جبهه واجواب ثانيا
 لما قيل كاحضر في الزمان الطلب فان الطلب فيه في الحال ولا يقتضيه ذلك ان يكون زمانا المطلوب فاحضر او الكلام كان فيه والدليل على تقدير
 تمامية يقيد الاول بقول مراد المتمسك زمان متعلق بالخبر والاشارة يكون حاضرا والمخبر المنشئ يقصد ان وقوع متعلقها فيه فكذا متعلق الامر
 وبذلك ظاهر جبا واجواب ثالثا انه قياس في اللغة وهو ممنوع القيل حاصل الدليل الحاق الامر لسائر الاشارة والادامرات والاحكام
 ليس قياسا بل هو استقرار واستقرار في الفاعل فانه احاق الاقل بالكثر الاغلب قلت في استقرار الجنب سبب تتبع الافراد النوعية الموجودة
 عند المتتبع نعمنا لا بد من تتبع الانواع الاشارة والادامر ووجوب الامر وعدم تبعه الاستقرار بل هناك استقرار لبعض الانواع وقياس الامر
 عليها فاقم القياس واجواب رابعا بان الحال في الامر متتبع فان الحال لا يطلب والازم من الدليل هو الحال فلا يمكن فيه الاستقبال
 فانور كما عندكم او بعد كما قيل او مطلقا كما نقول فاللازم من الدليل ثبات مدعاكم والمدة غير لازم فكذا الاجواب منع التمام التقريب ونقطة
 اجمالية بان لو لم لزم الاستحالة قيل ليس مراده كاحضر الان حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد اجزاء من اواخر الماضي واول المستقبل وهو الحال العرفي في حاله
 واخل فيه فلا استحالة وتم التقريب بقول لو صح ما ذكرنا هذا القائل لكان الامر في المطلوب مقترنا بالحال العرفي ويكون شئ ما في الحال وهو خالف الاجزاء
 من اهل العربية والفقه ليس الا واصل المستقبل عرفا فلو لم منه ما ينافيه ورجع المحذور فقهري فقد برسمه لوقيل في الدليل ان الاصل يقتضيه ان
 الامر للحال لكونه الغلب ولم يمكن والمثابته كالحال لا تقرب جعل الامر له بغيره لا يمكن لم يجد كما قيل في الحال الممحل في الفعل فان اصلها
 ان يكون مقارنة لاول ولا يمكن في الماضي التزم قيل يكون قريبا فاما قوله لو ان الله للفور والامر في نفسه فيكون للفور ايضا والامر
 ارتفاع يقتضيه وقد تقدم مشكك في مسئلة التكرار مع الجواب بان هذا الشئ تابع للامر وليس للفور وقالوا ارجع قوله تعالى من طلبا لا يلبس منك
 ان لا تسبى اذ امرتك اذ امرته الى السجدة وفعله للفور ووقع الامر على نحو ما فيكون الصيغة له قلنا ليس الامر بالسجدة مطلقا بل بغيره
 لقوله تعالى فاذا سويته للخنثى فيه من روجي نحو انه ساجد في الكلام كارجي في الامر المطلق واما المقيدة فعلى حسب اقتضار القيد من لغو والتردد
 ومنها مقيدة بانفرد فله تدبر وقالوا فاصلا لم يكن للفور وجاز ان لا خير فاما الى وقت معين فاول دليل في القيل الوقت معين كالبشرى بالسرور
 لايعين اذ امرت به بغيره بموت فباته فلا يتحقق هناك كبر السن فيفوقه الواجب وكلمة من يتبع يعيش مدة طويلة فيكون اذ امر الواجب بعد كبر السن
 مؤخر فلا يصلح الكبرية قيدا لانا خير او الى اخر امكانه وهو مجموع لم يلزم بالتأخير المية تكليف الحال قلنا هذا منقوض بجواز التصريح بالتأخير
 فانه جائز اجماعا مع ان مقدمات الدليل جارية فيه ايضا وكل الدليل ان الحال انما يلزم بايجابان خير الى استمرار منته الا مكان دون
 التفويض اليه بان ياتي في اى زمان من زمانه متدبر فائدة التل في الكشف مذهب الامام محمد بن جواز التأخير في الجمع مع الاثم بالتفويض
 في العمرانه اذا سالت سائل وقال قد وجب علي ان فعل في التأخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكه عندى فاقولنا نعم سلم بالشر

القول

القول

مع التقوية والقتل لا يكل لزوم الفور وان قلنا ان كان في علم الله موتك فالأخير سحره اسم والا فكل فلا يصح هذا لان ما في علم الله تعالى مجهول
 عنه وغدا قريب من هذا الاستدلال لا يصح باب الفور وروى الشيخ المداوية المعنى ان يجيب بأنه يكل لك التأخير على احتمال الاثم بموتك قبل ادراكك
 العام الآخر وخرج صرت محكوما عليه بالاثم وما حمله انه يجوز ان التأخير مع عدم التقوية في العمر كله ولا يستحال فيه وقد يجاب بان المناط على النظر فلفظة
 ان يجيب انه يكل لك التأخير ان قلنت ادراك العام الآخر وجنبه لا اثم وان مات فجأة وان لم يكن لك ظن لسلامته فلا يجوز التأخير وانت لا يدرك
 عليك ان مدة البنته ما عتق عن وقوعه الطين باحد الطرفين فان الموت بطول المرض اسبوع وشهر غير نادر فان الظن بالسلامة فهذا احتراق بالوجود
 على الفور بخلاف الزكوة ونحوه فانما يمكن فيها القول بجواز التأخير الى ظهور المرض الويل الذي يظن به الموت فافهم وقالوا سادسا قال اشترى قتالي
 وسارحو الى مغفرة من ركبهم وتولوا تعالى فاستجبوا لغيره والمراد سبها فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فاريد سبها الذي هو ادراك الواجب
 وكذا الخيرات ان اريد بها خيرات الآخرة فلا بد من تعذر سببها ولكن ان يقال الخيرات هي نفسك وادراك الواجبات فلا حاجة الى التقدير وجها
 الصيا والتمني الكرمية تدل على وجوب المسارعة الى ادراك الواجبات فالزم الفور قلنا اول ما خرج لو كان الاوامر مطلقا لم يكن فيه الاية ما كيدا لها
 وان لم يكن للفور يكون تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فلا يكون الامر للفور فالقلب الدليل عليهم ذلك ان تقول فيه الكرمية تدل على وجوب المسارعة
 فلو لم يكن الاوامر للفور لزم امتساخا ولو بالزيادة وهو خلاف الاصل والتاكيد ليس بتلك المثابة فيحمل عليه دفعا للشيخ فالاولى امر موضوعه للفور
 اوتى عليه تجوزا والثاني خلاف الاصل فتغير في الاول فتدبر قلنا ثانيا هذا الامر محمول على الاصلية والندب والا لم يكن مسارا مستقبا فانه لا يقال
 للآتي للواجب في وقتته انه مسارح واعلم انه نقل هذا التاويل من الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدلال على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوات
 وانت تعلم انه لا يصلح لما تواتر من الصحابة ومن بعدهم الاسفار سنة الفجر وتواتر من رسول الله عليه وسلم من الابرار او بالفتح
 انه لو تم في معرض الاجاب فلا يتم في معرض الاستدلال لاحتمال التاويلية الاثمة كما سيظهر بان شاء الله تعالى وقلنا ثالثا لو قلنا لا بد من
 على الفور سرعا والكلام في الدلالة لئلا يقترب فيه انه ان اراد الاوامر ودت مطلقا ثم زيد قيد الفور فجدد فوضخ لا يصار اليه بلا بحث وان
 ان الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم من نقل وهو خلاف الاصل مع انه يتم به المقصود فانح يحل الاوامر الواردة في الكلام المشايخ على الفور
 هذا فتأمل وقلنا رابعا انه لو تم لكل على وجوب المسارعة في الواجبات كلما موقفات وغير ما مع ان منها موسعات جائز التأخير الى آخر الوقت
 اللهم الا ان ينحصر ثم ان منها ما هو مندوب للتأخير كالنظر في الصيف قطعنا خامسا المراد بالمسارعة الايمان بالواجبات قبل حضور الميراث
 ولا شك انه لا يجوز التأخير اسل ما بعد الموت كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخراستي الى اجل
 كما في قوله تعالى انما التوبة للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسيبها الايمان فغنائية
 ما لزم كون الايمان واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الاوامر له فتدبر وقلنا سادسا سلمنا ان المراد بالمسارعة المباورة الى الفعل فغائية
 ما يلزم منه المباورة الى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاداء على التأخير كما ظهر الصيف فلا يدل على الفور ما لا شمل الامر على هذا
 يكون للندب القبة فان من اسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادأة واية قطعنا فتهبر قال الامام عليه نقل عن البراء بن ابي العاص
 فذهب ما يتم الى انه ان باع عقيب النعم لم يقطع بكونه تمثلا لجوز ان يكون غرض الامر هو التأخير وهذا شرطيهم في حكم الوضوء وذهب
 الى ان من ادرك اول الوقت كان تمثلا قطعوا وان آخر لم يقطع بخروج عن العدة وهذا هو المختار وباجملة الذم قطع ان لم يقطع مما في
 بالفعل فانه يحكم الصيغة موقفة للمطلوب وانما التوقف في انه لم يقطع بالتأخير مع كونه تمثلا باصل المطلوب استند وليس استحباب بان السبب

متحقق والشك في جواز التأخير فوجب الفور ونهاية الظاهر محتمل فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعاً وكان اول الكلام يدل على التوقف
ثم اول كلامه يدل على عدم الخروج عن العدة وآخره على الخروج والشك انما هو في الاسم في التأخير لانه بقاها العدة بالواجب فكيف يمكن ان
على ان الامر المطلق للفور المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في ان المبادىء والاحتياط لا يثبت في الامور كالا من عن القوة اسم لا والمراد بالعدة نطق الاسم
وحاصل الدليل انه لما شك في جواز التأخير وجب الفور احتياطاً لئلا يمتنع من الاثم وعلى هذا لا نزاع لكن يطالب بالدليل على الشك في الاثم بان
ويمكن ان يكون مقصوده انه لا يدري ان الفور او لا. المشترك في المبادىء يخرج عن العدة بالواجب قطعاً وان اخر لم يقطع بالخروج عن العدة
لان عميل ان يكون الفور مطلقاً فبقي اثم التأخير في المذمة وان لم يبق نفس الواجب في المذمة والمراد بالمطلوب في قوله فانه يحكم فانه افضل لو
يحكم بان في ادائه متشكك والتوقف في الاثم بالتأخير فيه لاي التوقف في تقديره في الفور وعليه حل كلامه وقسمه وليست بقوله وجوب الفور وجواز
التأخير شكوك والطلب متحقق فيجب البدار احتياطاً للشبهة الاتساع فيه قطعاً او لو اخره فانه ان اتشكك باعتبار ايقاع العمل المطلوب وهو نفس الفعل
لانه يحل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه فان للفعل حقيقتين حتميتين نفسه وحسينه كونه واقعا في زمان نفى التأخير متشكك باعتبار انه او نفسه
واقعا في الاثم باعتبار ايقاعه في زمانه وفيه نظر ظاهر فانه لما اتشكك في كونه للفور فاقاعه في موخر ليس ايقاع في وقته المقدرة شرعاً فليس فيه
اتشكك في كونه في الايقاع المطلوب نعم يدل على وجوب القضاة ان اعتبار الالام فاما قطع في التأخير بالاتساع بنفس الفصل والاختلاف
انما هو وجوب الاوراق ان قلنا لا اثم انما هو في الدليل الا اتم قد دل على انه لا فرق المشترك في المسئلة الامر بالامر في غير ذلك امر
من التمسك في انما هو في المسئلة عليه عليه وانه وصحابه وسلم مردد بهم بالصلوة بسبع روافد ابو داود وعنه عن شبيب بن عبد الله بن
سرو اولادكم بالصلاة وسهم ابتداء بسبع فاما انما هو في شمس الشارع وهذا الشارع ليس في مثل قل لفلان افعل كذا فانه امر لثا في سنن الامم
لما نقل المصنف في الحاشية عن سبكي انما الشارع في مثل من لفلان كذا قيل النزاع مطلق والظاهر هو الاول لان المصنف نقل اخطاب فيه
وهو المطلب نقل ما هو متفق عليه فلا يصح فيه اختلاف اصلاً فتدبر لنا كما اقول لو كان هذا الامر لثا في لزوم معصية العبد عند معصية السيد في قوله للسيد
مر عبدك ان بيع عبدك في علم يامر السيد ببيع العبد فانه لا بد من بيع العبد فانه لا بد من بيع العبد فانه لا بد من بيع العبد فانه لا بد من بيع العبد
معيية عن العلم كيف والسيد يغيره ويغيره لكن معصية غير مبررة بل عدم الولاية لا امر عليه قلت هذا مكابرة فان العبد لا يتجمل له نعمة وشرعاً له
امر به الا امر فانه لا بد من استدلاله لو كان الامر بالامر لثا في كان ذلك اى مر عبدك ان بيع عبدك في علم يامر السيد ببيع العبد فانه لا بد من بيع العبد
فيه بالاستخدام واور عليه ان التعدي امر عبد الغير من غير توقف على امر السيد ومهما امر وموقوف على امر السيد فالما ازمة ممنوعة واجبة
ان الكلام في ان المقدار الامر بالصلاة والسيد بامر به امر له منه وح فلا توقف للامر له على امر السيد وامر له عدم امره سوار في تعلق الامر به
من الامر فلهذا لم ينعى في قطعاً فلهذا لم ينعى في الامر به امر له منه وح فلا توقف للامر له على امر السيد وامر له عدم امره سوار في تعلق الامر به
وليس ينعى في التعدي في تلك الغير من غير اذنه حقيقة او لانه تامل فانه يتحقق بالقبول استدلاله كان في القول بالامر له كان في القول بالامر له كان في القول بالامر له
ان الامر في نفسه والنية في متناقضان بالضرورة والتام في باطل وروى عن بطان التام في سبواز النسخ اى يجوز ان يكون قوله لا تسب بعد ذلك
النسخ له وهو متضمنة لما قلناه في الاشارة وفيه انه فرض هذا النسخ مقارناً لذلك القول فيكون من متناقضاً ونها من الكلام ليس كذلك
فان النسخ لا يقع دون كذا قالوا فانه من ذلك اى كونه الامر مر المأمور من امر الله رسول الله الملك ونصيره بان يامرنا والا وامر على
مسئول واحد فيكون الكل كذا قالنا انما فهم ذلك بقبرية انه الرسول او الوزير مبلغ ومعبر الامر لمرئى الملك ولا كلام فيه فانه من

مسألة إذا تكرر امران متتابعين غير متتابعين فيما يقبل التكرار نحو ان صوم اليوم ثم صوم اليوم والصارف من التأكيد من تعريفه نحو ان التكرار
 اصل المركبتين او غير ذلك انتهى فان اسي فان كواحد من التأكيدات كذا اتفاقا اما الاول فظاهر لعدم قبول الحمل للفعل مرتين واما الثاني فلان
 المعاد معرفة عين الاول واما الثالث فلذلك لانه قرينة جزئية كالحاجة في المثال المضروب وسببه متدفع بالاول فتقبل الامر الثاني تأسيس
 جزاء لقوله اذا تكرر فالطلب بهما الفعل مكررا فالوجوب وجوبان وقيل الثاني في تأكيد الاول والمطلوب المرة من الفعل فالوجوب
 وجوب واحد وانما رده الشيخ ابن الهام وقيل بالوقت فلا يدرى ايهما واقع الاول اسي القابل بالتأسيس ان وضع الكلام لا فائدة
 اجديدة للفعل الوهم كما في التأكيد فان التأسيس هو الاصل فهو اولى وهو مخفي ما قال التأسيس ان في التأكيد مخالفة ظاهر الامر من
 من الوجوب والفعل مرتين اسي غير اسي الوجوب مرة فما قيل في حواشي مرزاجان لا يلزم في التأكيد حال صيغة الامر في غير معناه
 حتى يكون مخالفة الظاهر لان زيادة الثاني في جاريه زيد لم يدل الا على ما دل عليه زيد الاول سندفع اذ مراده خلاف الغرض من وضع التأكيد
 وهو فائدة الفائدة اجديدة ولا شك انه في التأكيد لا يحصل التبعة وفيه اسي في الدليل ما فيه لان اصله فائدة التركيب فائدة
 جديدة انما هي في غير التكرار واما في التكرار فالطلبية للتأكيد ووقع الوهم ونه الثاني اسي القائل بالتأكيد كثر التكرار في التأكيد
 فظهر ما يجب للامتناع ورجح هذا اسي بان الاصل براءة الذمته ويوافقه التأكيد اذ فيه الذمته مشغولة بواجبها وان التأسيس فانه فيه
 وجوبين وعروض بالاحتياط فانه في التأسيس في العمل بفعل مرتين والعمل بالتأكيد بفعل مرة ففي الاول انخرج من العدة تعيين في التأسيس
 احتمال الاثر لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين فانه فيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ المشكك من بعد
 كعدمه فحين من شهر رمضان وقد علم بليتة فلم ير الهلال واما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كعدم يوم الشك في انه من شعبان ونحوه
 ومهما لم يكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس منها موضع الاحتياط فتأمل ثم ان غلبة اتيانه لا يجارعه شئ فمدبره في العطف اسي في
 الثاني معطوف على الاول يكون الثاني لتأسيس فيجب الفعل مرتين وهو الوجوب لان التأكيد فيه اسي في العطف لم يبعد جعلها الاجماع
 من خارج ليرفع الى التأكيد مسألة اذا امر بفعل مطلق فالطلب فيه المتيقن من حيث هو ولو في ضمن فردا فان قلت فعله هذا المطلوب الامر
 باوامر الدين او امر حقيقة من حيث هو ولو في ضمن نسمة فالمراد اسي عين ما يطلب فكيف يصح قول الفقهاء الذين يفتضون بانها لان اعيان
 غير الدين حقيقة وان اعطاه الشارع حكم العيين في بعض الاحكام كما في بدل العرق واسلم فيه والالزم الاستبدال قال وسنن قولهم الذين
 يفتضون بانها انما يفتضون باوامر الله لان الذين اوصاف في الذمته والموذية افراد لها لا رتبة يفتضون جوياة معنية لا لانا انما ننسبها معنية
 وجبت على الامين اداها بالفعل فيما لا احتياط اوصاف على الذمته وبعبارة اخرى ان الواجب اليون امر مطلق وهو الدرهم الموصوف
 فالمراد من الدرهم هذا المعيار له نحو اما من تخالف فهو غيره وان كان انخرج عن العدة بوجوده لمطلق فيه وجوب عين ما على الذمته فارجح
 وجوبه ان التطبيق على عبارة المشايخ والفروع الفقهية فعليك مطابقة الابلل تفصيلية التفهيم وقيل لمنهوا بحجزي الحقيقة واخبرهم
 ابن ابي حبيب ولا ينافي ما ذهب اليه انه يحتمل التكرار لانه ح المطلوب جزئيان تحقيقيان مجازا فتأمل فيه فانه من وضع تأمل لنا ما قد
 في المبادئ الكلامية من وجود المتيقن المطلقة فيصح طلب ايجابها وفعل المصنوع ومنه رفع المانع من طلب ايجابها اعيان لان المتقن قائم فان
 المبدأ لما خور في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالتقريب غير تام لان النتيجة محتاجة للطلب كونه مطلقا في الاول امر قد برأه
 ولنا لو كان التجزئة الحقيقية مطلوبة بالكان الضرب بجهلا لانه لما لم يصح طلب المتيقن من حيث هو لا بما فيها لا يصح طلب لفرد المتقن ايضا لذلك

ولا يطلب المعين اى معين كان لانه مطلق الشخصات فلم يبق الا المعين من حيث تعيينه وانتهى لا يتعين قبل الوجود فهو متعين غير معلوم وهو الاحتمال
 كذا في الحاشية فافهم ورجع اليه كون المتعين غير معلوم قبل الوجود وليست به بالعلم بالفعل فالاولى ان يقال الى ان المعين غير معلوم البته بالضرورة
 ثم انه تعالى ان يقول المطلوب المعين اى معين كان وهو المطلق وليس هو كالمتمية فاشياء على زعمه مبهمة غير متحققة في الاحتمال بخلاف المتينة
 فاشياء على الوجود والمكلف متخير في الايمان بواحد منها وهو معلومة بالوجود فلا اجمال اعلا هذا فربما مما ذهب اليه مشائركم ان من شرط
 وقوع خبر باقتبال فيه فانه يلزم حينئذ اخذ المرفة في مفهوم وقد نفى عنه ابن الحاجب واتباعه قالوا المهمية يستحيل وجودها في الاحتمال
 فلا يطلب بان طلب الحال باطل كما مر في المبادئ الاحكامية اما الاستحالة فلا ان كل موجود وشخص حسي لان الوجود بدون الشخص غير
 معقول ولا شئ من المية الكلية يجزى فلما فرق بين لا بشرط وشبه بشرط لا شيئاً اذ حصلت علمت انه ليس بشئ وقد فصل في السلم ونحن نذكر القدر
 الذي كفي تقريره بحجاب فاعلم ان المهمية اعتبارات اعتبار كونها لا بشرط شئ اى شئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض من حيث هي في ذاتها
 كلية وجزئية وواحدة وكثيرة وفي بعضها الموجودة في اطوار باقى الواحدة اذ تعينت بتعين وفي الكثيرة اذ اقتضت بتعينات وفي بعضها
 وفي الجزئية واعتبار اخذ لا بشرط لاشئ اى بشرط عدم عوارض من حيث هذه الاعتبار لا حظ لها من الوجود واعتبار كونها بشرط شئ
 اى بشرط كونه معروفا للعوارض وفي الاشتغال الموجود والمتمية من حيث هي نفسها وفي الموجودة بوجودها وفي عدمها بعد ما يقع
 واذا عرفت هذا فقول كل موجود وشخص ان اراد ان كونه شخصاً جامع للوجود في السلم والمتمية لا بشرط شئ ايضاً شخص بهذا المعنى وفي الكبرى
 ان اريد المهمية مع الكلية فسلية ايضا لكن لا يلزم الا كون الموجودات مع المية المقيدة بالكلية ولا ينافي وجود الطبيعة وان اراد كونها
 شخصاً بمعنى ان الشخص داخل فيه فممنوع وكذا ان اريد في الكبرى المهمية التي يكون معروفاً للكلية ولو في صين فهي ممنوع فان
 المهمية لا بشرط شئ هي التي تصير جزئية مشفوعة وبها من الكلام ممل الكلام ثم ان هذا غير وان فان المطلوب من الامر ما هو عني لغيره فليعلم
 وجوده عند القائلين بوجوده والطابع بل الحق ان يقال ان المهمية لا بشرط شئ محمولة على الافراد قطعاً وموجودة بوجود الافراد ولو بالعرض كما يقال
 ولا في وجه الانسان كيتب جبال الكعبة المطلوب بالامر هو هذا النحو من الوجود وهذا يعود وجوده وان لم يكن وجوده حقيقة اولاً وبالذات ثم انه لو ذهب
 الى ما ذهب مشائركم الكرام ففهم ان المطلوب افراد الواحد الممنون بعنوان المية لا بشرط شئ استرجاعاً عن هذه التكلفات فان الفرد
 المطلوب موجود بالضرورة وان كان العنوان عرضياً له وغير موجود حقيقة وبالذات فتأمل فيه **مسألة** الايمان لما مور به على وجهه كما طلب
 مع الشرائط والاركان بل يستلزم الاجزاء اصلاً فان فسر الاجزاء بالاثبات ففسر يستلزم الاجزاء اتفاقاً لان الايمان بالما مودة
 على وجه لا غير وان عرفت بسقوط القضاة من الذمة بغير تحققها او تقديرها في العبد ونحوه فالتمتار عند الاصولييين كلهم انه يستلزمه ولا تضار على الذمة
 وقال عبد الجبار المعتزلي لا يستلزمه ولا بعد من التكليم ان يبقى الذمة مشغولة باو ذلك الواجب المودى ويطلب القضاة وقيل بذهبه لا بعد
 ان ثبتت في الذمة مثل الواجب ويسمى تضاراً عنه هذا النزاع فلفظي وهو اولى من جهة ان عدم اشتغال الذمة بعداؤه بدبي لا يليق
 بحال عاقل ان يتفوه بالكاره فضلاً عن يتخذ مذمباً لكن عبارات العلماء الكرام ذوي الايدي والالعباء ينادى على نداء بكون النزاع
 معنوياً فهو الحق بالقبول يحل قول عبد الجبار من غلبة المودى على العقل هذا اذا لا كما اقول لا بفار الاقضاة بعد الايمان في الذمة والعرض
 بالضرورة في المعاملات كالمديون والامانات فلا يطلب بعده في الاوامر المتعلقة بهذه المعاملات فلذا في غير ما من العبادات فلا يقبل الطلب
 بعد الايمان لان الوضع واحد في الاوامر كلها واذا لم يبق الطلب والاقتضا فلا شئ على الذمة فلا تضار فلا شئ على الذمة فلا تضار فلا شئ

ان يقول يجب ان اوضح الادوات التي هي كذا لا تقتصر في المعادلات ليس من جهة كونها مأمورا بها بل لانه خارج هو ان المقصود
 ببناءك وصول المال مرة جبراً حقه وكذا كذا البداة فان المقصود هناك الفعل فيجوز ان يطلب مرة بعد اخرى فتأمل فيه فانه موضع
 ولنا تأنيداً لولم يثبت لزوم الايمان على وجه سقوط القضاء لم يعلم اشتغال ابد وهو باطل اتفاقاً اما الملازمة فلان القضاء باق بعد الايمان والامر
 محله مطالبة القضاء ان لا ينزع في تقاضا القضاء بامر آخر فانه يكون واجبا مستقلاً لا قضاء للاول واذا كان القضاء باقيا فلم يكن اتيانا به
 على وجه فلا يكون اشتغالا وانفسهم ان يجادل بان عدم الايمان به على وجه كما يجب للقضاء بالامر الاول كذلك عند الايمان به كذلك
 اسي على وجه فبقار القضاء بحسب القضاء لا ينافي العلم بالاشغال بالمتن فيشوق عليه وهو اتيان المأمور به كما امر مع اشتغال الله واركانه فان القضاء
 للفعل بحسب الادوات قد سقط بحسب القضاء باق تدبر في لفظ الجواز لانه اشارة الى ضعف الايراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الايمان
 والايمان فان اشتغال الذي يمتد باق في الاول فلا سقوط وجب القضاء بخلاف الثاني فانه اذا سقط مطالبة الادوات ولم يبق شيء في القضاء
 فامشي شيء يسقط بالقضاء وان قيل يكون ذلك اشتغالا آخر لا بد من تفرغه فهو واجب مستقل لانه قضاء وان سمي بذا قضاء عاد النزاع
 خفيا فافهم ولنا تأنيداً لولم يسقط القضاء وبقى مطالبة لزوم تحصيل الحاصل فان المأمور به قد حصل فامشي شيء يطلب بعده وقيل الثاني ليس
 بين الاول بل يشك فليس هناك تحصيل الحاصل اجيب بان المطلوب الطبيعية الكلية للفعل وقد حصلت اولاً بالايمان فلو طلب بعده لزوم طلب
 تحصيل الحاصل لا خصوصيات اسي ليس المطلوب خصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول اقول استحالة تحصيل في الطبيعة الكلية
 ممنوعة فانه ليس تحصيله بذلك الحصول حتى يكون محالاً بل في ضمن فرد آخر غير الماتى به على انه لو تم ما ذكره من المطلوب في الامر الطبيعية
 الكلية لم يتحقق القضاء اصلاً لانه فرد من افراد الكلي المطلوب بالامر فيكون اتياناً بالمأمور به فيمكن دفع هذه العداوة بان المراد بالطبيعة الكلية
 هي الكاملة في وقتها ونحو التقيد لا ينافي الكلية وحينئذ فالطبيعة الكاملة خارج الوقت فلا تحصيل للحاصل كذا في استحالة ويمكن ان
 الكلام مثل امر بان المطلوب بالامر اتيان الطبيعة في وقتها فاذا اتى فقد سقط العدة فلو وجب القضاء لزوم تحصيل الحاصل فانه لا سقاط
 العدة الاولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فالا سقاط مرة اخرى لغو فتدبر ولنا راجعاً القضاء استدراك لما فات من المأمور به والمفروض
 انه حصل المطلوب تمامه ولم يفت منه شيء فلا استدراك فلا قضاء ورجا يمنع ان القضاء ذلك اسي استدراك ما فات بل القضاء الايمان
 مثل ما وجب اولاً بطريق اللزوم وكيف يكون استدراكاً بما فات عند من يوجب من غير قوة ولك ان تقرر الدليل بان اتيان ما وجب
 الحان لا سقاط ذمته كانت مشغولة فلا شغل بما فاته منه شيء فيكون سقاطاً وان لم يكن لا سقاط ذمته فهو واجب براسه لا قضاء الاول
 في شيء وان سمى به فالنزاع لفظي ونهران استدراك ما فاته من لوازم القضاء فانهم عبد الجارواتها فلو كان الايمان بالمأمور به
 على وجه سقاط له اسي القضاء لكان المصلحة لظن الطمارة انما اوسا قطعاً عند القضاء اذ اتيان المحذور في وقت لانه ان امره
 اسي بالصلوة بيقين الطمارة فلم يفعل مع اليقين بها فيما تم لانه ترك المأمور به وهو الشق الاول وان كلف الظن في الصلوة للمأمور به
 فقد استكمل امره فيقط القضاء وهو الشق الثاني واجوب اولاً اقول الامر بالطمارة الواقعية اسي نعتاً شقاً ثالثاً هو ان المأمور به
 الصلوة مع الطمارة الواقعية لكن الظن بقيامها كاف وصحة الظن لانه دليل المطابقة فان كان مطابقاً للواقع فذاك كان والامر بالقضاء
 لانه لم يرد المأمور به مع شيء وانما لم يرد بعد الظن لانه هو المقدور وانما لم يرد فيه ليس من تقصير ولا خطأ والنيان يسقط بها الاثم فافهم
 واجوب ثانياً يمنع بطلان سقوط القضاء لان مسكته خلافة فلا حد ان يلزم السقوط ويقول الامر كان بها لظن الطمارة الا ان مسكته

عند المحققين فالتأني في هذا الجواب من تعليم الجواب ثالثا بان القضاء واجب مستلزم بامر آخر وليس قضاء حقيقة والواجب الاول قد سقط
 الظاهر ان في جواب اختيار الشق الثاني يعني ان كان مأمورا بالاداء على ظن الطهارة وقد ادى في فقد سقط القضاء ايضا سقط وهذا الجواب
 آخر كذا في المختصر وفيه ما فيه لانه لم يرد في الشق الثاني من غير الاداء والقضاء ولو سلم فمثل هذا الجواب في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة وهذا
 في غاية السقوط فان القضاء انما مشعره لا يتخلل من ذمته قد سملت بالواجب لغواته بخلاف ما نحن فيه لانه اذا سلم الظان الطهارة او كان
 كما وجب لم يبق على الذمته شيء من يكون القضاء ساقطا لما وجد الجواب اولا بان هذا امر مرتب على اداء الاول بالامر والثاني من غيره
 وهذا اختياره في الواقع لا يرد فانه لم يبعد هذا الترتيب في الشرع اصلا وان قيل انه وجد هذه الصلوة كان تشهدا وبالمتنازع فيه وثانيا بان قضاء
 ولو وجد ان ليس هذا من غير المعصية وهذا في غاية الخفا فانه الكلام في التسمية والمودعي الثاني في ليس قضاء حقيقة ولا اداء من غير المعصية
 قطعا ثم ان الموجهين للاداء ثانيا قد اتفقوا على انها تودعي بنية القضاء فلا صفة لهذا الجواب بوجه فافهم والجواب رابعا على ما قيل الامة
 بلبن الطهارة ما دام باقيا والافتيان اصل هذا الاختيار لثبوت الشق الثاني في لكن لا سلقا بل بالنظر الباطني ما لم يظهر خطاه وان كان خطا في الواقع فيعد
 لم يرد الخطا بل هو القضاء ولا اشتمل لانه غير مقصر فالتفقت الامم الاول على هذا التقدير موجب للصلوة بلبن الطهارة وقد اتى بها فوجب القضاء
 اما بالسبب الاول وقد انتفى فلا يوجب القضاء او بسبب آخر وقد مر ان القضاء بالسبب الاول والامان الماسة بها القالب فاسد الخطوف والظن
 لو كانت الصفة مشروطة بقاء هذا الانقلاب غير صحيح لان اصل من صار مسلما الى صاحب الحق الذي هو اكرم وارحم على العبد لا يجعله معه وما وجبوا
 من ديوان الشواب قلت ان الصلوة المودعة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفه فان شمر الظن يكون صحيحة والا لافيت في الذمته مشغولة
 ليجب القضاء لتوقفها على ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السوفاته بخير خبره وجامع موقوفه فافهم اقول لو تم هذا الجواب
 لم يكن فرق بين الظن الخائف للواقع والمطابق له لان الامر ليس بالظن الطهارة الباطنة على ما سلم فمذا الظن وان كان خطا ولم يظهر الى ان مات
 فمذا الظن فيلزم ان يكون الاجرة في الخائف والمطابق على السوية وتوكلتم في الاجتهاد ان الخطأ اجرا وللصعب اجرين مطابقا للحد بل على
 في الصحيحين ان الحكم حاكم فاجتهد ثم صاب فله اجران فاذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد بل على خلافه لانه يوجب عدم المساواة في الاجر
 فقد برز اننا من اجل جنة على اخراج حكم كل واحد واجب العمل اى يوم القيمة فانه اصابة الحكم المطابق مساكين بنصيب الشارع الدليل
 في الامارة عليه فانظار فيه للعقوبة فلا بعد في افتراق الاصابة والخطا والاهل بالخبر على فلو اعتبر فيه الخطا وقع الجرح العظيم وليس كغيره
 الا انما من عند مع وجود الاختصاص الموجب للشواب الا ان ترس العمل على حكم خطا يخرج بالاجتهاد ولا ينقص من الاجر شيئا فكذا هذا فافهم
فصل في افتضاء الكف فعل حتما استعمالا مستخرج فائدة القيود على محاذاة ما مر في الامر واوردهم كلف من الزنا فانه افتضاء للكف الزنا
 الذي هو الفعل جناسا مع امر واجاب العلامة بان المراد بالفعل المكفوف عنه فعل هو ما قد اشتقاق المنقصة وما قد اشتقاق الكف الكف
 وليس افتضاء الكف عند بل من فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب وان كان تاما لكن لما كان مشتق على قيد زائد قال اقول الاقرب في الجواب
 ان في كلف وان كان الافتضاء بالصيغة لان معية الامر موضوعا للافتضاء لكن افتضاء الكف ليس بها اى بالصيغة بل الافتضاء للكف بانه
 في لا تزون وهو اى الافتضاء بالصيغة هو المراد في احد فافهم فاقول في الجواب كلف عن الزنا باعتبار الاضافة اى الكف امر فانه طلب
 وباعتبار الاضافة الى الزنا في هذا الجواب على تقدير ان يكون التعريف للشيء نفسه لكن غرض الامر على لم يتعلق به وعدو الغرض المقام
 اى الامر بالمقاومة فافهم على منوال تعريف القاصفة قول لقيت طاعة الله بالكف عن المنهي عنه وعلى منوال تعريفات الغير قول الفتاوى

الافعل استعمال القول بمن دون الافعل او ارادة الكلف عن الفعل ويرد عليها مثل ما ورد هناك ويدفع بمثل ما دفع به غيره
ثم صيغة تستعمل بجهة سنان التحريم استعمال نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من اطلاق ولا تقتلوا النفس شهادة اهلها
لكرامة نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يمكّن احدكم ذكرا وجميعة ورؤس شمله في الصلاح الدار نحو قوله تعالى لا تزرع قلوبنا
لجسد اذ يرتينا الارشا ونحو قوله تعالى لا تسئلوا عن اشيا ران تبدلكم قلوبكم انما هو من شأن نزوله انه لا تحريم التحريم
نحو قوله تعالى لا تمدن يميناك بيان العاقبة نحو قوله لا تسئلوا عن اشيا ران تبدلكم قلوبكم انما هو من شأن نزوله انه لا تحريم التحريم
والتمديد والالتباس واختلاف سنان اهل الصيغة موضوعه بازاء اذ قد امر الكلف استحي واختلاف في صيغة استحي لا هرة في الخطر دون الخطر
كما عليه المتعبدون من اهل الاجتهاد والاصول اذ بالعكس مدح انما هو هرة في الكرامة دون الخطر والمشتك لفظي بينهما او مشاوا موضوع
للمشتك بين الخطر والكرامة او سمي موضوعا كما تقدم في الامر غير لقوله واختلاف في اختلاف هنا كما في اختلاف ثمة ونقل الاستاذ الاجاز
على انه الخطر بعد الوجوب لانما اختلف في الامر الواقع بعد الخطر ويرى ما يمنع الاتباع فيما لم يغيره وقد توفقت الامام فيه في غير انما تيسر لو ابد
عدم الاتباع مسلمة التخصيص على الفساد وهو عدم ترتيب الحكم عليه اذ لا يدل والمتميز لا يدل انما عليه وقيل يدل لساننا في
الشيء مباركة من سلب احكامه وليس المدلول في لفظي سمي طلب الترتيب وهو لا يتلزم ذلك اسي عدم ترتيب الاحكام قطعا
وكيف لا ومن البين انه لو قال اذ اذلت هذا الشيء ترتب الحكم لكان لا تفعل ان فعلت ما قبلت لم يبعدنا قضا انما وفاء لم يحكم بغير انما
عن موضوعه وان كان به كرامة القائلون بالفساد لانه قالوا الامر يصح الصحة وهو ظاهر بعد افاذ عاقل بالام لا يكون بوجه صحيحا ومعتبره عند الفهم
تقيضه وتقتضيه التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض التقيض
التقيض
ولا يكون واقعا الا بترتيب الاثار بخلاف اللفظ فانه لا يقتضيه الكائن عنه وهو لا يقتضيه عدم ترتيب الاثار فانهم على
ان الاقضاء مع عدم الاقتضاء نوعا من التقابل فيجوز ان يكون الامر مقتضيا للصحة واللفظ لا يكون مقتضيا لما وفيه القضا
تنا في الاحكام وفيه ان المستدل ادعى وجوب التناسل بين مقتضيا ومقتضيه الامر الصحة فيكون مقتضى اللفظ منا فيهما وهو الفساد فان
منع وجوب التنا في بينهما الوجه الاول والاطحس في اليد منع فتدبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة ورد بانه استدلال باستقراء
حال المتناهيين فتدبر وقد يجاب ايضا منع اقتضار الامر لانه الصحة فانه يطلب الماخذ ولا يوجب ترتيب الاحكام وانما يجيب شرعا وقولا
وفيه انه يطلب الايقاع لما اخذ في العين وقامه ان الوجودية هي ترتيب الثمرة والاثار فهو مقتضى الترتيب الثمرة في نظر الآدمر والاملا
صح منه طلب الايقاع فتأمل في مسلمة بل يدل اللفظ على الفساد وشبهه مما لا للمتناهين سمي يدل مطلقا في العبادات والمعاملات
وقيل يدل في العبادات فقط دون المعاملات واليه مال الامام حجة الاسلام العزاسي والامام الرازي وصاحب هذا المذهب
قال بعد ذلك في المعاملات على الفساد وعند البعض فيما يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن العمام ثم هتاجت لانه ان
الفساد بالذات وهو عدم ترتيب الثمرة الذي هو البطلان لانه اسطفا منا ففهم ان الكيفية فهو اسما ان لا يقتضيه لفظا ودل
تقتضيه الصحة في الشرعية عبادات كانت او معاملات وبنحوه المصنف قد يصح ههنا قوله المتناهي لفساد واداسم من ان يكون التنا
بالذات او بالغير وهو ما يوجب ارتكاب الاثم المجل الذات ومثارة ذاته وارتكابا ورغلا فيجب ان لا يوجب التنا في نفسه فانه لم يثبت

فان الله لا يهدي القوم الظالمين

أعد الى فني هذا الفساد ولولا في الحاملة فانقلت المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان الفتح عن الذات لا لاجل الوصف كما صرح
 به في المحققات نقل منها الحاشية مفيدة لكون الفتح مطلقا سواء كان لذاته او لاجل الوصف وايضا لا يصح تعليق الفتح لذاته عندنا
 بالشرعية فلا يبرهن العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب بها بالاول منها ولا جواب عن هذا البحث الا ان يقال المراد الفتح
 بما هو نهي من غير ملاحظة صارفة يدل على الفساد ولذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة الا في العبادات في موضوع المسئلة واما الشرعية
 وان كانت لا يدل عن ثبوت الا ان الشرعية صارفة عنه فمائل فانه موضوع مائل لنا والاول لم يزل علماء الاسعار في المعاصر يستدلون على الفساد
 بالشيء مطلقا بعبادات كانت او لم تكن قد لا تتم على الفساد وجميع عليه وفيه على ما سيجي ان يثبت في غير الشرعيات اما فيها فيفسر سلم ولو جعل الدين
 في موضوع قطع النظر عن الفرق بين الخارجية يدل على الفساد فالجواب ان علماء الامصار كانوا يستدلون بنفس الفتح على الفساد ولذاته ويحيى
 في الفساد وبغيره اسوة القرينة الصارفة نحو الفساد وشبهه ما كان استدلالا بالخفية على كونه للصحة الذاتية والفساد لاجل الوصف ان تم لل
 على ان مقتضى نفس الفتح في الشرعيات ذلك مع ان الشرعية بانه قد من الفساد وقابل وكنائيا كلمة الناس فيقتضي قبح الفتح عنه فان حكم
 انما يقتضي عن النجاسة فيكون القبح فيه لذاته والقبح في نظر الحكم لا يترتب عليه الثمرة اصلا فليس الفساد فيه ان حكمته النجاسة انما يقتضي مطلق القبح
 لا القبح لذاته حتى يلزم الفساد لذاته وان استعين بان المطلق يعرف الى الفرد الكامل والقبح الكامل ما يكون لذاته ففيه ان ذلك فيما اذا
 انما لم يطابق له افراد كاملة ونقصه يعرف الى الكامل واما هنا فالفتنة ليس موضوعا للقبح ولا الفساد وانما يلزم الفردية حكمته النجاسة
 من باب الاتقار او اذالة الالزامية لثبوتها وانما يعرف فيها انه الفرد الكامل بل نكتة اننا انما نشاهد ثبوتها ان حكمته النجاسة لم تقتضيه
 كذا بالشرع بل في الشرعيات على ما بين النجاسات والقبح مبرور فاشترطوا ان يكون فيهم الدلالة على الفساد مطلقا قالوا كقولنا الفتح
 على الفساد لنا قبح الصحة وسر باطل فان العلم قطعنا لوقال الشارح لا تطلق في كنهين وان طلق يقع وتترتب احكامه ولو فعلته
 حاشية ان كان صحيحا وجب ان يثبت الملازمة فان المبرمج بالصحة مغيرا ذلك ان تقريره ليس بانه لو كان والا على الفساد لكان التبرمج
 بالصحة مناقضا لصدومه عند العقل كما ان استلزامه نفس الصدوم الا ان العقل مع انه ليس كذلك العلم القطعي بما ذكره لكن في بطلان ذلك
 تام لا يقتضون على الفساد في العبادات قالوا انما هو ما يجوز ان يكون منهيها عنها للفساد ومنها والجواب يجوز ان يكون الفتح راجعا
 الى الموضوعين في الفساد بالذات وانما الفتح عنها لا يستعمل على الوصف فلا تضيقا للحامين للمامورية والمنهية ونها
 الجواب انما يفتقر من من استدل بالفساد واما من قبل ادعى الفساد ان هذا النامية ان الفساد لازم في العبادات المنهية
 وانه ليس من المعاملات فاما في عليه اطلاق يجوز ان يكون هناك دليل آخر فستدبر على ان المعاملات قد يكون واجبة ايضا
 في ما هو بها فلا يكون منهيها عنه كالعبادات فانقص الدليل ويمكن دفعه بان المعاملات بعض منها غير مأمورة فيكون منهيها
 عنه بخلاف العبادات فان كل ما هو بها فيها في الفتح كذا في الحاشية وسرد مثله على اصل الدليل فان العبادات منها
 ما هو منه وبه فلا يكون مأمورا بها الا ان يرد بالمامورية اعم ثم قال بهذا ينبغي ان المعاملات مباحة فلا يكون منهيها
 عنها للفساد ولا يظهر وجه الدفع ان لما في حرام فنيخلق به الفتح وفيه نظر ظاهر فان دعوى المستدل ان الفتح في المعاملات
 لا يقتضي الفساد وسجلات العبادات لا تناو في المامورية والفسح والمعاملات غير مأمورة فتوجه الكلام سهبا فيها غير مأمورة
 كذا ما يباحثه النجاسة فيها في الفتح فان اريد ان منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها ايضا وهو خلاف ما ينبغي

المستعمل وتم القرض وان اريد انما حرام لا يخل الوصف فيكون مباحا له لذاتهما فالله مباحا له لذاتهما فان فرق بان الاباحة لذاتهما
والله للوصف انقلاب على اصل الدليل وجواب القرض لا بد ان يكون بحيث لا يتقلب صلافة مبرم قد بان لك ان اجواب القرض مباحا
للتفاسر في الحل وفيه ركان للاستدلال الشيخ ابن الممام ان المقصود في العبادات الثواب فاذا انتم عنهما صار انما يجابا موجبا للفتاوى
فيحفظ العبادات عن ثمرتها بالهبة فلا يكون مشروعة اصلا واما المعاملة فلا بد ان يقول المناسب جعلت في الله سببا لكذا لكن لا تقبله ولو بان
ما فتك لا يحلوا المشروعية الذاتية عن فاعدها في الدنيا والكان موجبا للثواب في الآخرة كالمبيع فان حكمه الملك وثبتت مع امره وجابا
ليس لما شروءه دنيا وتير بل ثمرتها يكون الثواب لا غير وقد انتم ما بالهبة فلا يصح قال طبع الاسرار لا لبيت في شرح المنار ما ذكره في العبادات
صحيح وينبغي ان يكون المعاملات ايضا كذلك فان الله في الصحة تحقيق وهو انتهى وما ذكره من المثال ففيه دليل صارف عن مقتضى الله وقبول
مسألة ١١ اريد ما ذكره الشيخ ابن الممام سند في فانه يجب ان يقتضوا في العبادات الثواب لكن لا يسلم انه ينافي في تعلق الله الذي هو موجب للفتاوى
فانه يجوز ان يثاب ويثاقب على فعل واحد فانه لما جازنا ان يكون الله حياوة وشروءا في نفسه ويكون منجيا وغير مشروع بوصفه فاذا
اقتضى المكلف بهذا الفعل اتحق لان على اجر نفس فعل ويثاقب على اتبانه بوصف غير مشروع وان لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات النظرية
لاستماله على وصف غير مشروع فليس بجواب ان يقال ان ملازمة الارتكاب بالمنع عنه البطلان اجرا حسنة لكنه سقط الذمة المشغولة بهما
بوجودهما فاسقوط عن الذمة لفعلها وهو نحو من الثواب واذا عرفت ان حال في العبادات ففى المعاملات بالطريق الاولى وما ذكره مطلقا
لا لبيت ان الله في الصحة تحقيق في المعاملات وهو الله فلا يثبته في البعد فان الله في الشرعيات مطلقا والمعاملات فقط تقتض للصحة
بكيف يكون نافية ومن ادعى فعلية البيان فافهم وهو علم بالصواب حكمه المنع عنه لا يكون متمنا مطلقا ومن المكلف عندنا خلافا
للمأثرة اقلته مالك ابن انس محمد بن ادر ليس الشافعي واحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى وبوا في جوارحهم لنا انه اى المنع عنه
مقدور لان النبي كحليف بالمكلف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدره على احد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنع عنه مقدور
المنع طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدور ولا شئ من المتع بمقدور وبهذا ضروريه فليس من ليس
متنعا داورا ولا انه متع بهذا المنع وهو اى طلب الكف عنه ليس بحال وانما الحال طلب الكف عن المتع بغيره
المنع كتحصيل الساصل بهذا الحصول فانه ليس متمنا وانما المتع بتحصيل الساصل كحصول مخائر لهذا الحصول فالفصل كان
مقدور وابقى وروى الله وانما لم يبق مقدورا بالهبة فلا استحالة كذا في شرح المختصر ولا ينبغي جوابه فان الكلام في المتع لذاته ولا يصح فيه
انه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب او ممكن ومنه وروى الله صار متمنا وهذا انقلاب محال بل المحال محال والمحال
ليزوم ان يكون الله سلبا للقدرة لان الشئ قد استحال بالهبة وهو غير مقدور وفيه انقلاب حقيقة اى حقيقة انه لا يتنوع
بالاختصاص لا بالضروره والآن ليس متمنا بالضرورة هذا خلاف وببارة اخرى حقيقة الله طلب الكف بالاختصاص
والمتمن سوار كان متمنا بهذا المنع او غير ذلك لا يصح كفه بالاختصاص فلا يكون منجيا عنه فان قلت لعن قصد المور وان حقيقة الصدوقية لها
شروط واركال ابانها الشرع الشريف بالاوامر والنواهي فاذا اسفه عن الصلوة قبل الوقت علم ان الوقت شرط وكذا ان الله عنهما من غير
المحارة علم ان المحارة شرط فالشرعية انما تمت بهذا المنع وجاء الامتناع به تعلق بهذا المنع غير متمن قلت لا شك في ان الله به من اراد
والشرط بدون الشرط متمن لذاته البته فلا يمكن تعلق الله لما بنا وقد ظهر من هذا انه لا يصح ابا به الشرط بالهبة اصلا بل الله في نفسه ان

التي هي من جنس الشرعيات فمما يمتنع بان الماد امر الشرع لا يرد في الفعل فان لم يفعل بعد تمام شرطه لا يخرج عن مكانه الذي
فان قلت فقد جرت العادة بانها لا تكون في الشرع من المصلحة او النفع فان قلت لا اركان المستحكمة بالضرورة وانما تقع في
الشرع بالضرورة ان يمتنع مما حال عدم الشرط المستحكمة شرعا فقلت لا اركان المستحكمة ليست مشروطة في الوجود ونسب بالطهارة فليست
به مشروطة من غير شرط بل لا يمنع فقلت ان الشرع بها وانما تقع فقلت ان الشرع بالضرورة المستحكمة بالضرورة فانما تستميت
بالذات ومينج الجنة الواردة المتعلقة بالشرعيات ان علم فقد ان شرطه اركان بدليل احسن لا بان يحل على الاركان بحسبها والافلايح المحل
عليه لان الحقيقة اصل فلا تتركه وهذا ينفي ايضا لو قيل سلما ان الحقيقة الشرعية بدون الشرط محالة لكن لم يجوز ان يكون الشرع المتعلق
هنا عن الاركان بحسبها ويكون باطلا في نظر الشارع فيتم مقصودهم بان الشرع مطلقا بموجب الفناء واذ ذلك الا انه قد عارض بان
الحل على الاركان انسية مما لا يعارض اليه الا بالضرورة وقد يقرر مقصودهم بان المتعلق الشرعية بما وقع الاركان ان خصوصية
وسه قد توجب بدون الشرط الشرعية وجعلت موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرطه ان خصوصية
فان الشرع لم يستلج وجوده فقلت حقيقة بل ترتب الثمرات ان خصوصية فوجدوا بدون تلك الشرط يمكن كذا لا يرتب عليها حينئذ تلك الثمرات فقلت ان المتعلق بها
عند عدم وجود الشرع الا ان من اسور كونه بالذات قد استحال ترتب الثمرات عليها وهو ما فهم بان المتعلق وهو كذا المقصود بهم من ايجاب الفناء
الذات في كونه وسيجيء عليه ان شاء الله تعالى مع ان الائمة الثالثة مرجح بان الفاتحة ركن للصلاة وترتبا موجب للطلان ويجوز والفتوى التي هي في هذا
صريح انهم يجوزون كون الصلوة ان كانت جزئية باسرها عند من ان الشرع منفك عن الجزئية بالذات فانهم واورثوا ثانيا النقص نحو قوله على الله عليه السلام
واصحابه وسلم في الصلوة ايام اقرانكم رواه الترمذي في صحيحه ورواه غيره في صحيحه ورواه غيره في صحيحه ورواه غيره في صحيحه ورواه غيره في صحيحه
مع عدم الشرع وما سلمه النقص بالشرع المتعلق بالشرع المتعلق بالشرع المتعلق بالشرع المتعلق بالشرع المتعلق بالشرع المتعلق بالشرع المتعلق بالشرع
محمول على ان الائمة الثانية ايام الاخر لا يمتنع الشرع بجزء من الشرع فقلت ليس يتحقق صلوة في ايام الاقرار بها الاقر في غير الشرع او قلنا ان الشرع راجع
الى الاقرار والاعمال عليه لا في النقص فقلت في يوم من الصلوة ايام اقرانكم فانما يتحقق الصلوة فيها والاعمال على المال يمكن من عدم تمام المانع
بالاستحالة بل ما ايضا وان كان من غير فائدة وانما عتقنا على ان الذين المجازين لغير العقل الحاكم بالشرع فقلت ان الشرع حقيقة بالصلوة الحقيقية في
الحكم الايام على النقص الوارد فيه الشرع متعلق في ذلك الايام فاول ما وجد التام والمعين فانهم قد يجاب بان المدد بالصلوة انما يتحقق لتمام الفناء والقض
والسجود وغير ذلك وسه افعال حسية لا تتحقق الشرع عن غير الصحة وبه اسور كونه ايضا وسيلون من كلام المصنف ما يدل على ان الشرع ليس بالشرع
انما يتحقق كذا كانت احواله لامة واخرسات هذه الاركان من غير نية وغرضهم على الصلوة كانت شرعة وادعوا ان الشرع ليس بالشرع بل هو شرع
والمناسبات في ذلك ما كان في صلب الابرار من النطفة والملايح وهو ما كان في رحم الامم من الحسن وما شرع في ذلك كبر المعية كذا انشيت في
ليست به سبعا والشرع الوارد على ليس على الحقيقة بل هو شرع النفع وليس كمن البيع وهو مباداة المال بالمالي ففقدوا حيزه في الشرع
من غير وجود الركن من استحيات الشرع لا يصلح اتعلق الشرع بها فانهم انما انشيت في ذلك الصلوة ففهم ان الشرع فاسدة فانهم لم يتركوا
في الاقسام فالصلوة الفاسدة صلوة قد نذر في الشرع ففهم ان الشرع فاسدة لانها لا تقسم على وروى من انما لكم فلاحية فيه اللهم اذا جئت الابرار
عاجية قلنا ثانيا سلما انهم ومن يوثق به فيهم كونه شرع على كونه شرع في الشرع ففهم ان الشرع فاسدة لانها لا تقسم على وروى من انما لكم فلاحية فيه اللهم اذا جئت الابرار
يدعون احد ان الشرع لا يوجد فيه شرع او شرع لا يوجد في الشرع وهذا لا يمكن ان يقال ان الشرع فاسدة لانها لا تقسم على وروى من انما لكم فلاحية فيه اللهم اذا جئت الابرار

الشرع

توفيقی یدرک بالثقل و ان شجرة منها الاركان و الشرائط لا يعدم بعد فرض عارض لان لمصلحة التامة بوجوده موجود في نفس الامر فكل
 ان لا يعدم في يوم العيد فليعلم محل كونه في غير يوم العيد من ركنه او شرطه و هو خلاف الاجماع فلا يخفى الا باعتبار وصف عارض فلكل
 شيئاً فيه دلالة و نشأ ذلك ان كل امر غير ركن او شرطه فليحسن فهو من حيث نفسه ليس بنشر للفساد بل لجوارها تمت قال طرس
 الاسرار الملية لا يفتح المتقين فان طرد بهم ان حقيقة الصلوة والصوم مثلاً تلك الاركان و هي ليست في حد ذاتها حاشية ولا قبيحة بل هي
 مع بعض الاحوال قبيحة ومع بعضها حسنة او يقول ان الحقيقة الصورية مع المتصلة من تلك الاسرار مع القبيحات يكون في غير العيد و دعوى ان
 الاجماع غير مسموع لعدم اليقين عليه هذا هو الذي عليه الامام حجة الاسلام في التحقيق على ما عند هذا العبدان هنا مطلبين الاول ان الشريعة
 لا تتعلق بالحقيقة الشرعية بالذات ولا يكون في منتهى عنها بالذات و لا شك ان الحقيقة الشرعية لا انفصال احسب ان اعتبارها السابع
 شرطه بطرفه مائة و ما ذكره المعرو ان به و هذه الحقيقة لا يصلح القبح الذاتي و لا يخفى عنها بالذات لان الشريعة لا تترك الشرائط و تترك
 في شرعية فلا يكون غير شرعية بالذات لا تقع الا فاقداً احد هذه الامور فمنه من السجلات فلا يتعلق به الشريعة لانه لا يتوجب ان الصوم و الصلوة
 هي الاركان او فان سلمنا انها الاركان لكن مع اعتبار الشارع حقيقة واحدة و اعطائنا الوحدية و هذه الحقيقة لا بد من ترتيب مراتبها
 عليها و هو الصلوة المشروعة فلا يثبت قيمتها ليست في حد ذاتها مشروعة ولا قبيحة و القبح انما يكون اذا لم يترتب عليها ثمراتها و ذلك عند فقدان
 شرط من شرطها و طار ذلك من اركانها فغير المشروع شيء آخر لا به و بعبارة اخرى الصلوة المنتهية به فرد من افراد الصلوة التي اعتبر الشارع
 اهم لا وسط الثاني في فاء و لا يخفى عن الصلوة بل عن شيء آخر و النصوص يابى عنه و كذا ما وقع من اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
 في من صلوة كذا اي بطله و على الاول في شتمه على الاركان المعبرة عند الشارع و الشرط المستمرة لوجوده او الالزام و جود الشئ من
 غير ركنه و شرطه و هو من اركان الاستحالة لا يصلح تعلق الشئ و اذا كانت مع الشرائط و الاركان في موجوده كما اعتبر الشارع مرتبة الاحكام
 فلا يكون باعلة الذات قبيحة نفساً و اذ قد ينسب الحكم فلا بد من نوع قبح و ما صنع ذاك القبح و وصفه او مجاور و اسه هذا كله اشار الامام
 محمد رحمه الله فيما روى قول الطلاق في كحيف غير واقع لكونه منجياً عنه انه لو لم يقع الطلاق في كحيف فامى شئ حرم و باى فعل عصى الله
 في كحيف و لم يبق المنع عنه الطلاق هذا الكلام لا يغير عليه اصلاً و لا يتوقف كون الصحة و اخله في مفاهيم الشرقيات و قد تقرر استحالة
 الباطل القبح لبيته بان الصحة و اخله في مفهوم الصلوة والصوم و نحوها و لا يكون الصلوة والصوم المتبنيان لا يمانها صلوة و صوما
 لا تتعارف انما الذي هو الصحة فالصلوة الغير الصحيحة تسمية فلا يكون متعلق الشئ فالشرع الذي تعلق به الشئ صحيح في حد نفسه
 لاجل الوصف و هذا التقرير يوجب انما رما الشيخ ابن الحام و لم يصف به في الاصول و امت لا يذهب عليك ان دعوى دخول الصحة
 في حقيقة الشرقيات و دعوى من غير بنية و لا يظن لهذا الشرف في كتب الشارح نعم الذي يظهر من كلامهم ان الصحة من اللوازم فبالتفاهة
 قتيق و هو الذي وقع فيه اختلاف فلا بد من البتة و كذا اسه البتة و اسه ماوردنا من الحق الصراح فتمد برعاية فيمكن في
 كثير من المواضع هذا و ان انفسه اسه التكرار و التعليل لكن يعصم من الزلة فانه لا يخلو عن الافادة و التحصيل للمطلب الثاني
 الكلام في الفروع منها صوم يوم العيد فانه مشروع عندنا باصله و ون و وصفه و الذي من متبع كلامهم فيه انما صيام و روي
 الشئ فلا بد ان يكون بحيث لو صام احد فيه وقع صومه صوماً و ما و اثم و لا لم يقع الشئ عن الصيام بل عن شئ آخر و اذ وقع صوماً
 لا بد ان يكون مشتملاً على الاركان و الشرائط فيجب اشرعيته و الا لم يكن صوماً لا يتعلق الشئ هذا غاية التقرير كلامهم و لا يرد عليه ما ذكره و قد

الكلام الامام جلاله عليه السلام بانه منبذ بصيرة فالت الشرط او المكن ملائمة لخلق به انفسه هفت وبعد في الكلام كلام
هو انه قد ورد في بعض الروايات بصيغة النفي نحو الامام في هذه الايام هذا يقتضيه ان يتحقق الحقيقة المصوبة
وليس هو نياتي لطلب الامكان فلا يلزم صدق التصويب على الماتية به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية
في المسئلة اجتماع الوجوب والحرمة باثر شديك اسل ونحوه فلهذا ذكرنا واورده عليه انه يلزم ان يكون الوجود والاعتبار في مفهوم
الصلوة لان الصلوة من غير طارة لم يكن الصلوة عندكم فينفي ان يكون جزءا منه فالتا وليس الا الوجود مشددا
فيلزم كونه داخل في خارج هفت كذا في شرح التحقير بقا المنة ثم هذا لازم عليهم ايضا فان الصلوة الصحيحة الاركان كان مقارنا لظاهرة
فيلزم ان يكون داخل في خارج فلو جاز ان يكون خارجا وجب بين اللزوم لان الشرط انما هو ليقين الصحة حاله داخل في حقيقة الشيء
قبل لو كان المسمى عبارة عن نفس الاركان من غير اعتبار امر زائد لم يمتنع عند تحقق الاركان ولو منع فقد ان الشرط ولو لم يعتبر اشاع
به الوجود ولزم اعدام الوجود وسيجي حل انشاء المنة في المناد في المشهور بقرير بان التفسير بمقارنة الشرط داخل لان الشرط في الصلوة مثلا
جارية عن الاركان المخصوصة بمقارنة الشرط وسبب خارج عنها كما في الصحة عندكم قبل المراد بالزوم انه يلزم ان يكون جزءا في مفهوم الصلوة لا يكون
جزءا في الحقيقة وارا كجزء في مفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشيء موقوف على تعقله بان يكون جزءا في العنوان في مفهوم البحر جزءا في حقيقة
حتى يكون دلالة عليه تضمنته ولا شك في لزوم ذلك فانه لو لم يتصور الاركان مقيدة بمقارنة الشرط لم يتميز الصلوة عما ليس بصلوة وهو الاركان
الغير المقارنة لما اقول اول التوقف اى توقف تصور الصلوة على الوجود مثلا بحيث يدخل في عنوانها مشددا وتحقيقه ان الصلوة مثلا
عبارة عن هذه الاركان لكن لا مطلقا بل بحديث يكون مصداقا لتنظيم البارى عز وجل وهذا التظيم كالصورة النوعية حقيقة الصلوة
والاركان كالمادة لما فالاركان اذا وجدت فصارت مصداقا لتنظيم وجدت حقيقة الصلوة في نفس الامر كسائر الحقائق لكن الشرط
يتوقف عليه وجود هذا التنظيم فبفقدان هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فينعدم حقيقة واليلزم منه توقف تعلقها على تعلق الشروط
ولا بد لها في العنوان كما ان حيوة احيوان ووجود صورته الذاتية موقوفه ومشروطة بالتراج الخاص ولا يلزم دخوله في الحقيقة والافان
فانفرد بالوقيل ان التقدير لو لم يكن داخل كان الصلوة مع عدم الوجود بصلوة والالزم اعدام الموجب فقد كرم توقف التعلق ويحوم حول
ما ذكرنا في الحاشية ان المكاشفين بحقائق العبادات وما يفرقون بين الصحة المقبولة وبين غيرهما من غير نظر ان الشرط يتوقف على
سماح الروح في عالم اللطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فانهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص من الاعمال
ولفصوص جرائته الاحمال كما وروى في الخبر الصحيح ان سورة الملك يجرس المقارسة في الآخرة والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك في الصحة
منها في الفاسدة نسبة الحى الى الميت في عالمنا فلهذا اعدل دليل على ان الصلوة امر بمنزلة الروح للعبادة والشرط انما هو شرط لوجوده
فانهم اقول ثانيا لو سلم اللزوم فبطالان اللازم ممنوع فانه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط وانما كان الاستدلال في لزوم
ذلك فتدبر اتباع الائمة الثلاثة قالوا اول الفقه في الشرعيات كاللينة في الحسية لان وضع الصيغة غير متعلق والنص في الحسية
يفتح التبع لذاته فلهذا في الشرعيات قلنا لا سلم الماشية بين الشهادتين كصحة لا يلزم ان يكون حسنا لان خلق النبي ليس قبيحا وحيث حقيقة باصبا
من الشارع من حيث هو شارح ويجعل في ان الشرع فان التفسير في التبع فيجوز ان يكون شرعا قبيحا لذاته فان حقيقة يجعل الشارع وقد مر حقيقة واما
ثانيا قال الله تعالى لا تسبحوا الله الا بحمده وحده والكلح مشرعي وقد مر عنه لذاته حتى لا يكون مشروعا اصلا والحاصل ان الال تعلق الالف

بالشرعيات مع العلم بانها قد اتفقت اجماعا قلنا لا نسلم ان المنع من فيه شرعي بل الكاح محمول على النعمة وهو الوطى فان قلت فمخ لا يخل
نفس العقد ولا يحرم قلت بل ان العقد بالاجل وان المقصود من العقد ثمرته وجب حل الوطى لانه شرع واجله وطلما لم يترتب له الثمرة
عليه بل يستحال الترتيب للثمرة المعبرة بل العقد فافهم او قلنا كما مر في صلوة الحائض من كون النية بمعنى النية والموافقة من الحزم والنية
مسلمة المنع في محرمات قد مر تفسيره كالعبث والكفر وسائر العقائد الباطلة باطلاق الالتمس الاربعه يدل على الفساد اذ اى البطلان
لذا قد مر عدم السببية للحكم اذ الشرع لان لا اصل له والبيع الذاتى اصل في المنع كما ان احسن الذاتى اصل في الامر بالبدل
مدون عنه فانه حينئذ لا يدل على الفساد لذاته بل لاجل الوصف او الجوارى على حسب ما يقتضيه الدليل فلهذا قرأنا ان الحائض قال قد شئت
يسئلك عن الحيض قل هو اذى فاقترنوا النساء في الحيض وبذا يدل على ان التحريم لا اذى لان نفس القربان فيلزم موجب الحكم والشرع
ثبتت نسب الولد المتكون من الوطى في الحيض واما المنع في الشرعيات فلهذا فساد الوصف اذ في دليل على ضاها امر خارج ومخافا كان او مجاورا
عندنا لان النية تقتضيه ان يكون الشرع مكانا وانما بالايقاع ومقتضيه النية الذي هو البيع يترس ان لا يكون مشروعا عندنا فلهذا ما جاز
دون مقتضى النية قد ياللمقتضى على مقتضى كما علمت مفصلا بل يدل فساد الوصف على فساد الوصف فلهذا علم ان مقتضى النية لاجل الوصف اعم من ان يدل
اختلفت فيه فلهذا اكثر لا يدل ولذا صح طلاق الحائض فان الطلاق في نفسه ليس قبحا وانما القبح للمجاور ووجه فيجوز ملكا لغيره فالمراد به ما جاز
اخراج لعدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس في نفسه قبحا وانما القبح لاجل كونه موجبا للنفك والغير وجه الصلوة في الارض في الغصون كذا
كما مر وجه البيع عند النذر لان البيع لا يثبت فيه وانما هو ليقوم بهم اخذ الالبعة المفروقة والمقول عن مالك وانما ابن اسحاق يظن ان النذر
مطلقا يدل على فساد اصله لانه لا تقاد النذر المملين محل لشرعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الاصل يلزم القبح واما في البيع لا يكون
يعينه بل بالعرض واذ لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الاصل فبقي الصوم في يوم النذر مشروعا وانما الفساد لوصفه بما كونه اعراسا من حيا
اذما في البيع النذر يصوم يوم العيد ليقول الايجاب الذي هو النذر كونه لا يثبت فيه وانما هو في الوصف ولم يخلق به النذر ثم ان بعد النذر
يوم من الاقطار وقطار يوم مكانه وكذا الصلوة في الاوقات المنية فانه لا يوجب فيها من حيث هي عبارة انما القبح لوقوعه في وقت بعد النذر
والشيطان فيصح النذر ايضا لعدم تعلق التشبيه بعبادة الشيطان وكذا الربو وسائر البعوض الفاسدة فانها خالست غشية ترجى شدة اخطاها
الملك بالمال بالتراسن وانما ان ثبت لاجل شرط الزيادة او غيره من الشروط المفسدة والموجب للملك انما هو من جهة
كونه يوجب عا وعبادة لكن نذر العقود واجبة الرفع والفسخ لاجل الاجتناب عن الفساد الذي هو من قبل الوصف وذا لا يثبت الملك
فيما لا يقبل الملك يلزم مقرر الفساد كذا كان واجب الرفع من قبل الشارع اذ لو ثبت للملك صل له لطلبا به وفيما هو الفرق بين البيع والفساد
في ثبوت الملك قبل القبض وبعد فقد بر واعترض بان غاية ما يلزم انه يصيد يسمى الصوم والصلوة والبيع على صوم العيد والصلوة في
التي هو في البيع الفاسد ولكن من اين يلزم ثبوت استحقاق المحبة للآفة بها وثبوت الملك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض
انه غاية الشك في ان كان قد علمت سابقا ان حقيقة الشرعية هي التي اعتبر بها الشارع وفيه المستجعة للاركان والشرط وستة تحققت في
اجابة عليه انما هو في الثمرات الموندعة ملك حقيقة لاجلها والافاد في مقتضى اعتبار حقيقة لا يترتب اليه ثم لا يصلح ان يترتب عليه
الموندعة في ثبوت الشرعيات يتحقق اسبابها مع الشروط والاركان فتدبر فيه ثم انما يتشكل بان النذر والنذر منه والبيع او الصلوة
البيع نازا لم ير في علمه وعلى الله واصحابه الصلوة والسلام قال لا نذر في المعصية ولا ملك ان المعصية مائة سوار كانت لانه لو

فمن الوصف فيلزم ان لا يصح التذرع بها لكونها معصية قطعاً وإيقال ان وجوب الامور لوجوب القضاة لاجل مصلحة فيه ولا معصية وانما القضاة
 ايضا معصية فانما هي ليس بشئ لان وجوب القطع منسوخ وجوب الاصل واذا لم يعقل وجوب الاصل لكونه معصية
 لما نذر به ولا تضاد وجوبه انا في جهل ان صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر انما يتعلق به وانما المعصية الاعراض المذكورة
 ولم يتعلق به النذر. ولا نسلم ان المعصية عامة فيما يكون هو معصية او مجاورة كيف والالم يصح النذر بالصلوة في الدار المغصوبة والوضوء
 على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية بالصدق عليه للمعصية حقيقة وزج لا حاجة الى ما جيب به باختياره واشية يحسن عن الامام اجماعاً
 ان الصفات النذرية لصوم العيد لوجوب الصوم وان كان العيد لوجوب العيد لانه نذر به ليس معصية وانما قلنا ان يكون عيداً بخلاف
 ما اذا اختلف الصوم العيد فانه معصية مع انه ان كان المعصية لكونه متعلق النذر بمقارنا بالاداء من عن الضيافة فصوم العيد والعقد هما سواء
 والحكاية تتعلق النذر بها هو معصية فليس في الصورتين التذرع ومعصية فتم بر والفضل ثم اعلم انه مشائخنا قسموا الغير الذي سبب التذرع في التذرع
 عنه الى لازم كما في صوم العيد فان الحرمة للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينافك عنه صوم العيد ان مع الفكك الصوم مطلقاً وانما هو في
 كافي البيع وقت النذر فانه ما نفي عنه الاصل المحرم وهو فيك منه كافي البيع مع لسي ونكاح المحلل فانه انما منته بمقارنته منه التخليل والنكاح قد ينكح
 عنه فالقسم الاول ان ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه احرام والا فالكراهية وعلى القسم الثاني لا يطلقون لفظة احرام انما يطلقون لفظة المكروه
 ويقولون البيع وقت النذر والصلوة في الدار المغصوبة والنكاح المحلل مكروه وادوا به كراهية التحريم ثم انهم لا يوجبون القضاة
 على من شرع في صوم العيد ثم انفسد لان وجوب القضاة انما كان لوجوب الامور وجوب الامور لتمام نصحة الشرع وصيانة ما اودى والشرع
 فيه غير صحيح وما اودى واجب الدفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاة ومع هذا اوجبوا الصلوة بالشرع في الوقت المكروه فترد بان
 وقتها مبيحاً لفساده يوشك في فساد الصوم من الاصل وكل جزئ منه مشتمل على معصية وسبب الاعراض بخلاف الصلوة فان وقتها غير مبيح
 ولا كل جزء مشتمل على المعصية وانما يستعمل بالمسببة وانت لا يذهب عليك انه لا دخل فيه للمباعدة فان الشرع من قضاة من في كونه
 الاجل الغير فان كان هذا اخراجاً له عن سببية لوجوب الامور فاما سببية الاوجبات فالاولى ان لا يفتي بجائز مقارنته لمعصية وإيقال ان
 اتمام الصوم انما يجب صيانة لما اودى وكلما اودى لا يخلو عن الاعراض والصلوة انما يجب اتمامها صيانة للتحريمية عن الظلم ان ليس في التحريمية
 تشبه لبداء الكفار فلا معصية فلا يخرج عن الشبهة انما المعصية في اداء ركن من الاركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا لا يراد
 انه يلزم ان لا يحرم الا الركنة التامة لانه لا ماد ونحوه لان مادون الركنة ليس صلوة ولذلك لان مادون الركنة عبادة ملغية في حرمها
 الاوقات كالركعة بوجوه التشبه المعصية اتباع الامام مالك قالوا استدلل العلماء على تحريم صوم يوم العيد بالنظر في الدار وفيه ما وجدكم
 فهو اجماع ورواها بان التحريم لازم لمعصية اعم منه فلا يلزم من شبهة شبهة فتمام التقریب وان اريد بالتحريم التحريم بعينه فيستلزم
 الفساد معنا اجماع مع ان الكلام فيما كان الفساد للوصف فانهم وردوا بما يانه وصف لازم اسه الوصف المحرم في صوم العيد
 وصف لازم فلا يلزم من الفساد فيه الفساد في المفارق لما عزم اليليل بما عزم فتمام التقریب وقد يباب عنه بان الاستدلال ليس
 الا لاجل النظر فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه انه ممنوع فلا بد من تبينه فانهم وردوا ثانياً وقيل هذا منقوض بالصلوة في الدار
 المغصوبة ونحوها لانهما انما يتعلق بالنظر بجل لاجل الوصف تامل واجب عنه بوجوبين الاول ان النظر لم يتعلق بالصلوة انما هو في
 فقط لكن صاحب الصلوة او ما مقارنا بالغصب كما ان الزكوة ليست معصية وان اودى الى المصروف حين الارتكاب بعصية وجوبه انما هو في

الاجل

الانوار الصورية في حرمته المقررة في ملك الغير من غير اذنه ومار به اسن ضروريات الدين ولا شك ان اذنا لازم متحقق في العلم ان
في الاصل المتصور في معرفته فيكون متعلقا بالشيء او العالم كالحاصل في اجاب حكم فانهم انما في ان المقصود ان حقيقة الشيء في ذلك لا يتحقق
في الشك في المانع وهذا قد منع مانع وجوابه ان هذا التقدير لا يكفي بل لابد من التبيين للمانع فان الشيء المتحقق عندكم لغايد الاصل
فانتم خلافتين عن مقتضاه من غير صانع معين لصرفه فانهم قال الامام الشافعي في الاستدلال بالشيء بوصفه ليدل وجوب حصوله
فلا يجاسد فيه سبب الفساد في نقصان الحكم لا يتغير في العلم ايضا لان الاحكام كلها متضادة فكلما وصفه الوصف ايضا وصفت الاصل
والاصل ان لا يضاف عندنا للمحل قائل بان ظاهره في عدم الوجوب ليعني ان الشيء لا يخل الوصف ظاهره في عدم وجوبه
الشيء المتفكر في كذا في الحق اقول الظهور اني بطور الشيء لا يخل الوصف في عدم وجوب الاصل ممنوع بل الظاهر رجوع الشيء الى الشيء
وابد لما حكمه من عبد القاهر ان محط الافادة هو القيمة لغيره او انما قبل مقصود الامام الشافعي من ان الشيء الموصوف بصفة ليدل وجوبه
وجوب ظاهره في عدم وجوبه لما من استدلال العلماء وما من عبد القاهر معناه ان محط الافادة القيمة في هذا المقتضى دون المطلق عن القيمة
المتحقق في غير ذلك وهذا غير واثق فان مضادة الشيء عن الموصوف بصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كما في الكثرة
كيف ولا تضاد عند تعدد المتعلق ولا كلام في الشيء من جهة الوصف وكذا الظهور في عدم وجوب نفس
الموصوف ممنوع وقد مر من استدلال السلف في الشيء من الوصف على الفساد بلقيته ههنا شيء هو انه لا يمكن
والاقتبال الا باستصحاب المعصية حينئذ ولا يلحق ببيان الحكم بجم اجاب مثل هذا الامر لكن الامر غير خفي
على المكشوف بجملة الامر فان الحكم بامر سبب الفعل بالذات بل انما امر شيء يمكن مفارقة عن الوصف الشيء والتقصير من المكاف
ليزوم اجتماع مع الموصوف الشيء كماله او يجب اليه المندور وليس من لوازمه الاغراض عن الفياضة الشيء لكن لما نذر الصوم في العيد
لزم من الفياضة الارشاد والاشهاد في اجاب الحكم مثل هذا فقد تم لما كان الافعال الزكيات محرم وفي الاقتباب منه ترك واجب لكن
الى خلف والفوات على خلف فواتا بكل وجه اختيار الحكم بالافعال واجبا بالفساد فانهم وانما طلبوا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يظن
ما يذهب اليه الادام في احدى الراسي من استبعاد واجاب شيء وتحرير عن سواد السبيل بتجسيم القيمة لا يقبل الشك في امتناع امره
ولم ير في الشك في الصلح الا اذا كان له اسع عرض طلبنا القيمة جهة محسنة يزيل في وجه كما يزيل العارض برودة الماء او يغيب معلية العبرة
على غيبته كالكذب المتعين طريقا محسنة شيء او انفاذ برمي او اصلاح ذات البين والتجسس لجهة او الم تخرج عليها غير من اجابات محسنة
اسي لم يكن هناك جهة محسنة اصلا فكذا لا يقبل امتناع امره كالزنا فانها محرمة لا يجاب اشتباه الغيب وليس هناك جهة محسنة اصلا
فقط ان يغيب عليه واستدل عليه بان الفعل من المكروه وهذا الصنع متحيزان بالحققة فليس في ذاتها فتح اصلا انما التبع لجهة
كما ذكرنا واثق بالشيء اليه كلام المتأخر من ان لزوم جميع عينيه والفعلمان وانما متحيزين في باو في النظر الى الاحكام فمختلف
باعتبارها في خصوصياتها والنسب فالفعل في المكروه حسن وفي الاجبية في نفس هذا المضاد ولو ادعى الاختلاف بالحققة
فان لم يعد ايضا فانهم واذا كان القبيح عينيه والتجسس لجهة لا توجد فيه جهة اخرى محسنة فيما لا يقبل امتناع امره هذا فلم يجز اسي كل واحد منهما
فان لم يعد ايضا فانهم واذا كان القبيح عينيه والتجسس لجهة لا توجد فيه جهة اخرى محسنة فيما لا يقبل امتناع امره هذا فلم يجز اسي كل واحد منهما
فان لم يعد ايضا فانهم واذا كان القبيح عينيه والتجسس لجهة لا توجد فيه جهة اخرى محسنة فيما لا يقبل امتناع امره هذا فلم يجز اسي كل واحد منهما

مع انهم قبح لعينه لا يصلح سببا للملك وثالثا انهم يشترطون ملك الكفار اموال المسلمين بالاستيلاء مع ان قبح لعينه اراو المصنف ان يجب منعها فقال وثبت حرمة المصاهرة بالزنا ضرورية بحقيقة الوصل وبسبب الوصل لعينه ان الكناح انما يوجب حرمة لكونه سببا للولد للزنا فحجزة الوصل المحرم مشبهة بكون الولد حقيقة وان اهدر الشارع هذا السببية والولد ليس في قبح انما هو مخلوق الله تعالى من غير صنع الوالد والوطل يقوم مقامه في ايراث الجارية المحرمة من حيث انه سبب لامن حيث انه محرم كالتراب يزيل الحث من حيث انه في قبح انهم مقام الماء وان كان من حيث ذاته ملوثا وبالحقيقة ان سببية المحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر ومنه يهتد به سبب امير المؤمنين عمرو بن عبد الله بن جابر بن ابي القيسين وهذا القبول ملك لخاص فان الغصب بما هو غصب لا يوجب ملكا هو المخير ببعينه بل انما يوجب سببية الزمان يعني ان الغصب يوجب القتل عند قوات الاصل بل يزيل اسمه واجباب الضمان على جوار الفعل المحرم وليس في قبح مصادره ولا يباح لغيره ملك للملك والالزام اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجب ان يخرج عن ملكه فلا بد من الخوف في الضمان لئلا يكون شبهة في الاسلام فالواجب بالذات ثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا لضعف الملك اليه استنادا فانه يحدث عند ايجاب الضمان وليست له ولذا لا يملك الثامع بالذات ثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا لضعف الملك اليه استنادا فانه يحدث عند ايجاب الضمان فانه يجب ضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب تفصيل المقام مع جوابه مذكورة في شرح اصول الامام فخر الاسلام قدس سره ووجه ثبوت ملك الكافر بالاستيلاء وهو ايضا ليس سببا لما هو استيلاء بسببية زوال العصمة عن مال المسلم لا انقطاع الولاية الشرعية الموجبة للاحراز نهذا في الباغي اولا فيقطع عنه الولاية الشرعية لا لشرعية في الاسلام واذا زال العصمة انقطع ملكه فبقية المال غير مملوك فيملك الكافر بالاستيلاء وضاركا لاختطاب والاصطيا وشتمها القدر كيفياتها في الاستناد واما اثبات زوال العصمة فبالنقض القرآني وبالاستدلال كما سيجي ان شاء الله تعالى فانظر مسلكه الحق في حقيقة الدوام والعموم في الاكثر من اهل الاصول واهل العربية فلو لا قور نهذا في الامر وفيه كالا مرفى عدم انقطاعه الدوام بل العدم ايضا وفي حصول انه المختار وفي احصائه انه الحق لنا استدلال العلماء سلفا وخلفا بالحق عن تحريم الفعل مطلقا مع اختلاف الاوقات من غير اعتبار اسئلة قرنية والتمسك على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على ان المعتاد ومنه نفى حقيقة للفعل او الفرد والمتشروعه وانما يكون بالافتقار والاحتياج الا فواو عفا ولتمه فانه لحقيقة فلا يرد انه ليس عمل لكل منهما من الدوام وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيها ولا حقيقة ولا مجازا لان الكل خلاف للاصل بل يكون لتقدير المشترك بينهما وجه اللفظ ظاهر فان كان اصل تقديرها بالية لدليل وهناك قول الدليل على تباور احدها فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر لا يملك الكلف لا يثبت حال التملك فلا يصلح واجبا على الدوام والالزام العصيان لان الافتقار والتكليف مادام الشعور وحده يوجب كونه داما ولا فساد فيه وقد مر من قبل قالوا انما انقض لا يدوم فلا يرد منه الدوام قلنا انه مقيد بزمان اوقات القيد واما من الدوام مدته العمر في المطلق ومدته القيد في المقيد فانفسم

والله اعلم

فصل دلالة اللفظ عند نازلة والامن عدلنا فيه يد عليه معناه العجالة وهو ثابت اسمى دلالة ثبتت وتحقق انفسم بان يدل هو بنفسه لا بواسطة معنى مفرد كما في الدلالة ولا بواسطة تفصيل الكلام كما في الافتقار والافتقار اما اسمى دلالة كانت التزامية مفردة ولو كان المقصد تبعا احتراز عن الاشارة كقوله تعالى واحل الله البيع والايه فاحل واحرم والفرقة الاربعة لها كلها بالعبرة لان الاولين مقصود وان تبعا وانفسم مقصودة بالذات لان الاية والتسوية بينهما فالعبرة

يتميز فيها السوق في المفهوم في الجملة بالذات او بالذات صريح به صاحب الكشف ونقله عن الامام صدر الاسلام
ايضا وغيره في الامام غفر له وفيه فعلان صدر الشرعية حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على البيع وحرمة الربا
انها اشارة ورواها في غير فائدة من غير فائدة في قوة انظار عند المحصلين ومصحح الاشارة ومنه دالة التزمينية لا تقتضي احكاما
الا بالذات ولا بالبيع ولا بد من تأكيد ان يكون التصحيح الكلام لم يخرج الاقتضاء والا فان مقتضاه من مقتضاه هو ان يكون مقتضاه
وهو قد يكون بغيره لانه عليه قد يكون غفيرا. قد لا تفيده فانه قد يكون نظرية انظار الامام كقول قائل في مقتضاه ان يكون مقتضاه
بالعرف والآية في باب النفقة على الآباء ولكن قد يرد سببا عنهم بالمولود له وسبب الولد اليهم بحرف الامام فقيده اشارة الى اختصاص
الولد بالولد نسبيا اذ المهر يد والتمليك قلنا في نظر الحقيقة ولا يجب شيئا منها على الامام وليست بقية هذا الولد له بغير الامام الكسرة السليمة
في السلطة العامة فيتمتع اكان الاب تمسكها والكفاية فيصير كذا من ابوه كقول الامام في الورقة فانه لا يكون حرا وموقوف بحرية الاب رقة
بديل خاص بها وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالعقل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالولد من الاشارة فظهر ان الامام
موضوع للاختصاص وقد يرد بهذا الاختصاص الخاص فالمراد بالمولود من نسب اليه الولد وهذا المقتضى هو المقصود وان كان المقصود اليه الاحكام
النفقة عليه فالدلالة عليه عبارة لا اشارة نعم الدلالة على ترتيب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة اليه فانهم كقول قائل في الفقر والمال
الذين اخرجوا من ديارهم واهلهم والآية فانه وان سبق لايحاب سهم الفقيه في علم دل على زوال الملك مما خلفوا الابن الفقير من لا يملك شيئا للمال
في التغيير نسهم بالفقر اشارة الى زوال الملك والامار ولا غنية ولا يخال لفظ الفقير استعارته لاضافة الاموال اليهم فيكونون ملاك الاموال
فلا يكونون فقراء بل يستعير من القطع طمعه عن الانتفاع بالمال لان الامانة الدلالة على الملك حين الاخراج من الديار والاموال لا ينافي الفقر
الآن فلا يصلح الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك الفقر على الحقيقة وقال في التفسير والوجه انه امي زوال الملك بل الدلالة على الحقيقة
لان صحة اقتضاء الفقر ربي ثبوت ملك الفقير الاموال متوقفة على زوال ملكه فيكون الروال لازما مقدرا والدلالة عليه اقتضاء راقول المطلق
الفقر وان توقف على زوال الملك لكن لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فكون الاستيلاء من ملك المؤمنين موجبا لملكهم امي المؤمنين
الكفاية ثابتة بالاشارة كما يشير اليه قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واسواهم لان التعليق بالتمسك يوجب عليه المبدأ فلا يخرج سبب الفقر في ربه وهذا
خير وان كان الاستيلاء من ديارهم وموجب حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وما صاحب التفسير انما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الاول فانه
قالا وطف في الجواب وقال في مطلع الاسرار الداللية قدس سره وان توقف الاطلاق على امر لا يوجب كونه اقتضاء والا لزم ان يكون
جميع الامور مقتضات لتوقف الاطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على امر متوقف عليه صحة المعنى المقنوم وليس هنا
كذلك فان زوال الملك والفقر معان من غير توقف لاحدهما على الآخر فلم يكن الاشارة هنا وجب بغير الامام كلام فانه يدل الفقير
على من لا يملك شيئا فكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير الكافي ما خلفوا مقتضاه في الجملة وان لم يكن مقتضاه بالذات فهو عبارة
نعم الدلالة على كون الاستيلاء من ديارهم موجب غير مقتضاه اشارة فانه كقول قائل في مقتضاه الامام فقيده اشارة الى اختصاص
واستسم باسم من علم الله انهم كسبتم ثمننا نون انفسكم فاب عليكم وعفي عنكم فالان بشرهم من واشتروا كتب الله لكم ولكم واشتروا ثمننا نون انفسكم فاب عليكم
اغبط الابيض من اغبط الاسود من انفسهم ثم اتوا الصيام الى الليل دل هذا القول على جواز الاصباح جنبيا للصائم كما يقول الروافض
خذلهم الله تعالى من امس جنبا فظهر تقريره على ما هو مشهور ان الغاية دل على جواز الاستمتاع بهن في الفجر جواز الاستمتاع في اخره اذ ليس به مستلزما

جنباً في أول اجزاء الفجر وأورد عليه ان حجة غاية للاكل والشرب فيجوز ان في آخر اجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء واجب بان حجة غاية لقوله
فالآن باشر وبن امة الآخر بدلالة السياق فان الآية في نفى حرمة الاستمتاع والاكل والشرب من بعد ثلث الليل واجب الاشياء الثلاثة
الى الفجر ولو سلمنا وتزنا فلا استمتاع مثل الاكل والشرب فلذا جاز ان في آخر الليل جاز ايضا بمفهومه الموافق لكن على هذا كونه من باب الاشياء
غير ظاهرة وسلك المصنف مسلكاً آخر هو ان قوله تعالى اصل لكم ليلة الصيام الرفث امة لنا حكم دل بعبارة على حل الاستمتاع بهن في الليل كله
فلزم الاصلح جنباً فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعاً وعلى هذا لا شائبة للايراد عليه اصلاً قبل ان لازم من الآية جواز الوقوع
في جزاءه لانه في جميعه فان ليلة الرفث مطلقه اقول قد مر ان تقديره في الاستيعاب فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل على انه
نسخ للخطر المتعلق بالجميع كما روى ابو داود والبيهقي عن ابن عباس في رواية الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين
من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا صلوا الغنمة حرم عليه الطعام والشرب والنساء وصاروا
الى القابلة فانتان رجل نفسه فباس امراته وقد سئل عن هذا ولم يغيره فاراد الله ان يحل ذلك تيسيراً لمن يتبعه وبخاصة ومنفعة فقال علم الله انكم
كنتم تتكلمون انفسكم الآية فخرجتم منكم وليروني واية البخاري وابو داود والترمذي عن البراء بن عازب قال كان اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم اذا كان الرجل صائماً فحضر الافطار فنام قبل ان يغط لم ياكل ليلة ولا يومه حتى يحس وان قيس بن حزمة الانصار كان صائماً وكان يبيت
ذلك ليل في امره فلما حضر الافطار اقم امراته فقال لي عندك طعام قالت لا ولكن اطلق فاطلب لك فخلبته عينية فنام وجاءته امراته فلما رآته
ناماً قال خبيثة لك انمت فلما انتصف النهار شئ عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فزلت هذه الآية اصل لكم ليلة الصيام الرفث امة لنا
فخرجوا بها من حاشد يراون في الروايتين نحو من التعارض ونظروا الآية في الاول وعلى كل تقدير فالآية ماسة للتحقيق في حرج الليل فيجب في الليل
نحو ما فيها لان ارتفاع الخطر يزيله الاباحة امة ان يقوم الدليل على التحريم وليس في فهم ثم توترنا وسلمنا ان ليلة الصيام مطلقه لم يصرفها فخرج
يدل على جواز المس في كل جزء من اجزاء الليل ومنه الاخير فانه جواز الصيام صائماً جنباً فافهم واعلم ان جواز الصيام صائماً جنباً ثابت بدلالة المشبهة فيمنها
ما اخرج الشيخان والاك و ابن ابي شيبة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من غير تميت غسل ويصوم ومنها ما اخرج مالك وابن ابي شيبة والشيخان وابو داود والترمذي
والنسائي عن ام المؤمنين ام سلمة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصوم جنباً يصوم جنباً من غير
استحلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما اخرج مالك والشافعي وسلم وابو داود والنسائي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قال رسول الله
اني اصبح جنباً وانا ريد الصيام فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانا اصبح جنباً وانا ريد الصيام فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
من فيك وما اخرج فخصه قال اني لا جوارح اكون جنباً كما كنت اكون جنباً بالليل والنهار في ثبوت حكم المبتدئ في المسكوت بل الدلالة على هذا الثبوت
بفهم المأنا ما حكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشاف وصدر الشرحية واعتبر من صاحب التلويح بان اكثر الدلالات مما
لم يفتن بها بعض من لم يلبس الطول بغير من لم يلبس الطول في لغة الله كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة لاكل ونشأ هذا
الايراد عدم التدبر في الكلام فانه لم يدع انضمام حكم المسكوت بكل بل انضمام المناط وانما خلت في حكم المسكوت بها تحقيق هذا المناط
المفهوم لغة في سنة الشال الله وبغيره حكمه في سنة الله الى سؤال الاعاءه وجوبه عليه وآله وصحابة الصلوة والسلام
هو انما في الكمال على الصوم لانفسهم انهم جمع اليه فرغم الشافعي ان اجابة الكماله سنة الافطار بالافراح فقط لا غير وعند المطلق

[illegible]

تستخرج في القياس اجابا متجانسا ان الدلالة فافهم الامام الرازي وانما عه وقالوا لا معنى للموجب وجوده اسي وجود الحكم الاصل والفرع
الحكم فيه مثبت الحكم فيه لا بل معنى الموجب وهو القياس اقول في اجواب ملاحظة المعنى الموجب لثبوت الحكم لا يوجب النظرية متكون
قياسا كما في القضايا التي قياسا معا فانها ضرورية مع ان القياس للموجب الحكم موجود هناك وهذا غير وان اذا النظرية غير لازمة للقياس
كيف وهو يقول انه قياس على فافهم واجيب في المختصر ان المعنى شرط لنا ولا اسي تناول الكلام بحكم لمسكوت لغة فان لغة قدوة
التركيب لتناول الحكم لما يوجب فيه المناط فملاحظة المناط انما هي ليعلم تناول الكلام لانه مثبت للحكم حتى يكون قياسا وتفصيلا ان القياس
فيهم الحكم في فرع لوجود ما يقتضيه فيه لا لان الكلام والعلية وعرفنا الماولة النص فحسب اجابهم ولا لانه لغوية لتركيب المناط شرط لتناول
الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ظننا قياسا نرى ان لا دلالة له عليه لانه ولا عرفا وانما يلزم الحكم بوجوده لعلته فاية ما في الباب ان التعليل
ووجود لعلته ضروريات فصارت قياسا جليا فقد ظهر ان النزاع معنوي يظهر فائدة في بعض الاحكام واذا عرفت هذا فقول المعنى
الموجب لا يوجب الحكم في الفرع اصلا وانما يلاحظ كونه بمنزلة العنوان فلا يثبت مدعا له الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنى
ودونه شرط القتاد وهو ممنوع وبهذا القدر تم اجواب لكن لزيادة التوضيح قال ومن ثم اسي من اجل ان المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط
التناول اللغوي قال به الناس في القياس كراود الطائفة وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله وقد يقال ان القياس على الحكم لم ينكر
فقبول الحكم له بالدلالة لا يلزم منه انما غير القياس ولما عدم التوجه فلانه لا يلزم على الكلام على السند فافهم ومنه الاقتضار وهو لا لانه
المنطوق على ما يتوقف صحته عليه وبه في الاختيار يكون بالصدق مطلقا او مشروطا واحتمل بقوله ولانه المنطوق عن المقدرفان اللفظ
المقدر هناك دال لا المنطوق المقترن فيعتبر هذا المعنى بالمدلول مقدما للصحيح للحقيقة من الكلام لا بان القياس في نظم الكلام بل في المعنى
فقط ليزد الضرورة وهذا المعنى قولهم للارزم المتقدم اقتضار مجازات المتأخر فالمراد بالمتقدم ما يعتبر متقدما لتصحیح الكلام وهذا اصطلاح
منها لئلا يفسد في فصل العام فان ما كان متناولا للمقدرة نظم الكلام ويقدر اسي يعتبر بقدر اسي ما يقتضيه الصحة لانه ملحوظ ضرورة فيقدر بقا
فيقسط منه اذا كان مقدرا ما يحتمل السقوط شرعا من الاركان والشرائط فان الضرورة تسقط اياها ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط
ومن ثمه يستعني بالبيع عن القبول مع كونه ركنيا فيه فيما اذا قال سيد اعني عبدك كعني بالك فقال اعتقت منك فهذا الامر
لا يبيع الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيح الامر ولا حاجة فيه الى القبول لانه يسقط في التقاطع لوجود المرافاة ويقع العتق عن الامر
ويكون الولا ويدا اسي به الكفارة ان نومي وعلى ذمته الالف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى
وزفر ادون المبيح عن القبض اسي الاستغنى المبيح عن القبض لانه لا يحتمل السقوط اصلا فلو قال اعتق عبدك كعني ولم يقل بالك لا يبيع
تدبان يتقدم منه مبيح ولا يمكن اعتبارها تصحيح لانه لم يوجب القبض فيلزم الامر وان اعتق لا يقع عن الامر الا عند اسي يوسف رحمه الله تعالى
فانه يقول الهبة لا تقتضي سيقط عنه القبض وهذا تخصيص لنفس شرط القبض من غير دليل فافهم والاهم هذا المستغنى والخصيص لانه
زيادة وتقصان اسي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم بخصوص انه لا يقبل الاستخراق والتناول وعدمه
لا ينكره عاقل كيف لو كان الضرورة الى اعتبار سبعة مستغرق تعين البتة بل اراد بالعموم عموم تيرتب عليه احكامه من التخصيص الاستثناء
ولا يمكن ههنا ان يقال ان الكلام كان ظاهرا في العموم لكن خص منه البعض فان المقترن ليس ملحوظا للتكم وانما يعتبر تصحيح مراد
فيقدر ضرورة التصحيح ان كان التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا اكل تعين والالا كما في المثال المتقدم وكذا يبيع اعتبار العام

اولا ثم التخصيص لانه المكان المستوقف عليه امر عام في ما يخص انشا والكلام وان كان امر خاصا فاعتبار العام من غير ضرورة وفيما عدا
 الاشارة فان المعنى هناك مبدول للكلام وهو ظاهر فيه فحين ان يخص ويصرف عن الظاهر يخص فقط. وشرح ما عليه الا ان كان عاما
 ان المقصود لا عموم له والاشارة لعموم ولا كما زعم بعض من انشا الكلام ان لا عموم للاشارة ايضا فاقابل فيه وعند جميعه التخصيصية المخذولة
 نحو مثال القرية ليس منه فان المخذول لفظ ارادة المتكلم يدل على معناه بان يدعى الدلالة الاربع والمقتضى من فهم ضرورة تصحيح الكلام
 لا يتوسط اللفظ هذا هو الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي شتهرت على انهم بالمقتضى من كونها من المخذول ونحو مثال القرية والاشارة
 بالنيات ورفعت اشارة عن اشمى الخطار والنيان فرقا آخر فخصها بتلك الصورة او رده لمصنف بقوله والفرق ان في المخذول الذي يرد
 بالمقتضى يتفق حكم المذكور من الاعراب بعد الاعتبار بالية فانه لو قيل اسال اهل القرية ليعبر القرية مضافا اليه وكذا لو قيل ثوب لعمال ليعبر
 مضافا اليه بخلاف المقتضى فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما ارادوا بهذا الفرق انه فرق بين جميع صور المخذول وصورة الاقتضاب في
 بعض الصور المختلف فيها فلا يتغير به ما في التكميل من المخذول في التغيير بذكره الكلام نحو واذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضربا اصابعك
 فالتفجرت منه اثنتا عشرة عينا اى فضرب اصبعه فالتفجرت ثم من هذا الاقسام ترجع عند التعارض ما هو اقدم ومضافا في بعض
 على الاشارة لكون الاولى مسوقة لادون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابته بنفس انفسهم وبعبارة واما الدلالة فهي ثابتة
 بمقتضى انفسهم فقط فتعارض المعنيين في قياسا قطان وبقي انفسهم سالما فيعمل به كذا في الكشف والدلالة راجحة على الاقتضاب لان الاقتضاب مذكور
 فلا يثبت في غير موضع الضرورة وليس من جملة اذ اعراض الدلالة فانهم لكن قوتها فوق القياس حتى يقيم عليه لان هذه الدلالات لغوية
 بخلاف القياس كذا قالوا وفيه ما فيه لان رجحان ما لا يقصد اما كما في الاشارة على ما يقصد كما في الدلالة او ما كان ضروريا كما في الاقتضاب
 كمال كذا في الاحاشية وما قالوا ان المعنيين لغويان وبقي انفسهم سالما منوع بل المعنى المقصود لا يجر منه شيء فيحصل عنه وغيره فلو تيسر قط ولم يبق
 انفسهم لما شتم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارات اما العبارة فكلها عام المنصوص اما ما سواها فظاهرا انما
 تكون في الطبيعة والقياس يقيوم في الظن فيه ولعلمهم ارادوا ان الدلالات المذكورة بآراء ولالات ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الطبيعة بتقديم
 على القياس كما يقال العام وانما خاص قطعيان اعني ان العموم وانخصوص لا يوجبان الطبيعة وان كان المعنى الخارج يوجب فذلك هو اما الاشياء
 فتقسموا الدلالة الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة او تضامنا والتزاما الى مفهوم بخلافه اسمى الدلالة على ما ليس
 بمذكور بل سكونه فالمنطوق والمفهوم هما الدلالة وما في ادال اللفظ معبرية وقيل المنطوق والمفهوم من اقسام المبدول واقسام الالات
 الدلالة الى المنطوق على المفهوم والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة او تضامنا وغيره صريح بخلافه اسمى ما لا يدل مطابقة ولا تضامنا فبالحال لا كرم على الكلام
 من المنطوق وبعض الشائعية منهم صاحب المحتاج لوجوه في المفهوم وليس غير الصحيح الى المقصود من المتكلم ودلالة ذلك الى المقصود بالاستقرار اما ان يكون اللفظ
 عليه المصدق بنور رفع عن اشمى الخطار والنيان فانه لا يصدق الا اذا قيل به شيء نحو اسم الخطار والنيان وغيره كما تقدم او يتوقف عليه الصحة
 على انما اسال القرية فان القرية لا اسال فلا بد من التفسير نحو اسال اهل القرية او يتوقف عليه صحة شرعا نحو اعتق عبدا كذا فان الامر
 باحقاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا قيل به شيء ليسي دلاله اقتضار وهذا الكلام دل على ان المخذول داخل في المنطوق الغير الصحيح للفرق
 عند قسم وفيه نظر ظاهر اما اذا قلنا ان الكلام هنا لا يدل على معنى المخذول بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات
 فليكن يكون غير صحيح بل ان نسب الى الكلام المفوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صحيح فان اهل

ولم يغير له فائدة اخرى بل يتبين ان كلام الشارع في اطلاقه من البداهة فيلزم ان يكون المفهوم متبنا فيه وهو مدار الاحكام
وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ في الاول القول ولا الية المفهوم منطوق بمبدأه لانه لا يمتنع من دلالة الية كذا كذا من قوله فاشي
من دلالة المفهوم بدلالة الية اما المقدمه الاولى فلا يحتاجها منطوقه فلهذا على عدم فائدة اخرى في الصفا وهو مذهب اوليها فان الفيد
صدد ما غير معلومته على علم ان كلام الشارع في القول لا يمتنع من الاحاطة بالبداهة القليل بل بالاطن عند المصادقة
فيظن بالمفهوم ولا حاجة لنا الى القطع به فانما لا بد من القطع بالمفهوم قلت هذا الطن اسي ظن عدم فائدة اخرى بل من المفهوم
من الفيد فيجب اتقانا فيبقى محبوا بل فيبقى المفهوم من الاصل ولكن ان نقول الطن قد يلائق قصد كما اذا اتقنى احوال ان يتركه الحكم
الكل لا يسهو بالتفصيل والقصر لم يكن مراد فلا بد لانه على معنى الحكم مما يدل انما الغرض الراجح فقط كذا في الحاشية وقد يلائق الطن تبنا
بان الحكم لا فائدة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فيمن عازم ان الحكمه والفائدة المنفصلة الاولى والشرط للمفهوم ان في قائم ذلك ان يجب
عن اصل الايراد بان لا يمكن الطن بقا ان الغاية فان الفيد غير محصورة في عدة ولو لم تكن حتى يعلم الانتفاء او لظن ثم شبه كذا تحتها لا يتحقق ما هو
فيها الصحيح باسرها الا بالاولى من الفائدتين التبعين عن الحكم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كما في التعبير باللقب وعلى هذا يندفع ما يورد
ان مقصودهم ان الكلام موضوع لشيء الحكم عن المسكوت والفيد كذا الاخرى صارت عنه فاذ لم يغير فائدة اخرى فيظن به كما في سائر احوال حتى قالوا
عدم معرفة انحصار الفيد كذا وذلك لان فائدة التعبير عن الحكم عليه او متعلقاته لا يخلو احتضا تركيبه فوجوده والقارن لازم فلا بد لانه على اتقانا
الحكم اصلا فندبر وانما يترك المسكوت محلا لا يستلزم لان الاصل او تركه محلا لا يحتاجه والظن بالقياس على المنطوق او على غير فائدة
لا يخلو الموصوف بالصفة عن ثبوت المفهوم متوقف على عدم الفيد باسرها فلا يثبت المفهوم اصلا قيل مقصودهم ان المفهوم
ثابت ودلول الكلام لم يظهر من ان الفيد في احتمال الفيد الاخرى احتمال الصوارف واحتمال التغير في الطن بالحقيقة وهذا
غير وان فانه لو سلم ان مقصودهم ذلك منع ان عيارهم يتبين عنه فالفيد الاخرى اذا اتحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا يتحقق
عند وجود الصوارف عنها والفيد المذكورة لا يخلو الكلام ما من واحد منهما فلا يخلو كلام ما من الصوارف عن الحقيقة فلا يتحقق اصلا
فافهم ولا تنزل فانه منزلة ولنا ثانيا لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر لان جعله احد عن عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والثاني باطل لانه
لو قال في الشك لثبتم السانمة لم يدل على عدم معلومة فيما موزة والتزامه مكابرة كذا في شرح المحقق قال في الحاشية مع كونه كما
قد التزمه بعضهم حتى قال التفاضل وانما الحق عدم الفرق بين الفرق والاشكال في ان لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في شام معلومة فيه
الا انه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود معلومة فيه ونها صوارف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم اوجاز الاجماع على عدم المفهوم في الخيب
او صحتم الكلام واجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار عدم الحكم خارجا فانية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم
فيه في الخارج اذ لا دخل للاجانب في ثبوت الحكم او انتفائه في الخارج بخلاف الحكم الشرعي الثابت بالانشار فانه لا خارج له فوجود الزكوة
ومع قوله حيث فاذا اتقنى القول انما هو الاشارة الى ان ثبوت الوجوب لانه هو المثبت وقد اتفق في المسكوت القول فانتمى الحكم فانتقوا في الخبر والاشياء
فلا يلزمه ممنوعة كماله في جابلي حتى ورد بان قول منفي المفهوم وكونه مسكوتا عنه لا يكون محكوما بتقييد الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم كذا
ومما يلزم الانتفاء لا انتفاء المثبت ونقول ايضا فانه قول بقاء المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا واستدل اولاه لانه لو ثبت المفهوم
فاما بالعقل او نقل او نقل لانه في اثبات الاول فرع والنقل اما بالتواتر حقيقة او حكما او بالاحاد ولا تواتر حقيقة ولا حكما كالاخبار

مع ما استقر من الفاضل اتفاقنا بيننا فيكم واما لو كان كذلك لم ينكر الائمة وود اليه الطوع في الاستقرار واستتبع
 والاحاد لا يفي في مثله لا شراك الكل في سبب العلم والتزم بعضهم التواتر وهو ما يرد والافكان الوضع مقطوعا بل يكون
 الدلالة عليه مقبولة عند عدم الصادق كما هو شأن سائر الحقائق وبهذا خلاف الاجماع اجيب بالنسبة ان الاحاد لا تقيد
 بل تقيد لتقطع بقبول الاحاد عن الاصححى والتحليل مثله في وضع الالفاظ اقول بالاستقرار الصحيح دل على ان وجود اصل الدلالة
 قطعية في المبادئ النوعية للتركيب المتعارفة عند الاحاد من العوام والخواص وبهذا ان كل احد يتكلم بهذه التركيبات
 وينفي بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا خوطب فيعلم كل احد معناه فبسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التركيب
 قليل الاستعمال فانه يجوز ان لا يكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط مثله لا يقبل الاحاد البتة بل لما يعجز
 عن قطع بخلاف الواحد النازل وان قيل في المواد التجزئية يجوز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارفة
 عند الكل فلو كان والاصل احكام المتخالفات في المسكوت كان قطعيا متواترا ولا يقبل فيه الا حاد فافهم فقد ثبت المطلوب
 باقوم حجة الاربعة بنسبة قبل التي تواتر من زجان الاستدلال بهذا الوجه على نفى المفهوم غير صحيح ويقال فيكم على النفي انتم على الفصل
 لا يستقل ولا ينقل الى اخره اى فاستو اتر حقيقة او حكم وليس كذلك او احادى لا يفي في مثل هذا او لا يرد انقضاجى ويكن ان يجرى معارضة
 بان القول نفى المفهوم بالاصل فان الدليل المقام عليه عقلى او اقول دليلا عقلى مع نقلى قاطع واذا فرض ان الالفة لاهى للوضع
 الا انقل قوا اتر فبعد اى التواتر تعليم عدمه بالضرورة ومنها معلوم قطعا ان التواتر في النقل البتة فيعلم ان لادلالة اصلا اذ علمت ان
 الا التواتر فحسب وبهذا ليس باستقلال نقل من لا يقبل بل دوران مع النقل وسو غير منكر قد برر فانه لا يتجا وزعنه الحق واستدل ثانيا بالوجه
 المفهوم لما صح اذ زكوة السائمة والمعلومة لا يجتمع اى في جملة ولا متفرقا اى في جملة لان وزان قولك لا نقل له ان واضر
 فيكونه جمعا بين متناقضين فان قوله او زكوة السائمة يدل على عدم وجوب زكوة المعلومة واذا عطف المعلومة دل على وجوبها كما ان النقل
 ان يقتضى النفي عن الضرب واضر به امر به واجيب بان اى مفهوم المتخالف ليس مفهوم الموافقة قطعية ذلك اى مفهوم الموافقة وطفية هذا المفهوم
 المتخالفه وتضمحل بضعيف مع القوي الذي هو منطوق والمعلومة فليس منها مفهوم لمنع القوي ولك ان تقر بالدليل بانه لو كان المفهوم
 مدلول الكلام لفهم المتناقضات في المثال المذكور وان كان تترك احداهما للطفية كما يفهم المتناقضات فيما اذ لتعارض المنطوقان احدهما
 على ثم تترك النفي وليس الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالبال فليتأمل فيه واستدل ثالثا لو ثبت المفهوم ثبتت التعارض لثبوت المتخالفتين
 المفهوم والمنطوق والمفهوم الاخر كثير اقول له تعالى لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة فان مفهومه اكل الربوا اذا لم يكن اضعافا وهو متخالف
 للنصوص المحرمة للربوا القليل ايضا وهو اى التعارض خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل والاولى فان اقسامه فبعد صحة كان دليلا لما
 لا يملك لثبوتها فيما كان فثبت المفهوم ولعله اراد بالتعارض المتخالف المانع اجتماعهما مطلقا فانه كفى في المطلوب لا التعارض كمنه
 اتفاقا ومجتبئين المتساويتين في القوة تستتير ان وجود التعارض كثير غير بين اذ التعادل في غير انخافا فافهم واجيب بانه منقول
 تحججه خبر الواحد فانه لو كان حجة يوجب وقوع التعارض لان اكثر الاحاد متعارفة فلا يصار اليه الا بالدليل وان اقسيمه يكون معارضا للدليل
 فيستاقان والاصل عدم التكليف فيبقى عليه واجيب ايضا بانه منقول تبرجج بنية الخارج مع بنية فسه اليه مع انها تعارضان
 فيستاقان ويقتضى المذهب في يد ذمى اليه على الاصل واسئل ان اجد قيام الدليل بعدل عن مقتضى الاصل فانه يرد عليه

مدحكم لانا سلم الدلالة بلاغة واتخاذها من بابها حتى يرد ان هذا القدر يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة لانها على اقل درجات
 البلاغة ثبتت المفهوم فيه فانفسموا ابوابا ثانيا هذا النحو من الاستدلال اثبات الوضوح بالفاصلة وقا رينه منسبه
 لما تقدم من هذا المذبح ما قالوا ان فيه تكثير الفاعلة لافادة الحكمين فهذا الاول مما فيه قللة الفاعلة وجب لاندفاع ان هذا ايضا اثبات للثبوت بالثبوت
 واما وجه لزوم الدور بان تكثير الفاعلة يتوقف على ثبوت المفهوم فلو ثبت المفهوم به دار البنية قد فوجئنا بخلل من بين الموقوف والموقوف عليه فلو كانا
 فثبتت المفهوم مطلقا على العلم به يتوقف على العلم بتكثير الفاعلة ونفس تكثير الفاعلة حينا يتوقف على المفهوم وحينا لا يتوقف على المفهوم بل على الاق وهذا كما علمت
 والغاية فان المحلول يتوقف على وجوده العيني قيل في تقدير الاستدلال في ليس استدلالا بالفاصلة بل لا بد من ان كل ما لا فاعلة سدا
 بالارادة ومن جملة المفهوم قلنا هذا هو الغرض من المهرقة وتفصيله ان ارادوا به ان الاستدلال على ان المفهوم
 يرد عند عدم ظهور الصارف هو الفاعلة الاخر فيصير لزوم استدراك حديث الخلع من الفاعلة منع هذا استقرار كنه لا وثبوت ما ذكره في
 فاعلة اخرى بشكل على وجهه اقل الفاعلة التفسير عما قصد الحكم عليه ثم الاستدلال بما يدل على ان ههنا حكم في المسكوت مما لا ينافي في المنطوق
 واما ان هذا من دلالات اللفظ فكلما كيف والمفهوم في الاكثر يكون مطابقا لعدم الاستدلال على دليل انه على كونه مدلوله ان المفهوم وغيره
 من الفاعلة مستساوية في الانقسام والاستقرار ان دل فيدل على انقسام الفاعلة كلها في موارد جزئية فبمثل هذا مدلول اللفظ واخرى صانعة حكم
 محض ما يقال لا استقرار دل على ان مكان الكلام قيد زائد يكون محط الحكم ويطرح النظر كما على عن عبد القاهر فاذا اتفقت القيد اتفقت الحكم والصفة
 قيد زائد جوابا لثبوت ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفاؤه انتفاء الحكم بل انتفاء من جهة الحكم فقط فيلزم بالاسكوة في غيره ولعله
 يومر او عبد القاهر ولو اريد ان القيد محط الحكم في الواقع بحيث يتوقف بانتفاؤه ويكون قصدا للحكم لانه هذا الانتفاء لا استقرار
 ممنوع ولا حجة في حسان عبد القاهر فان عدم الانقسام مع سائر الكليات قد ثبت من المهرقة الذين لا اعتدوا في ثبوتهم بامثال عبد القاهر فانهم
 بعض المهرقة مثلهم لو ثبت عنهم فانما هو في اشكالية جزئية لا تثبت فانوا ملكا فلا حجة في رد ان ارادوا به ان الاستدلال على ان لا بد للكلام من ثبوت
 ما اذا اتفقت على المفهوم فحين ان الابدان الكلام موضوع بكل فاعلة فاعلة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فاعلة الى قرينة يرد
 الكلام محط عند عدم قرينة واحدة او عند قرينة اكثر من واحدة فكلما خالف الكلام عنه وان اريد موضوع المطلق الفاعلة بالاشتراك المعنوي
 فلو دلالة على المفهوم اولاولا لا الهام على ان خصص ففهم استفهم وقد بان لك بانهم وجه ان لا يتحقق لا يصلح الجواب الثاني الخلع عن الفاعلة متوقف
 الانتفاء بالعلو وغيره مما هو من الاستدلال بالاصل واختار حال المسكوت ترك محلا لاجتماعه وغير ذلك من الفاعلة فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفاعلة
 مطلقا والجواب ايضا ان مقتضى مفهوم اللقب في المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين وبدو منه في الكلام قلنا التفسير ايضا
 بالمرتب المتعدي متعين بدو منه في الكلام فان قالوا لو كان المسكوة الذي لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق في الحكم فليكن الصفة وكيف في التعبير
 بالموصوف قلنا قلنا في اللقب ان ما اذا من المسكوت مساويا للمنطوق في الحكم فيصير التعبير باللقب قد مشترك بين المنطوق وبدو المسكوة واهم في
 باللقب عن الفاعلة بل الحق ان المقصود في اللقب ليس الا الحكم على اللقب به وان كان غيره اذ يفر مشاركا في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه بما يتكفل
 بدو في التعبير وهذا القدر يمكن في الموصوفين اذ يفر فان المقصود هو الحكم على هذا المركب العقيدة من يتحقق من ذكر الصفة فافهم واستفهم والجواب عما
 ان الفاعلة التخصيص على ثبوت الحكم في حال الوصف وتبين احتمال كونه متحققا بما عد الوصف فعدم المفهوم لا يجري عن الفاعلة مطلقا
 واخر من عليه الشيخ ابن الهمام ان ليس باعداد حال الوصف وافتاء فيه حتى يكون ذكر الوصف تخصيصا فممكن ان معنى قولنا في العلم السامعة زكوة

عليه وآله الصلوة والسلام بأنه المتخبر كما قال خير في الله تعالى وقوله ساذي على سبعين ليس لبيان الدليل من غير ما را
 أكثر وهذا ما لا ينفك في جواب امير المؤمنين يعني لما خير في الله تعالى فاختار الاستغفار ولا قبل قولك بل استغفر مرارا كثيرة والكلان لا ينفك
 وليس هذا استغفار بالآية والمراد فيها من سبعين اكثر من الالف لا غير لعمري الله صلا وان استغفرت مرارا وانما اختار الاستغفار والكلان غير
 لما فيه من التاكيد والتكثير لقلب المؤمن الصادق الكامل وحسن الخلق ولم يكن استغفاره ليتقبحه ذلك المناق وكيف يتفق مع الله محكوم
 بعدم الاستغفار بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريفة ان يختار ما كان مناسباً لمقامه ومكارم الاخلاق ولما اطلع امير المؤمنين على سلا من فقال
 منافق فلا يلحق الصلوة عليه وان كنت خيرت فلم يفت عليه وآله الصلوة والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد ولما جرى من لسانه
 الشريف الوعد ولما كان الوعد على مقتضى راسي امير المؤمنين عمر ورايه كان عدم الصلوة على المنافق فنزل الله في حق التخيير هذه الآية
 وحرم الاستغفار للمنافق والصلوة عليه وهذا بعينه كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يبي طالب حين مات كافر امشركا يا عجم
 لا تستغفركم لئلا يذبح فلما نزل قوله تعالى ما كان النبي ترك كما روي في صحيح البخاري وفيه الآية على خلق عظيم ورحمة للعالمين فيجب الاستغفار على هذا الوجه لا ينفك
 الباطن في الله تعالى اعلم بحقيقة الحال لو سلم المضمون حكم الزائد بخلافه فبنا على الاصل لان الاصل في دعاء صلي الله عليه وآله الصلوة والسلام لا ينفك عن
 في الزائد على سبعين اى لئلا يذبح فلما نزل قوله تعالى ما كان النبي ترك كما روي في صحيح البخاري وفيه الآية على خلق عظيم ورحمة للعالمين فيجب الاستغفار على هذا الوجه لا ينفك
 اقوى منه وقال يجمع من قال بمضمون صفة وبعض من لم يقل به كاشيخ الامام ابو الحسن الكرخي من مشايخنا لما تقرر عقلا او عرفان في
 المقدم لا يدل على رفع الثاني لقوله تعالى ولا تكبروا قبنا لكم على البغى ان اردن محضنا الآية واحترض عليه بان القائلين بالمضمون يقولون
 يستلزم رفع المقدم رفع الثاني انما يقولون بدلالة الترتيب على انتفاء عن الاستغفار كما ان يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثله مثل
 لو فانه يدل على انتفاء اجزاء انتفاء الشرط ولك ان تقرر الاستدلال بهذا لو كان المضمون بدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم في الثاني لانه
 استعمال ادوات الشرط فيما اذا كان المقدم انحصر فغته وبذلك باطل لا ينبغي لاح التزاهي فافهم ولا تستحال في لو فانه خصوصاً لا يستعمل لغة
 الا فيما يكونان قسامين متعينين متعينين او عقلا ولا استعمال فيه وما لو كان المضمون حقا فيلزم عدم استعمال ادوات الشرط كلها اصلا في الاخص العام
 اصلا وشاعرة بنية فافهم مثبوت المضمون الشرط قالوا ولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المضمون ولا ينبغي ان اشتباها بغير الشرط لان الكلام في
 الشرط النعومي ولا يلزم من انتفاء انتفاء اجزاء والمستدل اخذ الشرط على او الشرع الذي توقف عليه الشرط على انه انما يكون بالشرط
 شرطا لا يقع احكم من الحكم لا لثبوت في الواقع فلا يلزم من انتفاء الانتفاء الايقاع وهو السكوت بعينه فان قلت او اتفنى الايقاع
 والا لشاربه اتفنى الحكم او هو مثبت لا غير قلت هذا بحقيقة يرجع الى نفي المضمون والرجوع الى المتك بالاصل فافهم لكن هناك انشا آخر
 ثبت الحكم فينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المضمون في شيء وان كان انتفاء آخر ثبت الحكم به لا بهذا الانتفاء فافهم ولما كان هذا اشتباها
 فقد لو امنه الى ان استعمال ان في السببية اى سببية الاول لا ثانيا غالبا والاصل عدم التعدد في الاسباب حقيقة بسبب ما تقدم
 غالبا وهو المضمون قلنا لا نسلم استعمال في السببية غالبا فان كثيرا ما يستعمل في المتلازمين والمتضايفين مع انه لا سببية للاول ولو سلم
 استعمال في السببية غالبا فمذموم ليس باللفظ دلالة حتى يكون النفي حكما شرعيا بدلول الكلام بل ببالعقل وهو قول الخليفة ابو القاسم
 اى ليس من هذا الدليل وان كان مثبتا بدليل آخر لا نعومي مضمون من هذا الكلام ولذلك لا ينبغي ان يمتدح تأخير المضمون ولا يخص
 ان يجوز قوله تعالى واصل لكم ما راد لكم بقوله تعالى ومن لم يستطع سلك طريقا الى بيتك فليجئكم من طريق اخر فافهم

المؤمنات الآية فلا للشأ في ومن تبعه فان مفهومه وهو عدم جواز تكليح الاما عنه استطاعة الحرة وعدم جواز تكليح الاما الكفاية كما
عنده حكمها بشرها من عموم صل النساء ولا عندنا فهو عدم الصل بالنسبة الى هذه الآية اى انما غير مثبتة لعلها فلا يصلح بها نحوها ولا غيرها
فتدبروا قالوا انما قولنا صل بن امية كراهية المؤمنين في الله عنه باننا تقصروا قدر امتنا وحى مسلم والى داود والترمذي والنسائي
قال قلت لعمرك من الخطاب ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان تخفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقد امن الناس فقال عجب ما جئت
فيما انت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقه لقد صدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فتفهم امير المؤمنين استقار القصر عند تقاضى
وهو مفهوم الشرط حتى عجب من تقاضى القصر مع عدم الخوف وسأل وايجاب عدم تسليم نفسه من اللفظ وجواز تقاضى اى تقاضى الصلوة في ترك
على الاصل وهو الاتمام لان ما وراء الشرط سكوت فيبقى على الاصل فان قلت قد روى البخارى عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها ان من
الصلوة حين فرضا ركعتين في السفر قصرها فقلت صلوة السفر وزيد في صلوة السفر فالتمام ليس اطلاقا في فهم من الاصل قلنا لو سلم
ان مذمبا لامير المؤمنين عمر ذلك وانغض عن ظاهر الآية في نفسه كلام ام المؤمنين انما اقرت فيما شرع فيه القصر وكفى عنه بالسفر لانه موضع القصر
فهم امير المؤمنين لعله لان تقرير الركعتين مطلق بالخوف فيها وادعوى على الحكم التقدير بعد الشك وهو الاربع فوجب فساءل بعضهم هذه الآية
على صلوة الخوف وغنى ابن عباس لكن حديثه يسلخ خلافه وكذا رواية النسائي عن ابن عمر رضي الله عنهما بن خالد بن ابي سبيدانه قال لان عمر
تقصير الصلوة واما قال عز وجل ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان تخفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقال ابن عمر بن ابي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتانا ونحن ضلال فكلنا فكان فيما علمنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امرنا ان نصل في السفر ركعتين فتدبروا ثم سلمه الطليق
السبب من السببية او حكم عن الدبوت فقط لا السبب من الانتفاء وادعوا رخصته الاولى والثانية الثانية والثالثة والامام ابو زيد والامام
قصر الاسلام في علمه مسئلة مفهوم الشرط قرر صاحب الكشف وغيره وجه الانتفاء بانه لما مال الشافعية الى ان الجزاء سبب للحكم وجوب له
والشرط يمنع ثبوت الحكم عند عدم الشرط عنده وعننا لما منعه عن سببية وايجاب الحكم عند عدمه فهم الحكم الانتفاء والسبب
والوجوب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم اصله قال الشيخ ابن الهمام هذا غلط لان السببية لى يدعى الشافعية
انتفاء الحكم باستفائه في خلافية مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافية المراد الجزاء الذى جعل سببا شرعا لحكم بل سببية
بالعلق او لا يمنع التعليق عن الحكم فقط فان من ذلك ما لا توجه له فان الشافعية الاماين لم يدعيها ان مراد الشافعية بالسبب الجزاء بل
مقصودهما انه لما منع الشرط عن ترتب الحكم على السبب لى هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مضانا الى الشرط فعلا بدلوله وليس فيه غلط
من معنى السبب سببا فالصواب ما ذكره مطلق الاسرار لا لى في وجه التعليل ان مسئلة مفهوم الشرط مسئلة لونية ما جعلها بل يدل الشرط لونه
على انتفاء الحكم عند انتفاء اول هذه الخلافية شرعية فان الحاصل ان الذى جعل سببا شرعا بل سبب شرعا بالشرط والتعليق ام لا
فما يصح انتفاءه في مفهوم الشرط على هذه الخلافية وكما ان تقول بطلان السببية او يمنع عن حكم السبب ما يتاقي في الانتفاءات التى
جعلت اسبابا شرعا ومسئلة مفهوم الشرط تهم كل تعليق خبرا كان او انشاء فلا يصح التفرع وكما ان تقول لا يقولون سلم بطلان السببية كما هو مضمون
الخلافية فلا وجوب لى مفهوم الشرط فان الشرع باق بعد فانه وان لم يكن الجزاء سببا للحكم وان يتفق عند عدم الشرط لانتفاء السبب
فمسل يدل بانه انتفاء السبب لونه على الانتفاء او لا وكذا لو سلم عدم بطلان السببية وانتفاء الحكم يمنع الشرط فلا يلزم ان الشرط دال لونه
على انتفاء الحكم بل يجوز ان يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط اسديا ويكون بقاؤه بوجود المانع ولا ينفع الذباب الية فتدبروا ثم سلمه كان يقول

في تفسير الكلام ان الجزاء عند الشافعية مفيد للحكم على جميع التقادير لثبوت وجوده واخرج تقدير عدمه وهذا
 عدم الشرط من الخصائص فانفق الحكم عند عدم الشرط انما ينافى من تخصيص الشرط فانما وحكما مخالفا لثبوت كالا استثناء الا انه مفيد للحكم بالثبوت
 في المنطوق والشرط في المسكوت واما عندنا فاجزاء من الشرط يعني حكما مقيدا او ما وراءه يبقى على الاصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط
 قيد للمنزلة الظرف والحال لو كان الحكم بين الشرط والجزاء فانه اذا لم يمتنع غير ان يمتنع كان يبقى الكلام موقوفا على هذا بناء على خلافية مفهوم الشرط
 على ان الشرط بل هو بمنزلة استثناء لتقدير ما وراءه من الحكم الجزائي وكان الجزاء عابا لها لثبوت ان الشرط من الجزاء مفيد للحكم مقيد فقط
 لا غير على الاول الشرط دال على نفي الحكم كما عده لثبوت الثاني بل حكم ما عده مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الايمان ثم لما كان من
 جزئيات التركيبات الشرطية باجزائه سبب شرعا لم يكن سببية الا لا فائدة حكمه في محله وكان الجزاء في نفسه مفيد للحكم عام لثبوت اوجده
 على رايهم فهو تام في السببية والشرط انما يستثنى بعض التقادير من ثبوت تأثيره عليها واما عندنا فلما لم ينفذ الا حكما مقيدا لما يتحقق سببية قرار
 الكلام في هذا المثال غير من شئ مبنو له وفي كلام القاضي الامام اشارة جلية الى ما قلنا فان عبارة الشرعية في الاسرار بهذا الوجه الشافعي
 بان تعليق الحكم بشرط يفيد عاقبة وجوده على اعتباره انه لو لا ذلك كان موجودا ليقول لربيع لعمري انت حر موصية بوجوده بحرية صفة للعبودية
 قال ابن ونقلت الدار وتعلق احداه عن محله فبينه مع وجود قوله انت حر فثبت ان التعليق كما لو جبال لوجوده عند الشرط وجب للنفي عما قبله ثم
 قال بعد بيان فروع الخلافية اما علماء نازحهم المتأالي فانهم ذهبوا الى ان الاسباب لموجبة لا احكام اذا علق بالشرط كان التعليق تصرفا في العمل
 باعمالها لا في احكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عند وجود العمل لا فرق بينهما في حكم الابطاء فقله على اعتبار انه لو لا
 موجودا او بان قوله فائدة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبني على اعتبار الشرط كالا استثناء منجزا لما عده لثبوت وجود الشرط واشار بقوله فانهم
 ذهبوا الى آخره الى انهم ذهبوا الى ان الشرط من الجزاء يعني حكما مقيدا ولا افادات في الجزاء ينصرف حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط واما الامام
 فخر الاسلام فحمل ولا جمالا ما قال حاصله ان العمل بالشرط عندنا لا ينقد سببا انما الشرط يمنع الانتفاء وقال لشافعي رحمه الله هو موقوف
 بعد تفرع الخلافات اشار الى ما قلنا بقوله في استدلال لشافعي قال لان الوجوب ثبت لا لسبب لا الشرط فيصير الشرط معديا باوجبه وجوده لولا
 فيكون الشرط موقرا لا مفعلا يعني انه لو لا الشرط كان الجزاء سببا لثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لثبوت الشرط استثنى ما عده وعدم
 الحكم فيه فيكون الشرط نفسه موقرا لثبوت الحكم لانما عن الحكم وانما قرأ الكلام في هذا الذي من جزئيات العمل وهو ما كان الجزاء سببا لحكم آخر شرعا لثبوت
 بعض التقرعات كما هو دأبها الشرع وقد مر ما ذكرناه على هذا لا يرد عليه شئ مما ذكرنا غاية للتقرير لكن بقي فيه بعد تامل فتأمل يتفرع عليه
 الطلاق والعتاق بالملك فانه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لثبوت سببية في الحال انما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصان
 محلا له كاولي يصح عنده بل يطل الانتفاء عند سببية في الحال والعمل غير ملوك فيلزم اولا يقع شئ عند وجود الشرط ويتفرع عليه تحميل النذر لمعلق
 سنون قد مر وادري شئ صدقة كذا عندنا لما لم يصير هذا النظر سببا لا وجوب الا عند وجود الشرط لا يصح التحميل لكونه اذ اقبل وجود الوجوب عنده لما قد
 سببا في الحال انما الشرط منع وجوب الاداء لانها كما في المال عند صح التحميل كانه كونه قبل الحول ويتفرع عليه التحميل كذا لثبوت لثبوت لثبوت لثبوت
 لا يقبل الحث فحده يجوز لان الحث عند شرطه لثبوت سبب قد وجد السبب فوجب في الزمته العلم بكون واجبا لاداء الا انك لا تذكر مع الاداء
 قبل الحث وعندنا لا يجوز التحميل لان سببا لكفارة عندنا لثبوت لثبوت التحميل قبل الحث اذ اقبل وجود السبب فيه بحث فان الفرع في حيز
 انحاء فان الكلام في الشرط النحوي بل يمنع السببية ام لا والحث ليس شرطا نحو ما واجبه بان قوله تعالى وكفارة اطعام عشرة مساكين الآية يحسن

ان مقتضى كفاية آد نصار معلقا بالشرط مثل يمنع سببته هذا الكلام لا يجب كفاية ام اثر الحكم فقط فنيته تسعت خلاها وكذا ما يجب ان
قول الحالف وانه لا فعل كذا في قوة ان حقت فعلى الكفاية بل الحق انه ليس متفردا وانما جى به كمشابهة الشرط النجوى وانما هو متفرد
على ان السبب كفاية كما ذهب اليه هو او ان حقت كما ذهبنا اليه فالانتيان بها تنحل حقت انتيان بعد تقرر السبب عند فيجوز في الما على ما ذكره وعندنا قبل
السبب فلا يجوز انقول الاشارة انما هي هذه المسئلة من منع التعليق السببية او الحكم سببية على ان يمنع العقود وفسوخ بل انشا اطرها ليقضى الانشا
الذي هو الموجب الحكم حقيقة وانما يقتضيه الانشا لكونه حكائية عنه فمن قال بالاول كالتأنيذ فلا تعليق عنده الا باعتبار الحكم لوجود
الصيغة في الحال هو الظاهر من سبب لوجود العقود المتقدم من قال بالثاني كمشاكلنا الكلام فلا وجود للسبب عنده وهو الانشا والموجب
لانه انما هو مكان يثبت اقتضا وضرورة لتصحح البعثة ولا اقتضا في التعليق للسبب الذي هو الانشا الا عند وجود الشرط لان التعليق
لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللازم عند وجود اللازم لا غير لا تسمى يجوز التعليق في المستنات مع ان لا وجود للجزء اصلا فتفكر
ومنه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذي يابى الانشائية لان النزاع باق بعد لان كون الصيغة سببا مطلقا يجوز ان يكون مجموعا
عليه بل سببية في الحال انما هو من التخيير واما في التعليق فيجب الخلاف فعندنا لا سببية فلا فالهم قال مطلع الاسرار لا يبيته انه سببي ان
هذه الفسخ والعقود على تقدير كونها اجزائا في حكايته عن طلاق يتبرأ من الحكم بها ولما اطلق المعتبر الايقاع فاما
عند الحكم بغير تعليق الطلاق البتة ولا شئ يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب ام لا للشافعية ان يقولوا قد انعقد سببا
لكن تأخر الحكم التعليق فلا ينفع للمنفقة الذي يابى الى الاخبارية ثم انه يمكن ايضا الخلاف على تقدير الاخبارية انها اخبارات عن القاع لطلاق
في الحال بحيث يقع عند وجود الملحق عليه من الايقاع الذي يوجب في الوقت في ذلك فلا ينفع الاخبارية فانهم وفي المتنوع واخبر بهذه المسئلة
بل مسئلة مفهوم الشرط ايضا سببية على اختلاف واتق في الشريعة فقال اهل العربية الحكم في الجزاء وحدة والشرط قيد بمنزلة الخلف و
الحال فمخبر ان دخلت الدار فانت طالق انت تالقي وقت دخولك الدار والحال بك داخل الدار قال السيد في احواشي شرح الخليلي ان
لهذه السببية احد من اهل العربية الا صاحب المصنف فيما يظهر من كلامه بل هو ما سنفه من ان حرق الشرط يخرج الشرط والجزء عن
الكلاية والافادة للسكوة وقال بل النظر الحكم بينهما وهو حكم تعلقي يجان حكم التعليلات وبما هي الشرط والجزء ان الكلام احدهما محكوم عليه
بذلك الحكم والثاني محكوم به فقال الامام الشافعي الى الاول المنسوب بل العربية قد ذهب الى ان السبب منعقد الآن لوجود الحكم بالطلاق الآن
والعدم عند عدم احدى محكم الجزاء عند عدم الشرط حكم شرعي مفهوم لان الشرط لما كان كالحال الخلف افا جزاء الحكم على كل تقدير و
الشرط خصصه بعض التقديرات ومنع عن البعض فالاستفاد جاء من قبل الشرط فصار حكما مقبولا منه وصار شرعيا يعزله لكونه مدلول الكلام وقال
ابو حنيفة الى الثاني فهو من الشرط انا وكلما تعليقا عنده فلم يوجه الحكم منه وقوع الجزاء بل لما تحقق عند وجود الشرط اذ قد انا وكلما تعليقا
فيبقى فيما هو الملحق عليه على ما كان عليه في الاصل فهنا مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره ان الشافعي لما مال
الى رد سبب بل العربية كان الجزاء عنده مفيد الحكم على جميع التقادير والشرط حصة فانفي مضاف اليه الامام ابو حنيفة لما مال الى قول
اصل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم اصلا وانما المفيد الجبرع الحكم المفيد فلا يدل على عدم عند عدم بل احرم مني اصلا كما كان هذا حاصل
كلامه وفيه بحث اما فلا انه ان ادبنا اذ الجزاء الحكم حال الشرط انه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيه فيلزم بعبء
تحقق الجزاء البتة والشرط ايضا فافاد فان الجزاء بما يكون مستحلا مع كون الشرطية مستقلة عرفا وكونه فبنا الكلام على هذا الباطل

الى وقوعها من الميعن ان مجموع الشرط والجزاء انما يفيد حكما اطلاقيا بلزوم احدهما بالآخر وانما تحقق وقوع الجزاء فلا يفيد فاعلم ان
 متى يكون سببا لعدم تحقق الشرط يتحقق الجزاء في الحقيقة الى السبب فاذا قال ان دخلت فانت طالق فلم يوجب منه الا الحكم بالطلاق فيكون
 فاعلم ان هو مطلقا لا بل بعد الدخول في غير مطلقا وعدم وجود النكاح منه عند وجود الشرط لم يكن وجوبه منه شيئا يكون تصرفا في وجود
 الشرط بحكم الشرع ونحوه اسي غير ذلك في غير مطلقا لا في الحقيقة في قيام الابطح بل بعد كونه اطلاقا وقت وجوده كسبب كونه اطلاقا لا في
 كونه مطلقا ولا مستقلا انما في صحة الحكم ولا اعتبار الكلام حال اجتناب هذا الحكم كان وقت الاتفاق وصيرورة تعلقا عنده بحكم الشرع
 ولا محذور فيه وسيله هذا يصح تعليق الطلاق والعاق بالملك فانه كلام وليس تعلقا في الحال فلا يفتنه قيام الابطح وانما يصير تعلقا
 عند الشرط وهو الملك وح لا مانع من الصحة فافهم وقد وقع هذا النوع من الابطح وانما اشتراطه لانه كان من مزال اقدم الاجنح
 فثبت امله لا يتجاوز الحق كما افادناك وعلى الله التكاليف فانه عليه ما دامه واستدراج اول السبب انما يكون بالتأثير في المحل لان السبب
 التصرف في المالك مضافا الى المحل ومن ثم لم يكن بيع محرم بالملك فقد ان المحل في التحليل يمنع ذلك التأثير فلا سببية اقول نتيجة
 اليه منع البيع اسي منه بيع التعلق للتأثير فانه يجوز ان يمنع التأثير بل انما يوجب الحكم لا في الحقيقة بل هذا الاحاد في الدعوى فيه
 نظرا من منع مخرجه مدله في الكشف وذلك لان الشرط انما دخل على سبب دون الحكم فيكون سببا معلقا فلا سببية ولا تأثير
 قبله كيف واذ قال ان دخلت فطالق لم يفيد الا التعلق به عند الدخول لانه في الحال وانما عرض عليه اطلاع الاسرار الابطح الى
 قدس سره واولا بان السبب ليس انت طالق بل مجموع الشرط والجزاء وانما انت طالق فقط فوجب وقوع الطلاق في الحال وقد خرج
 عن السببية بقتل الشرط وصار المجموع سببا لوقوع الطلاق عند الدخول هذا وقد عرفت انه لا يوجب السببية في ذكره وثانيا سلما ان الجزاء
 وحده سبب لكن المعلق بشرط هو وقوع الفرقة لا ان يقع من قبل الزوج وان ادعى فهو محرم لا بد من شاهد بل هذا التغيير لمرقة
 بحيث تكون طائفا عند الدخول وان لم يكن هذه النكاح من قبل وهذا النوع من التأثير في الكلام متين لكن لا يوجب ان ليس التعلق
 الاسفاد وانت طالق لا سببا على راسي الشافعية واذا علق صارا التعلق معلقا ايضا لا وقوع الطلاق فقط واذا صار معلقا لم يبق له تأثير
 اصلا وليس من شئ كونه المرأة بحيث يكون طلاقا عند الدخول لان انا صلاح لان يقع الطلاق عند الدخول بتعلق التعلق بالفرض في
 اياها كما انما وزنه في كل حال بحيث يكون طلاقا عند دخوله لتطبيق الزوج وانما كونها بملك بحيثية بالتعلق الموجود الآن فباطل لانه معلق
 بعد فقهه في ذلك انما يمنع من التعلق التأثير لانه لا يفيد الحكم بلزوم احدهما بالآخر فقط لا ثبوت شيئا في نفس الامر فلا تأثير في
 الوقوع في ذلك انما يمنع من التعلق التأثير لانه لا يفيد الحكم بلزوم احدهما بالآخر فقط لا ثبوت شيئا في نفس الامر فلا تأثير في
 الوقوع في ذلك انما يمنع من التعلق التأثير لانه لا يفيد الحكم بلزوم احدهما بالآخر فقط لا ثبوت شيئا في نفس الامر فلا تأثير في
 الوقوع في ذلك انما يمنع من التعلق التأثير لانه لا يفيد الحكم بلزوم احدهما بالآخر فقط لا ثبوت شيئا في نفس الامر فلا تأثير في

الاول ايضا بانما انما يصير ان سببا اذا لا يقا المصلح واثرا فيه والاختيار في التقييد بينان فلكل واحد من الاليس شيئا منها فانما انما يصير
منع التعليق التام في المقتضى لكونه غير مفيد لوقوع شئ في نفس المصمم ولا يخلط جهنا وانما هو تقييد ومفاده تحقيق في المقتضى في نفس المصمم
ففيه انصار وتأثير غاية ما في الباب ان الاثر لا يوجب الالحين وجود القيد فافهم واجيب عن الاول بان الاختيار فيه بخلاف القيد ضرورة
لرفع الغبن والقياس يقتضيه لزوم العقيد وسبب اسمى الضرورة بقدر الحكم فقط فالحكم يتعلق به واما السبب فيفسد
من غير ضرورة فان تعلقه يوجب تعلق الحكم ايضا بدون الحكم والقياس يوجب عن تعلقه فلا يتعلق من غير ايل واجيب عن
بان الشرط بطلان التعليق بالبعد كما قيل في انك على ان تاتيني بمعنى ان انك اتني واذا كان التعليق ما بعد وهو الاختيار فالبعض منه هو انما يتعلق
الاختيار في المنع لوجود البيع فالتعلق فلم يثبت الحكم من الملك مع وجود السبب قال وتعلق الحكم انما هو المنع الضرر عن الاختيار ولعلك تقول
قد تقدم ان انت طالق على ابن مبنى ان اديت انما فانت طالق والطلاق معلق بالاداء وكان ما قبل طلق ساعدا بالبعد او الاول ان
يحدث عن الجواب حديث كونه شرط على التعليق ما بعد بل يقال البيع منجز انما في المنع فان المنع انما يوجب ان لا يثبت في الاختيار في المنع
بقضية جزئية فيه ثم ان الجواب حقيقة هو جواز التعلق للدليل الا بالاعتبار الاختلاف في السبب فافهم واجيب عن الثاني في التعليق بغير
للاعدام بمعنى المنع ومنه عدم وجود الشرط والاعتبار في المقتضى ولا يفيض الى الوجود فالحال بل الى الكف فلا يثبت سببا واما الاصل فيه
فانما تحقق المنع فان طالق عند الافادة ان الطلاق يتحقق في الغد فالمقتضى تحقيق الطلاق فصار في مقتضى حاله في حاله في حاله
غدا فانه سببا وروى ان اليمين قد يكون المحل للمحت على وقوع الشرط لا الاعلام كان يشرى بدينار ودينار فانت حر فبني ان يثبت سببا الا ان
لما لم يثبت ما هو المنع سببا لم يثبت ما هو المنع ايضا لعدم القول بالنفس وقد يفرق بالخطر والشك مدته يعني ان التعليق يكون المعلق عليه مشكوكا في الوجود
الى الجزاء غالبا فلا يثبت سببا والمقتضى فيفسد الى تحقق ما يثبت فيفسد سببا وقد وجد كاشية مكتوبة في يد العبد والبراءة
اليمين بامر محمد وركا الطلاق ونحوه فلو ادهام والا فليثبت على هذا فانه خطر في المنع وهذا مخالف للعتبات المتقوله في هذا الكلام ولعله من جهة الكاتب
بل هو كان متعلقا بما قبله من المدة فيكون حاصل الرد ان الاعلام انما يكون اذا كان اليمين بمرور والافعلين ووعود الاعلام هو ما في كل يمين غير معتقد في قدره
يستلزم في الفرق عدم جواز اليمين الصدقة فما اذا قال على صدقة يوم قديم فلان لان قد تم فلان مشكوكا في الوجود فالحال بل الى الكف فلا يثبت سببا الا ان
في تيميل او قبل لوجوده فيكون في اياه فانت حر مثل اذ انت فانت حر لان محلي الغد تيميلين كالموت فيفسد المعلق بل لفسد سببا للتعلق في حاله كالمعلق
بالموت فلا يجوز بيع العبد في الصورتين لوجود سبب للموت فيحاش اسم فيفوتون ويخبرون به في الاول دون الثاني في الاول
وهو ما اذا قال على صدقة يوم قديم فلان العبرة بالعلية لان الحكم فيه بالشبوت في الواقع لكن في وقت معين فلا يثبت الشك والخطر
وانما يلحق من خارج فيحقق الايقاع من النادر فانه سببا بخلاف التعليق فان العبرة فيه للجزء والفائدة للزوم من غير انما يثبت تحقيق
الطرفين او احدهما فلا يقق الايقاع من قبل الحكم في هذا الكلام وانما يتحقق الايقاع منه عند وقوع الملزوم فتدبر واقل في ذلك في وهو تعليق
العاقب بالموت التعليق سبب الا ان التذبير شرعا ووجوده في آخر غير الاعاق بل من قبل الوصية والمقتضى اليه التعليق بالموت فهو سبب
لا المعلق اي ليس السبب فيه المعلق وهو انت حر للعق حتى يرد والمقتضى وقد بينا سابقا ان التعليق ليس سببا لتعلق لعدم الافقار وعدم دليل
شرع بخلاف العاقب وهو اذا جاز غدا فانت حر لانه ليس سببا للعاقب شرعا ولا تقر في آخر وقد بينا سابقا ان التعليق لا يعلج سببا لتعلق
لعدم الاقضاء اليه واعلم ان محلي الغد في اياه فانه مشكوكا في الوجود فان الشرط ليس لا محلي الغد قبل موت العبد فانه هو المصلح

لان يتعلق به الاعتاق في هذا التعليق وتعلق ان دخلت سوا ذلك لم يتعلق به اذ كان الموت مطلقا ليس الموت مطلقا بل الموت
قبل موت التبعيد وهو شكوك ايضا في معنى ان لا يقتل فلا شك في كونه الاما في هذه المحترض واما قال لم يقتل وان كان في معنى كلام المحققين
من الفقهاء فان قال في الدلالة وغيره ان هذا انما يعتبر سببا الا في عدم صلوح زمان لم يتعلق به الاعتاق لان وقت الموت معدوم للملك وهو
من شرط وجوده كما قيل جواب المصنف صلح جوابا عن اصل الايراد ايضا لكن اورد عليه الشيخ الهذلي ان الثالث يبقى في ملك الميت وفيه
معدن القاذو وما لا يملكه ايضا من قبل الوصية فلا يملك في قضاة الموت لا يذهب ملكه ان بقا الملك الميت مما لا يعقل واما قضاة الوصية
فان الوصية تصرف ثابته حال الحيوة واثرا ان يمنع خلافة الورثة في الملك ولجميع الورثة له خليفة في مقدار الوصية الى الثالث وان
لم يكن الحيوي له معين بل في القرب فقط كمنه الوصية فيظهر اثره في آخر الجوز من الحيوة وينبغي ان يقال في الوصية في هذا الشرط بخصوصية في المانع
السببية وترتب الجوز قبل وقوع الشرط في التفسير كذا هم على طبق مرادهم وبعد بقية جنابا في الزوايا والبناء اعلم باحكامه فانهم انما
قالوا لا يمنع نزول المعلق الا في غير كذا في تعليق التفسير فان يمنع نزوله لا يقتضاه نزوله ولعلق الحكم لان ملزوم وخول الد لا وقوع الطلاق وهو الحكم
لا الاعتاق ضرورة وقالوا انما لو لم يكن لم يتعلق بالشرط سببا عند التعليق لم يكن سببا عند وجود الشرط فلم يقع الطلاق عنده وهو باطل وجواب
عنهما مما دبريت لا ينبغي له عن الاول فلان كون الحكم معلقا سلم لكن الكلام في ان سببه موجود الآن ام هو متحقق افتقار اذ ليس في الثاني
الافتقار اصلا وانما هو بعد وجود الشرط ولكم تقول من قبلهم ان كان الكلام هو الجوز والشرط قيد له فهذا المقيد يقتضي وقوع تقيده افتقار
لان ان انشأه سابقة في افتقار هو المنع عنه فوجد سبب وان كان الكلام مجموع الشرط والجوز فلو تقيده وقوع الطلاق عند الشرط وفيه شبه
هذا ان كان انشأه والا لا بد من تحقق الملزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك ان تجيب باننا بنا سابقا ان الشرط لا يفيد
الا الملازمة بين اثنين انشأه كان او اخبارا وسه لا يقتضي في وقوع الجوز او ايقاعه فلا يصلح للسببية وكيف لا وقد تقدم منه عدم الوقوع فانه
يكون المنع والافتقار وقوع الشرط شكوك الموجود في نظر الحكم فاما حال ما علق به ولو تمزنا نقول من احد في سببية مجموع فعلية الابنية فانما
المنع واما اذا كان الجوز كذا والشرط قيد فقد عرفت انه يكون قضائية تقديرية سابقة للشرطية حكما حكما بخلاف لمضات فانه لا يقتدر فيه
بل انشأه بالتحقق الواقي في وقت معين او اخبار عنه فتدبر واما من الثاني فيمنع الملازمة وهو ظاهر وشديد ان الاستدلال بان الحكم
لا يصح له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقا عنده تقديرية اعتبارا لا يصلح لاعتباره الاحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير ابل
بل مجنونا لا يصلح مطلقا فلو لم يكن حال الحكم القياح لم يكن القياح عا عنه الشرط ايضا فثبت الملازمة ولك ان يجيب عنه بان لا يلزم الصنع عند الشرط
بل الصنع السابق كفي لانه وان لم يكن معتبرا شرعا ولا مضمنا الى شيء لكن جعله الشارع مضمنا عند الوجود فصار تطبيقا عند وجود الشرط حقيقة والنزول
مطلقا لا يجوز الاعتبار فقط واجتوان لا ينافي في ضرورة الصنع السابق تطبيقا انما ينافي اعتبارا كلامه حال اجتنون فانهم سمع وقالوا انما
قال رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا حلف له فيما لا يملك والطلاق فيما لا يملك قال الشريفي هو حسن
شعري في الباب وفي رواية الحكماء ان اسم المؤمنين عن عائشة مرفوعا لا طلاق الا بعد نكاح ولا علق الا بعد ملك ورواه احكام وصيغته
وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي رواية عبد الرزاق والبيروني داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا لا طلاق
فيما لا يملك ولا بيع فيما لا يملك ولا علق فيما لا يملك ورواه لا يملك الا فيما اتفق به وجه الاله ومن حلف على محصية فلا يملك له ومن حلف على قطيعة
رحم فلا يملك له وفي رواية ابن ماجة عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا طلاق قبل نكاح ولا علق قبل ملك المرأاة وكذا في الدر المنثور ورواه

مستخرج

فان مفهومه ليس غير وهو ظاهر المعنى ان الكفر بحسب طلبه الجارية قيل وقع الالتزام به للحدائق بغيرها وهو الجدل فيه الجدل فان المفهوم من
 و انتصفت من المنطوق لاسيما الحكم فيمنع عند معارضة المنطوق والحدائق على رسالة سائر الرسل سلام الله وعلوته عليهم والقابع على وجود
 غيره من الشرائع انما كان هذا الجدل لانه لم يزم ان يكون كفر من قطع النظم من خارجة امر آخر والتميز بينه وبينه وانما قد يوجب هذا القول
 المشركون اولوا امره و استبد بيقته ولم يكن ح الجملات فيكون هذا الكلام تهيلا فافهم واستدل لو كان المفهوم حقا لكان القياس بالجلالات
 في حين حكم المنطوق فيضاده المفهوم واجب شرطه مما لم يسهل في اجماع النعمان الموافقة في الحكم فلا يساجع المفهوم القياس ليس عمل القياس محال
 فلا يطل القياس في اعتراض اولئك في شرح الشرح لوجه الجواب لكان كل قياس مفهوم ما موافقا والثابت به ثابت بالنسب وهو قول وثانيا
 كما قيل المتغير في القياس مطلق المساواة والشركة والامانة في ذلك كون الشبهة اشدها من حيث الاصل ويكون في القرع اقل مناسبه وهذا ليس
 دلالة النص في شئ لان ثبوت الحكم ليس جليا فهو قياس في يجوز اجتماع القياس مع مفهوم الخالف اقول التحقيق ان بناء مفهوم الخالف
 على عدم الفاعلة اصلا وذلك بانظار الموافقة جلية كانت وهو الموافقة اصطلاحا ما لا يوجبته وهو القياس فان مطلق الموافقة فانما فلا بد
 من انتفاء الخالف حيث قالوا الشرع والمفهوم عدم الموافقة اذ وادعم الفاعلة او قياها فقد ظهر ان عمل القياس ليس من محال مفهوم الخالف
 ووجه الاشكال ان هذا فاعله وبهذا المعنى ما قال في التلويح ان شئ بالمفهوم اتفاهر المشاركة في علمه الحكم فيجب انتفاء فلا يطل بالقياس
 وغيره وانما لان انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا منقوفا الا اذا غلب فخصر المحتجب ولم يجد فالمفهوم لا يثبت الا عند المجتهد بعد نظر اروق
 فلا يكون الدلالة لغوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه منصوبا بطل بالكلية وهذا الحق بطل سائر اقسام المفهوم وكانت قد وضعت
 هذا على ابي طلع الاسرار الالهية قدس سره فاذا ان هذا هو بطل المفهوم بل هو الكمال لكون القياس دليل بغيره وهو قوتي عن المفهوم فيقيم عليه
 لا تارض كما يقدم على العام المخصوص وهذا لا يغير كونه مدلول الكلام فانهم فانه غاية التوجيه وعبارات اكثر مستقيمة ياتي عنده فانهم قالوا ان
 عدم الفوائد باسرها سوى المفهوم وعدا وامنحها الدلالة والقياس فتمت برهان المفهوم للقب وقالوا وقال في نفسه ليست ابي زانية تبادر
 اى نسبة الزنا الى الله ولذا اوجب الحدائق عند الامامين مالك واحمد قلنا هذا الاطلاق بالقرينة الجزئية في مفهوم هذا التركيب باللفظة
 حتى لم يزم في كل لقب على ان هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوى الله او ام كل احد وهو ليس منقطع البتة قالوا ثانيا
 نعم الا انصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم المآثر من المآثر بموجب الغسل من الاكسال وهم من اجابة اهل السنة
 ففهمهم حجة قلنا نعم من مجموع استيفاء من الامم لان المعنى كل غسل من النبي فلم يبق غسلا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم
 الامام ابو حنيفة من حديث ابي بصير على من اكرهوا وجب الائمة الاربعة الغسل من الاكسال بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
 اذ اجلس الرجل بين شعبها الاربعة وجهه فقد وبسب الغسل رواد الشيطان واحديث الاول فمفهوم بالاحتلام على ما روى الترمذي عن
 ابن عباس سلمه انما قلنا انما كان وما كفته زائدة فليس فيه اثبات ونفى لقول عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام انما الربوا
 في الآية وليس المقصود حصر الربا فيها بل قد يكون في الفصل ايضا ونسبه في البديع الى الخفية وكون التفسير وفيه ونسب الخفية
 فانما زيد قائم كانه قائم وقبحه بنسبه وايضا لم يحجب احد من الخفية منع فاد وتخالص الاستدلال بانها الاعمال بالنيات على شرعية الخفية
 في الموضوع بل تقدير الكمال والصحة هذا كالمسح وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيح لكن في التامية نظر فانهم انما لم يوجبوا منع فاد وتخالص لان مد
 الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتدبر وهو الصحيح عند النجوين كما في شرح المنهاج وقيل ايضا يحصر ابي حنيفة انما قلنا



أحمد بن محمد الذي نبى فروع الشريعة على الأصول لتكوينه وإشكاله ليعلم على سبيل العلم الحقيقية وعلى آله وأصحابه نجوم الهداية إلى الدين والملة الحقيقية
 وإن يعين علينا المعرفة بالجلية والخرافية وإن يبيننا القلب الخاشع واليتيم الشايع بها أنزل الله تعالى من الأحكام القديمة وإنما اشرع في المقاصد
 أما الأصول فاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس لأن الدليل اشرع لما وحى أولا الوحي منحصر في الأولين لأن الوحي تنزل وأي واجب مراعات نظمه
 وهو الكتاب أولا هو السنة وغيره أي غير الوحي أما قول كل لامة الكرامة من الراجحة هو الاجماع أو الاعتبار بحكم آخر لا بل المشرك في السنة وهو القياس
 ثم ليس أصلا مطلقا بل مستدل به يحتاج إلى القياس عليه في استنباط الأحكام بخلاف الثلثة أول فالحكم المستخرج من مستخرج من القياس عليه ومضاف إليه القياس
 إنما هو للمظاهر والمستخرج من الثلثة مضاف إليها والاجماع والكتاب والسنة ثلثة أصول لشرعية ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والقياس هو القياس بانحو
 دلالة الاجماع وإشارته إلى هذا الاسم فخر الاسلام محمد الله تعالى بقوله أعلم أن أصول الشريعة ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والقياس هو القياس بانحو
 المستنبط من هذه الأصول فخر القياس منطوق الأفادة ولا يحصل به اليقين عند المحققين فلا يثبت به العقائد وأيضا لا يثبت عند معارفه واحد من الثلثة
 أي باتفاق الأمة المار بجمعة ولا يستلزم اليقين عند وجود واحد من الثلثة فحجته ضرورية عند فقهاء الدولة الثلثة للصل في النزول والكتاب هو الذي منصوص به من
 قبل الشارع ولذا احتج الشيخ الأكبر فخره مع الولائية المحمدية الشيخ ابن العربي قدس سره تعالى سره وأقامها إذا قد قال أصول شرع الكتاب والسنة
 والاجماع وقال القياس إنما اعتبره إذا لم يوجد حكم فيها ولا يفيد اليقين ومثله مثل خبر الولد هذا فان قلت المحققين الأربعة مختلف لان شرائع من قبلنا
 حجة عند الجمهور والاستحسان عند المخنفية والاستصحاب عند غيرهم قال الشرائع من قبلنا والاستحسان والاستصحاب فمدرجة فيها أما اندراج شرائع
 من قبلنا فلأنه لا يعتمد بها الا إذا قص في كتاب الله تعالى أو شتره رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم لعدم الثقة بتقيل أصحابها المدعين اتباعها
 فمدرجة فيها لان المراد بها مصدر بالسان الشريف ولو حكايته وأما اندراج الاستحسان فظاهر لانه دليل شرعي من الكتاب والسنة والاجماع إذا
 القياس نفي المعارض بالقياس بالحكم وأما اندراج الاستصحاب عند قلبية فلانه ليس الا بالاندلال بالوجود على التقاد فالوجود والكتاب والجمعة والجمعة
 في الألفاظ عبرة به فاقول فيه والاعتماد فلا يحتاج إلى الجواب لعدم كونه حجة عندنا ثم هذه الأصول الأربعة راجعة إلى كلام النفس لباري عز وجل فانه هو الحاكم
 حقيقة بكلامه الأزلي وبه الدلائل كواشفت عنه ومنه شرح الحق مطابق لما نقل عن الآري ان الكتاب راجع إلى كلام النفس إلى لباري الحق تعالى
 والسنة إلى كلام النفس لرسول صلوات الله عليه وآله وأصحابه والاجماع إلى النفس للجميع والقياس إلى النفس للمجتهد ولا يخفى بعده فان النفس لما سكر
 الله تعالى حاجية فيه أصلا ولو كانت فلاجل رجوعه إلى كلام الله تعالى مع انه غير ظاهر في القياس لان المجتهد القائل كلامه ليس حجة عليه بل المساواة
 النفس الامرية والاكان هو كما على نفسه ومقلده ليس حجة قياسه بل قوله فقط ولذا ليس كلامه حجة على المجتهد الآخر إذ لا يجوز له التعليم فافهم وهو
 أي كلام النفس رتبة نفسية قائمة بالنفس وكيفية ذنبية كالعلم والارادة معبوءة معاملة مملوطة بها الأداة أفادة الحاطب تلك النسبة بالضرورة الواجبة

فاما اذا راجع الى وجهنا علم ان في ادواتنا نسبة تتعلق بالارادة فادواتها وليس عند تصور النسبة المتأثرة بكلام الغير النسبة المحلولة معها الارادة المتأثرة
 ثم اننا نرى ان في التحقيق لمطلق الكلام النسبة الذي كلفه تعالى من جزئيات نفسه في الاشارة الى ان الصفات الانسية مجعولة لكن المجعولة لا يكون
 الا بالاسكان فما وقع من النسبة فيا شق الى الصفات هبة بالارادة لمجوعة ليس من مضافاته وانما وقع بمراقبة مع انفسهم ويمكن ان يكون حقيقة الكلام
 الانسان النسبة ويقال في كلامه والمراد بجعل الجبل بالاعتبار واذا ثبت بالوجود ان احتكاك تلك النسبة بالارادة المتأثرة وكون الصورة العلمية فانها قد
 يكون من غير تلك الارادة فثبت النسبة المذكورة حقيقة غير الصورة العلمية وهذه النسبة كالكميات الساتية في الكميات فاذا ثبت المتأثرة فانما يقع ما قبل
 في حوالته في سائر ما كان تحقق نسبتهم في قاييم معارضة لمفهوم المتأثرة هي الحكاية والنسبة الواقعية المعنى فيها وسه الحكمه عند الصورة العلمية القائمة بال
 ما كذب الوجود ان فانه لا يوجد نسبة اذا رجع الى الوجود ان قيل فيها ايضا انما هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث افادة الكلام في من
 حيث انما في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة مطابقة كما علم ومن حيث انها مفاد الكلام كالمعنى هذا ويحتمل قوله بانظر الى القاري في
 في شرح الفقه الاكبر عن الامام حجة الاسلام قدس سره ان الكلام النسبة محقق من العلم ونسبة كل واحد من العلم والمفاد جعله مطلقا على علومه تعالى هذا انما
 لو انها حقيقة بسيطة غير العلم والارادة محسنة بالاضاطلة بالوجود ان فاهم انما هو حقيقة بسيطة فلا يكاد يصح اصلا فان هذه النسبة مدلول الكلام للفظ على
 يعطى كلمة متاخر في الاشهرية بسبب قد يكون انشائية طلبية وغيرها وقد يكون اخبارية وكلما استحالته حقيقة فابن البساطة وبلى هذا انما يقال ان
 واحدا بسيط لا يكون فرسا وقد يكون انسانا اعتبارا بسلطات ثم ان وجود النسبة وحدها من غير ان يكون معها المنسبان غير مقبول واذا كان فبها
 بين المنسبين فلا يصح البساطة اصلا بل لذي عقل على تقدير كون الكلام النسبة عبارة عن مدلول للفظ هو المعاني المحلولة بينا الذنب الانشائية
 او الاخبارية المتبرجة حيث تتركب الالفاظ القائمة بالنسبة بالاضاطلة بذات البارى عز وجل هي سائرة للعقل لا يتعلق بالغير كذا الارادة بل هي متعلقة بافادتها واعرفه في
 فلا خلاف فان قلت لا يصح ايضا متاخرية للعلم ولا تجاوز الحق عما قال هذا القائل فان هذه المعاني اودد بها البساطة مدلول للفظ على ما ناهى في طواكير
 العبارات في صورة قايمة بذات البارى او النسخ العلم هو حصول صورة المعلوم للعالم قلت هذا هو الوجه في جميع هذا القائل على ما قال لكنك سميت
 ان لا ترتب في ان هذا من هيئات الفلاسفة والاساطير التي بل هو باطل محض على ما بهرنا عليه في تعليقاتنا المستعجلة بشرح المواضع كيف لم
 ترجم كيف يسيرون في هذه المسئلة اشياء العلم بالمعلوم كما يحسن في الصحاح لكانوا على عبادهم الزمهم من عدم كون العلم حقيقة واحدة و
 كون شئ واحد جوهرا وكيفا وتصورا وتعدديا وغير ذلك من الفاسد وجميع ما قصص اقصاهم في بيان هذه المسئلة فانهم قيل في تلكا احواله في الغي
 العلماء انهم في ان الالفاظ موضوعه الامر الخارجي والصورة الذاتية كما عرفت من صدر المبادئ اللغوية فالنفس اذا كان مفاد اللفظ كما اشتهر بحال
 انه لا يكون امر خارجيا وهو ظاهر لم يكن الا الصورة العلمية لا في قول هذا منقوض بالانشاء من الكلام فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية
 ضرورة كيف من تصور النسبة الطلبية في اضرب لا يثبت طالبا له وانما يصح بمن قام الطلب به واذا كان مغايرة للتصور كان غير العلم قطعا هذا الكلام
 متين لا شك فيه لكن كلامه في القائل بظاهره يدل على ان قوله مخصوص بالاخبار العلم الان يقال النسبة القائمة بنفس من صدور الاخبار غير
 تصور النسبة الاخبارية بل لو اسع في دفعه ان غاية ما يلزم ما ذكر ان انفسه هو الصورة القائمة بالذهن ولا يلزم منه ان يكون بين العلم وانما يلزم
 لو كان عبارة عن الصورة من المعلوم وليس كما علمت لا يقال ان كون الصورة القائمة بالنفس مدلول لكلام اللفظ ينافي ما قد مر ان الالفاظ
 موضوعه للمعاني من حيث هي لان المراد من كون هذا القائل مدلول للفظ كونه مدلول لتعلق النظر عن اقيامه في نفسه ثم استدل في المحقق على انها
 نسبة ذهنية بانها متوقفة على تعقل المفردين بخلاف النسبة الخارجية قيل في تلك احواله في القدر الضروري ادراك المفردين ولا يلزم منه ان يكون

في هذه من بصورها العقلية حتى يلزم العقل أي كونه متعلقا بغيره من كون هذا الادراك علما حضوريا فلا يلزم العقل للعبرة عن الحصول وهذا انما هو الوجود
بالعقل هذا هو الوجود بطلان الادراك فلا يخلو الادراك من شئ في اشكال هذه الفنون اقول انما نسبتها حاكية واعكاسية انما يكون حصول صورة العقل للوجود
بنفسه كما في العلم بحضوره فلا يصح كونه حضوريا فان قلت ادراك النفس ومفاتها مشهود ولا يبعد في ايقاع الاربطة بينهما قلت لا بد من مغايرة احكامية للحكمة ولا يصح
لذلك معلوم بحضوره كما لا يخفى على ذي كياسة فان قلت ليس عند جميع من افلاسفة والمتأخرين من اهل الاسلام ان علمه تعالى حضورى مع انه عالم بالنسب
والاحكام اية قلت تلك الراى باطل كما بينا في حاشيتنا المتعلقة بشرح المواضع فلا اعتماد به ثم هذا ايضا يكون اشكالا للعلم هو الاول والمعلمين فان قلت
هذا القائل لم يرد على الحق وانما ارد على تحريف الشرح بان افتقر النسبة الى الطرفين ضرورى ولا يجوز قيامها بها بما خارجا بل العلم بحضورها
وهو المتعلق انه غاية الزم منه وجود الطرفين في هذه من ولا يلزم منه العقل فقلت لا عناية على العلم فانه قد كلف المتخصص على اقر شراح الشرح ثم نقل ايراد
هذا القائل ثم اجاب عنه فليجيب تحريف اصلا فان قلت بل مقصوده ان وجود الطرفين في نفس وجوده صلى لان قيام الكلام قديم خارج فلا يكون متعلقا
بل امر مصاحبا للعقل فلا يتم تحريف الشرح من ابتداء كلامه على العقل فقلت ان النسبة حاكية القبة فلا يلزم احكامية من تعديها وتعلق طرفها بالضرورة
وان لم يكن هذا الوجود متعلقا وكيف يكون فان صاحب الحق وشراح الشرح لا يريان الاتحادا فانها من حزب المتكلمين في عقل الطرفين من احكامية
لا يكون الا بصورها في الذهن فتدبر فيه هذا كله في الاخبارات واما الاشادات فلا خارج لها القبة فصولها لا يكون الا في الذهن وكذا حصول طرفها
لان الاشادات دون عقل الطرفين غير معقول فتدبر ثم هنا كلام صاحب هو ان كلام النفس الذمى هو مدلول هذه الالفاظ معان متلفة من جوامع
واعراض وقيامها بذات الباري عز وجل او بنفسنا قيام بحيث يترتب عليه الآثار وهو باطل والالزام ان يكون المتكلم بالسوادا سودا وبالعدم معدوما
او قيام بحيث لا يترتب عليه الآثار وهو قول بالوجود الذمى وقد منعه وظنوه شيا وبالا ان يقال ان انكار الوجود والذمى لم يقع من قدام الشرح
الكل لم يلنا انكاره كون العلم عبارة عن الوجود الذمى كما قال الامام في الدين الراى من شرح الاشادات انا وان سلمنا الوجود والذمى فلا يلائم
الا انه ليس حلا لكن المتأخرين اقول تفصلا على ما فهمتم والذليل لانكار الوجود والذمى ثم ان كون تلك المعاني موجودة ههنا ايضا باطل لانها كلام
ومن قام به تلك المتكلم فلا بد من القيام بخارجيه وقد مر انه لا يصح الباطل ايضا قد مرح به حتى ادرجه بعضهم في العقائد الضرورية وايضا ان اطلاق الكلام
على النفس مجاز وعلمه حقيقة او بالعكس وحقيقته فيها وعلى الاول يلزم ان يكون ما هو كلام الله تعالى حقيقة مخلوقة فاحاطوا بما هو غير مخلوق ليس
كلام الله تعالى حقيقة لما قالوا ان الحقيقة حادث والنفس قديم على الثاني ان لا يكون هذا المقوله كلام الله حقيقة هذا وان التزم لكن لا يجبر عليه
المسلم وعلى الثالث يلزم ان لا يواته من قال ان القرآن غير منزل من الرب تعالى لانه صادق ان ارادوا النفس واللات وما ولا تثبت بالشبهة مع
انه تواتر عن الصحابة والتابعين للمواخاة بهذا القول وعلمهم بالعقل فاذا حق الصراح الذي يقتضيه ان يعتقد بانقل عن صاحب المواضع ان هذا
المقوله كلام الله تعالى حقيقة وهو منقبة بسيطة قايمة بذاته تعالى وله تعلقات بالاخبارات والاشادات وبجسمها يكون انشاء وخبر ادهى منقبة تدبره غير
مخلوقة كما في سائر الصفات وهو المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم واذا صدر على اللسان بالحركة صارت ذات اجزاء ولعدم مسامحة اللسان
بالكلام البسيطه انما هي خيالات باخلاف المطاهر والاستيعاب فيه واذا صارت ذات اجزاء وكل جزء منه متعلق ببعض فتدلى وتمثل عليه لذلك مثلا
فان الكيفية منقبة بسيطة قارة في مد ذاتها فاذا وجدت بالحركة صارت غير قارة وذات اجزاء غير مجتمعة واذا وجدت في موضوع وقده صارت قارة
واذا وجدت في محل غير صارت منقبة وفي كبره وكبره فكذلك منقبة الكلام في ذاته بسيطة لها تعلقات لسان مختلفة كثيرة فاذا اراد المتكلم التكلم
باللسان فيصير متعلقة ببعض لفظة او لاسع هيئة فصارت لفظا ثم هي متعلقة ببعض آخر كمنتهى عيناً أو منتهى هي خيالات لفظة ثانيا فصارت

نقطہ آخری و ہذا کلام الالہی صنف واحدہ قائمہ بنیادہ یخلف تینا بحال ذہبی فی حد اثباتہ قدیمہ فاذا نزل علیہ سنان جبریل کساہ
تعیینات بہا صارت مرتبہ فاذا قرأ جبریل فی قارۃ قسمہ الرسول فاحتفظت فی صدرہ کما سمع مرتبہ لکن علی صنفہ القارئ ~~فاحتفظ~~ وظهر
فصافہ قطور الیہ کسبوتہ و آخریہ باخریہ و ظهور شئی واحد تبیینات شئیہ غیر متکثر قطرا و مشرعا فان القرآن المقطوعان صدر یطیان الرسول لکن من قال
لم یقبلہ اللہ تعالیٰ و لیس کلامہ فهو کافر التبتہ ہذا ہذا الذی سے راہ الامام اعظم الایۃ حیث قال فی نفۃ الاکبر القرآن فی المصاحف مکتوب و فی
الغلوپ محفوظ و علیہ الالسن مقرو و علیہ الشیہ علی اللہ علیہ وسلم منزل لفظا بالقرآن مخلوق و کتابا بنیادہ ما لہ و قرأتا لہ مخلوقۃ و القرآن غیر مخلوق و
دارا باللفظ التام و ہو فعلا مخلوق التبتہ اولاد ویر کسوتہ التبتہ الذی الکتبہ القرآن علی اللسان و ہوا یض مخلوق لاشک فیہ و اللام فی قولہ
القرآن غیر مخلوق للعباد ای القرآن الذی صنفہ انہ مکتوب و محفوظ و منزل و مقرو و غیر مخلوق فی حد نفسه و انکان تعیناتہ الی فی الکتبہ القرآن
و احتفظ و الترتول مخلوقہ ز قال ذلک الامام ایضہ فیہ بعد ملک العیادہ الشرعیۃ و سمع موسیٰ کلامہ قال اللہ تعالیٰ و کلم اللہ موسیٰ فیکلمہ و قد کان اللہ
مشکلا و لم یکن کلمہ موسیٰ کلمہ کلامہ الذی ہولہ صنفہ فی الازل و ہذا کلام منہ رفعہ اللہ عنہ نص فی ان کلام اللہ قدیم المنزل و احد و قال ایضہ و یحکم
لا کلامنا و من یحکم بالالات و الحروف و اللہ تعالیٰ یحکم بلائکہ و لاحرف و الحروف مخلوقہ و کلام اللہ تعالیٰ فیہ مخلوق و ہذا لان الحروف انہا ہی نحو
من اسما و التبینات الی الکتبہ ہا کلام عند التلخیص و لاشک انہا مخلوقہ و قال ذلک الامام فی الوصایا رفعہ اللہ عنہ و یقر بان القرآن کلام
اللہ تعالیٰ و وجہ تفریقہ صنفہ لا یزول غیرہ بل ہو صنفہ علی التحقیق مکتوب فی المصاحف مقرو بالالسن محفوظ فی الصدور و فیہا حال فیہا و الحروف
و الکتابہ و الکتبہ کما مخلوقہ لانہا افعال العباد و کلام اللہ سبحانہ و تعالیٰ فیہ مخلوق لان الکتبہ و الحروف و الکلمات و الایات کما آت القرآن بحاجۃ
العباد الیہا و کلام اللہ تعالیٰ قاسم براتہ و معنہ مفہوم بہذہ الاشیاء فمن قال بان کلام اللہ تعالیٰ مخلوق فهو کافر باللہ العظیم اللہ تعالیٰ سبوح
و لا یرال عما کان و کلامہ مقرو و مکتوب محفوظ من غیر مزالیہ عند انتہی کلماتہ الشرعیۃ و مثلما من غیرہ من الامتہ ایضہ و ما قال محقق احبابہ و نقلوہ
عن بحیر الامام احمد بن حنبل رفعہ اللہ تعالیٰ عنہ ان القرآن الذی ہو غیر مخلوق ہو بہذہ اللفاظ المقدرة مراد ہم ما ذکرنا و الذین جاؤہم
من بعدہم لم تعقیقوا فی تحصیل معنہا ظنوا ان ہذہ الحروف ہذا الترتیب قدیمہ حتی توجہ الطعن الیہم و فی تمہید الشیخ عبد الشکور السالمی ایضہ ما یقرر
بہ ہذا ما عینک اجبالا لا یفصل التخصیص عن ابانہ الحق فی مثل ہذا المطلب العظیم فانہ قد اختار ذلک الامام احمد بن حنبل بذل نفسه
فیہ و قال ذلک العارف باللہ الامام العارف و کذا و الطائفی لقد قام احمد مقام الانبیاء و اما تفصیل القول فحققتہ بسطاً فی الکلام و اذا لفت
عزیزنا **الاصول الاول کتبہ القرآن** لفظان مترادفان الاول فی اشہر من الاول عرف القرآن بالمنزل علی محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و صحابہ
صلوۃ تامہ و ایتہ و اخرہ یوازی منزله و منزلیہم و سلم قسماً کثیراً للاعجاز بسورۃ منہ اسی بسورۃ ہے بعضہ انکان التعریف للجبوع او بسورۃ سبہ
من جنبہ فی النصاحتہ و البلاغۃ و المنزلیۃ انکان للمعہوم **الکلمہ** و ہذا التعریف بانہ لیس محمد علیہ السلام شاملہ علی الذاتیات و لا یتیمز الہ عن
الاخیار عند العقل فلا یكون ترسیماً ایضہ لان کونہ للاعجاز لیس لازماً ببیان بل اخف منہ شیء لا یرفعہ الا لا اعداد من العلماء و الاخفی لا یتیمز ہوا جملہ منہ
لذا فی شرح الخضر اقول فی اجواب کونہ للاعجاز و انکان لذلک اسی لازماً غیر بین اخفی لکن الانزال لہ اسی للاعجاز لازم بین لہ و ما خود فی
التعریف ہذا دون ذلک نفیہ اسی لان فیہ قولہ تاملے وان کنتم ما نزلنا علی عبدنا فا تو بسورۃ من مثله و ادعوا شہداؤکم من دون اللہ
انتم صادقین و ہذا نص علی انزالہ للاعجاز فهو لازم بین ہما بر فائتہ الحق بالاتباع و لو سلم ان الترسیم بالاعجاز لکن کونہ معجزہ ضروری و یثی
و کل نہ یعلم انہ لا یقدر احد علی اتیان مثله فان لہ حلاۃ لیس لغيرہ و لعلہا کل احد و انکان تفصیل جملہ اعجاز کل آیتہ و اثباتہا علی

انواع البدائيات الا يعرفها الا الاحاد من العلماء فانهم لم يبق اذ ذهب ان الانزال لا يحجزه الا حجاز لغتها من اللوام كنهها ليسا ابطي من لمون حتى يترك اولاً ثم يترك بالمعروف فلهذا التصحيح والترسيم ولا التبريد فانهم والمشهور في التعريف لا سيما في كتب شائخنا الكرام ما نقل بين فني المصنفات تراوشتيه ودر ظاهر لان المصنف ما كتب فيه القرآن كذلك في التعريف الاول لان السورة قطعت من القرآن ودر في التلويح بان السورة قطعت من الكلام الالهي مستخرج من فنيها فكانت هذا التحمل في هذا فيقال لمصنف ما كتب فيه الكلام الالهي المتزل على محمد صلى الله عليه وسلم واثبت ان السورة بهذا المعنى وكذا المصنف اخذ من القرآن فلا يصح توعده في تعريفه الحقيقي ثم دفع الـ في قوله الحق انه ليس بتجديدي في تعريفه الحقيقي لان القرآن يعرفه كل حد من الخاصة والعامة بل تعيين الاعم للخاص فان الكتاب لما كان يطلق على غيره لكتاب سيدويه وكذا القرآن قد يطلق على الكلام الالهي وعلى المعقود مشتبه المراد من تعريفه لفظيا لليتين المراد من بين المسيمات فلا دور في قول هذا التعريف اسي تعريف القرآن باسي وجه من الوجهين كان يتناول لكل وكل بعض منه فان المعنى كل بعض قد نقل في المصاحف نقلها متواترا وانزل اللامحاز لسورة من جلسته في الرتبة فاللفظ الواحد الا يعرف القرآن من هذا النسب لغرض الاصول فان استخراج الاحكام لا يتعلق بالمجموع فقط بل هو وكل جزء وليس بغير علم شخصه لصدقه على الكثير الذي هو كل بعض كما زعم شراح لمختصر وعلى هذا المنهج متباعدة الدوران توقف المصنف والسورة ليس الا على المجموع لا الامر العام منه ومن كل بعض المعروف بهذا فانهم على ان الكل لا يفر كل واحد في عدد من الحفظا وعلى السنة القراءات الشخصية اصلا فليس علم شخص على تقدير اعادة الكل لا يعرفانهم ولا يعرفونهم اللهم الا ان يقال ان المعبر في الشخص الشخص المعنى الذي يظن به في باوي الراسي شخصه لكن يرد على صاحب العملية شخصية عدم انفراده بوجوده الالف والنون الزايتين وبه يظهر عدم كونه علم الجنس بل اسم صنف كما مر في المقدمة علم ان القرآن عندنا وعند سائر الاثمة اسم لكل من انظم المجموع المعنى المستفاد اسي مجبه عنهما الغرض من هذا ان اسم النظم الدال على المعنى لانه هو الموصوف بالانزال والا عجز زعم لم يترتب من الاوصاف المنصوصة نصا جليا بحيث انقطعت للتشبيه اليه واما المعنى المستفاد فمقتضى ان القرآن حقيقة وبنا لويها فقلنا في تحقيق الكلام القديم وان كان كلمات بعض اتباع الاشوية شيعية فاعلم بان القرآن حقيقة بمقتضى النظم المطبق عليه عبادا واما لا يحجز عليه مسلم فان قلت فلم حوز الامام العام لسان في الاصول ان الفرع ذو اليد الطولى في العلوم جواز الصلوة بقراءة الفارسية بل يبيح الفئات خلافا للبر دعي مع ان القاري بها لم يترك القرآن قال و قد صرح رجوع الامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه عن القول بجواز الصلوة بالفارسية بغير عذر فلا اشكال وقد روي الرجوع نوح ابن مريم وفيه انفسا وذكر الامام في شرحه الميسر واختار القاضي الامام ابو زيد رعايته المقتضى وعليه الفتوى وفيه اشارة الى انه يجوز القراءة بالفارسية للعذر وهو عدم العلم بالعربية وعدم اطلاق اللسان بها وهو الصحيح عليه المعاجبان اقامة المعنى مقام النظم لاجل العذر وقد سمعت من بعض الشفقات ان تلج الوفا والاوليا صاحب السلاسل المحبب باجي صاحب تلج المحمدين امام المجهدين الحسن البصري قدس سرهما ووقفنا الله بامر مناهة بين بركتها كان يقر القرآن في الصلوة بالفارسية لعدم اطلاق لسانه باللغة العربية والمشهور في الجواب بان هذا التجوز ليس لاجل كون القرآن المعنى فقط بل لان النظم كمن زايدي في سقوط وجوبه فاستدل المصنف اليه مع ما فيه من بقوله وقواهم النظم كمن زايدي في انقض لان الركنية بي الجزية والزيادة الخرج وقد لوح بان مناه اسي معنى لم يكن الزايدا فاقطع وجوبه بشرط مع قبار وجوب الركن الاخر كالقراءة بالنسبة الى الايمان فانه يستطاع ان لا يقرأه الاكرام فالنظم كمن زايدي سقط احراضه في الصلوة خاصة لاجل دليل لا حجة له وسيله لاجل من البتة في قوله تعالى فاقروا آياته من القرآن وكون المعنى اصلا مقصودا وما في الهداية الاستدلال بقوله تعالى وانه اني نزل الاولين وفيها المعنى دون اللفظ فاعلم مراد ان الركن المقصود هو المعنى حتى جعل كانه القرآن ووصف لم يرد في زيار الاولين والافلايصم هذا الاستدلال في مقابلة النصوص القطعية والاجماع القاطع فانهم ثم للقراءة الشادة مع انها ليست من

تعلق كلها ينتهي الى ابن مسعود في هذه القراءات المعروفة من القرآن ودخل فيه فتنسب انكار كونهما من القرآن فطاش ومن
استدل انكارا الى ابن مسعود فلا يعبأ به عند معارضة هذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع والمتلقاه بالقبول عند العلماء الكرام من الامة كلها كما قد ظهر
ان نسبة الانكار الى ابن مسعود باطل ايضا نظرا من هذا ان الترتيب الذي يقرأ عليه القرآن فاته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان اقرأ
العرش باسانيدهم الصحيح لم يجمع على صحتهما لقولهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قرأوا على هذا الترتيب ولقولهم ان شيوخهم اقرأوه هكذا وشيوخ شيوخهم اقرأوه
بكذا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فظهر ايضا ما ذكرنا ان نسبة القراءات الشاذة نحو ثمانية الى ابن مسعود غير صحيح لانه لم ينقله قرأنا لانه لو كان
عنده من القرآن لكان يقرأ في هذه القراءات لانها ينتهي اليه ايضا فان ابن مسعود قرأ سبعا اوتى في مصحفه على وجه التفسير قوله
الاروى ليدلهم فتمم انه من القرآن عنده او كان قرأنا فكتبه ثم نسخ تلاوته فلم يقرأ اصحابهم فلو صحفه عنها قيل وجهه ان هذه السورة كانت
من اوراده رضي الله عنه فالتفتي بالحفظ من الكتابه او كان مكتوبا عنده فوطئ من فاسخه عن الكتابه في المصحف وقيل لانه لم يقرأ
بالكتاب وكان من رواية الشريفة كذا بما امره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وقيل بظهور ترتيبيه وقيل هذا وجه
ويرد عليه او لا كما اقول وجود النقلة مبلغ التواتر في كل حين لكل حد ليس يلزم وانما توفى الدواعي يقتضيه علم كل حد لا نقلهم كما
في القراءة المشهورة فوجود التواتر ليس على مستلزمة لاسي للنقل المتواتر وبذا لا يرد في غاية السقوط لان النقلة اكثر من عدد الخطا
وحرصهم على التعليم والتعلم في كل حين مما قد علم بالتواتر القاطع والمادة قاضية بتعليم المتعلق بظهور فوائد كثيرة وكذا ببضاه اليمين والامكان
فانهم ويرد فاني حال لونه لبعض المعاصرين منقول الخبر لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لانه اصل الاحكام ايضا اقول في الجواب عن الامانة
الموجودة في الخبر واحدة من الدواعي على النقل العالية للنقل المتواتر التوفيق لها واما في وجودها على ان الاصلين يتفقان في الامانة
في القرآن باعتبار النظم والمعنى جميعا فان قراءة النظم لوجب ثوبا جزئيا ليس في نعت السنة ووجدت الحفظ من الاجزاء لا يخفى واوله من
مسألة اقرأه جنبا وغير ذلك من الاحكام والفوائد وما يكون نظره ومنه هذه المثابة وجب تواتر هذه السنة فلم يتحقق نفعها حكم وانما يتعلق
بمعناه فان كان المعنى مما يتوفر الدواعي على نقله كحديث الشفاعة والمغفرة وعذاب القبر فافضل كان الدين وحديث الروية والمسح ودين
الاعمال وغيره مما يقتضيه الاعتقاد وجب لتواتر معناه ولم يقبل الا حاد ولذا يقطع بكدب نقل الروافض من النص الجلي على امامية الميراثين
على كرم الله وجهه ووجه اولاده الكرام وان لم يكن المعنى مما يتوفر الدواعي على النقل او كان لكن استغنى بوقوع الاجماع فليس يحتاج فيه
فتدبر ان لك سر الامر بآدم وجهه فانه لا يتخطى ويرد نالنا كما قيل عليه التوفيق من التحدي والامانة لا تجوز في الجمع كالبسطة على راسي
وهو راسي من يجعله من القرآن وهو مدقوع بان العادة يقتضيه بالتواتر في تفاصيل ما يكون منشاء للاحكام الكثيرة المتعلقة بالنظم والسطح
جميعا ولو كان منشاء لها لم يعتبر ليعقل الاجزاء اقول على ان من الاحكام ما يتعلق بنظم مطلقا جميعا كجواز الصلوة في ثوبين للثوبية كلام منسوخ
جنبا ومسح محمد ثوابه لثوب العظم بالتلاوة والحفظ وغير ذلك من التسمية يمكن ان يوجد بعضها الحكم باعتبار معناه ايضا على ان
اسمايه تعالى التي من قيل لعنات توفيقية ممن البسطة ترفع على الاسماي كالتحريم والرحيم فيجوز الاطلاق في كون الاسماء توفيقية فحقا
مذكور في علم الكلام ان تبيين ما هو عليه بها المعارضة بان لا يوجب ثوبا في تواتر القرآن لوضع التفسير في رسم الله الرحمن الرحيم فحقا
بقراءة يفر منكر با ومن لا يقول بها يفر مشتبه لانه اى الانكار انكار للضرورة فانه انكار لما هو متواتر قطعا عند قائل القراءة وعند المنكر
انكار لعدم قرأته فليس بقرآن قطعا اقول لانه انكار للضرورة كونه من الدين البتة وان لم يكن كونه قرأنا يبينها في نفسه كحشر الانبياء

فانزع نظرية ضرورية كونه من المدين فانزع ما قيل كونه غير المتواتر غير أن المدين يجب ان يكون عدم كونه اسبقا لكونه ضروريا فاذ لم يتواتر اسبقا لكونه
 اثبات ما كان خلافا ضروريا على ما يرمى اليه حتى يلزم الكفر وجب المنع ان يكون غير المتواتر غير أن ضروري نبي اى ثبت بديته انه مسلم في الدين لمجيء على علم يكن
 في نفسه ضروريا فالكفر هو جيب الكفر ولعل هذا غير واثق فان منكر واحد من قرآنية ليس يلزم نكره ان يكون غير المتواتر غير أن وانما الكفر والحد واجبة ولم يكن هذا
 الا بعد راج من الضروريات الدينية ونسب علمها حال سقرى القرآنية ثم انما يتأتى هذا الجواب والسؤال لو اريد بالضرورة البديهة ولو اريد القطعية
 لسقط قول هذا القائل عن اصله كما لا يخفى على المتأمل والجواب انه قد خفي التواتر فيه وقوى الشبهة حتى ادعى اسئلة الاشكال قبل ان يوصل في النظر
 وقوة الشبهة المردية الى حد الاشكال بل من التلخيص لان صاحبها بعد محذورا لا ماول والحاصل ان انكار الضرورى المقطوع بالانذار لم يجانبنا
 عن سوى النفس ليس كذا ولذا لم يفر امير المؤمنين على حتى المدة عنه الخواص حتى لم يمنع عن الصلوة معه كما رواه الامام محمد بن هبة ثم قد اجمع اهل الحق
 اعنى اهل السنة والجماعة القاسمين للمدح على ان ترتيب آتى كل سورة توفيقا بامر الله ويا رسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على
 بهذا النقد الاجماع لا شبهة وتواتر بلا شبهة عنه صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وفى الاثبات هذا الاجماع نقله غيره واحده منهم الزركشى في البرهان
 والوجه ان الزبير قال وعبارته بهذا الترتيب لا يأتى في سورة ما واقع بتوقيفه صلى الله عليه وآله واصحابه من غير خلافات في هذا بين المسلمين و
 ما روى عن امير المؤمنين على كرم الله وجهه ووجود آله الكرام ان جميع آيات القرآن على ترتيب النزول لا على هذا الترتيب وقد روى عن الزبير قال
 لو وجد لكان النسخ واكثر علماء فقه الصريح عنه والذي روى عنه قال لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم آتيت ان لا آخذ على يدي
 الا بصلوة جمعة حتى اجمع القرآن فحجبه وقال الشيخ ابن حجر هذا الاثر ضعيف ثم كيف يصح جمع الآيات على ترتيب النزول وهو شك في آية عدة
 الوفاة بالاشهر وآية عدة ذواتهم مقدم نزول وقد صح هذا منه ومثله صح في آية اخرى وقد قال عكرمة عنده سؤال محمد بن سيرين الفقه
 كما انزل الاول فالاول واجتمعت الاثران الجمن على ان يولفوه ذلكا لتأليف ما استطاعوا لو سلم هذه الرواية فاجمع جمع المصادر في جمع المصحف
 وحققا نزول الآية لا الجمع للقرآن لبق امر ترتيب السور فالحقون على انه من امر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقيل بهذا الترتيب باجماع
 من الصحابة والمستدل عليهم بن الفارس باختلاف المصاحف في ترتيب السور لمصحف امير المؤمنين على كان على ترتيب النزول ومصحف ابن
 مسعود على غير ما روى الذي الآن وانما هو الاول وهذه الروايات مزخرفة وموهومة ولم يولد في الكتبة بالمعجزة ولا يعيا بها في مقابلة التواتر الذي
 جرى من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى الآن وفي الاثبات ناقلا عن الزركشى الخواص لفظي ومن قال ان ليس توقيفيا فإرادته
 لم يقع توقيفا فإرادته مصرحا بل علمه بضرورة صلوة الله وسلامه عليه وآله واصحابه والقرآن الاخرى الدالة لكن هذه الدلالة قطعية من غير ريب والذي
 يدل على الاية قول مالك عما قالوا القرآن على ما كانوا يستعملونه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع قوله بان ترتيب السور عن اجتهاد وقد نص البيهقي
 على ان القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ترتيبا على آياته على هذا الترتيب الا انه انتفى الانقال والبراهة يستدل
 بما روى احمد والبوداء والترمذي والنسائي وابن جبان وحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حكمكم على ان تعدتم الى الانفال وى من المشا في و
 الى بركة وى من الميكن فقرتمتم فيها ولم تكتبوا بينها بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتو ما في السبع الطوال فقال عثمان كان رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ينزل علينا سورة وكان اذا نزل عليه الشى وى لبعض من كان يكتب فيقول صنعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا
 وكانت الانفال من اوائل ما نزل بالدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولا وكانت قصتها مشبهة لقصتها فطنت انهناسها فقبض رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لم يبين انهناسها فمن اجل ذلك قرئت بينها ولم يكتب بينها بسم الله الرحمن الرحيم ووضعت ما في السبع الطوال كذا في الانفال

والشيخ على من لا يفي بحدوده بالعلوم الدينية ان استغنا البهقي غير صحيح كيف وجه السور منقولة بالتواتر في المواضع التي كتب فيها القرآن لول
 بان البعض كذا والبعض كذا تحكم ظاهر الذي روي عن امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عليه على هذا الصلح وسمى قوله نقض آه انه قبض رسول الله
 صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ولم يبين ان براءة من الانفال ام لا والله لم يبين موقفه الذي لا اكن فيه عذرا كذا يعني انهم لم يكتبوا باسم الله الرحمن الرحيم
 والمقصود ببيان هذا الذي يدل على ما قلنا ما في ذلك المنشورة من رواية النخاس في نسخة عن امير المؤمنين عثمان بن عفان قال كانت الانفال و
 البراءة تدرج في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرنينين فلذلك جعلتهما في السبع الطوال فقد وضع بلن لكان هذا الترتيب للمواضع المتواتر
 بلا شبهة فيما بين الآيات والسور من عند الله تعالى قطعا وعلقت ان براءة مؤلفها هذا الذي وضعت فيه من عند الله تعالى قطعا لا الله لم يكتبها
 باسم الله الرحمن الرحيم فلها نوع التقاطع بالانفال شها بالاجزاء الا انها جزء من حقيقة وقال كذا في كان النبي صلى الله عليه وسلم يرضى القرآن
 على جبريل في كل سنة على هذا الترتيب وفي السنة الآخرة عرض مرتين وقد سمعت عن مطلع الاسرار ما لا يثبت الي قد من شرطه الكثيرة ان الترتيب الذي بين
 السور في المصاحف هو من الله تعالى وكان يشهد حتى يري مراعاة واجبا في الصلوة ويقول مرارا بقرارات القرآن على هذا الترتيب كنت تجسها عن
 الحكم بالوجوب حتى رأت في البحر الرائق ان مراعات الترتيب بين السور واجبة من واجبات القراءة في الصلوة وكان ابي قدس سره يبيد الصلوة
 اذا قامت الترتيب ليس هو بالامانة كما وقع مرة عن رجل تقديم سورة التين على الم نشرح في العشاء وكان هو مقتدا يافا عاد او امرهم بالعادة
 وكنت عرضت عليه انه لم تقصد الصلوة قال نعم لم تقصد الصلوة لكن العادة الزم ثم سمعت في مجلس آخر بناء على هذا العلم ايضا كذا يجب ان يكون
 جزء من اجزاء القرآن كذا يجب ان يكون جزء من اجزاء القرآن العادة فاحية تبصر سر فحة كل سورة وكل جزء من اجزاء القرآن في قرارة اجز
 عليه كذا كذا وكذا حفظه وينتظ الاحكام بالفاظ ومجناه وشمل هذا التواتر مع ما لا بد منه كذا في الاتفاق وهو الصحيح المختار فائدة قال كذا
 جمع القرآن ثلث مرات احداهما بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم وروى في حديثه عن زيد بن ثابت كذا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم تواتر
 في الرقاع الرقاع جمع رقعة وهي قد يكون من الجلد قال البهقي اشبه ان يكون المراد به جمع الآيات المتفرقة في سور ما وهذا الجمع هو الاصل والقرآن
 من عند الله والآن يوجد في المصاحف ويقرأ القرآن عليه المرة الثانية الجمع بحضرة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وحاشا به وسلم الى كبر
 الصديق الا كبر هذا الجمع كان لاجل ان لا يذهب شيء من القرآن بموت الحفظة وكان سببه على ما في صحيح البخاري انه قد شهدته القراءة والحفظ
 كثير يوم اليمامة فرأى الصديق ان يكتب خشية ان يضيع وكان فيه الآيات مرتبة في كل سورة على هذا النمط كما كان في عهد رسول الله صلى الله
 عليه وآله وصحبه والمرقاة المثلثة ترتيب امير المؤمنين عثمان وهذا الجمع كان لاجل ان لا يخلط القراء ولا يزلوا في القراءة لكان هذا الجمع مستتب الآيات
 والصور كما هو في اللوح المحفوظ ونزل منه الى السمار الدنيا على ما كان يقر عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وقعه
 على ما في صحيح البخاري انه لما جاء حذيفة بن اليمان عن بعض الغزوات اخبر امير المؤمنين عثمان ان الناس يغفلون في القراءة وفي بعض روايات
 كانت الغلمان يقتلون عليها وكذا المسلمون لاجل ختلهم في القراءة وقال حذيفة او كل لامة قبل ان يكتفوا كذا اختلغ اليهود والنصارى
 فامر امير المؤمنين لمزيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن الحارث ان يمشوا المصاحف من المصحف الذي
 كتب في عهد خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الا كبر نسخته حديث مصاحف فارسلت في البلاد وقد ثبت في رواية ابي داود و
 بسند صحيح على ما في الاتفاق عن امير المؤمنين على رضي الله تعالى عنه لا تقولوا في عثمان الا خيرا فهو الله ما فعل الذي فعل في المصاحف الا عن طاعتنا
 وهذا يدل دلالة واضحة على ان الامر لم يكن مقصورا على هؤلاء الكتابين حتى يتوهم انه على التواتر فانهم واثبت على ما قلنا فانه واجب الايقان

والاستيناف ههنا متعين لأن لفظ الله محصور والراسخون معروفون الآية إلى ما بن عباس يقول الراسخون في العلم أنسابه رواه عبد الرزاق و
الحاكم وصححه عن طائفة عند صفاء الله عنه كذا في الدرر المنتشرة في معرفة رواته إلى رضى الله عنه ومنه هذه الرواية الاستيناف
متعين اليقظة والقرأة الشاذة حجة كما سبق. ولا أقل من أنه يرجح أحد محلّي المتواتر نهرا صلي فيه كلام فان المسئلة ليست مما يتعلق بالعلامة وإنما هو
من الاعتقادات قلنا بد من جهة مفيدة لليقين والقرأة الشاذة لا يفيده إلا أن يقال المقصود حرمة التزم على التأويل على سياق الآية الكريمة
وسبق قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب بينه آياته محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فالذين في قلوبهم غيرة فيصيبون ما تنشأ به من
ابتغاء الغيبة فينا وتاويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم فيقولون أنسابه كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الأبواب فان الزايعين الذين
خطأ متجاونا وتاويل لفتاب لا بد لهم من حد بل فان الله تعالى ما ذكر حكم جماعة الأذوق حكم عليهم والراسخون بهم الصالحون للحدودية فيجبان
أ يكون عظم عدم التأويل بل لايمان بما حفظ فيكون الراسخون آه استينافا لبيان عظم ما في التلويح أنه لا بد على هذا من كلمة الما فليس يستثنى
فان من متنب كتاب الله سبحانه هذا النسخ من الاستعمال من غير ما تم فيه فيه كلام فان خطأ الزايعين ابتغاء التأويل مع ابتغاء الحقيقة فيكون خطأ
الراسخين مع ما لا يتجاوز لا عدم العلم فيجوز أن يكون الراسخون داخلين تحت الاستيناف مع كونهم عدل فيكون المعنى والله أعلم أن الزايعين مبتغون
الحقيقة ويتفرون تأويله مع أن التأويل لا يعلم إلا الله والراسخون في العلم فليس علم التأويل لا حظ الراسخين ولا ينبغي أن يقتض بل يؤمنون
بالكل ولزوم تخصص الحال معطوف على مجرور قوله لسياق الآية فهذا دليل آخر للاستيناف أي ولزوم تخصيص الحال بالمعطوف من غير أن يتعلق
بالمعطوف عليه فانه لو كان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوفا على لفظ الله ويكون داخل تحت الاستيناف كان قوله تعالى يقولون حالا معينه
المعطوف دون المعطوف عليه مع أن الأصل لا شذوذا في المتعلقات فلا يصح العطف مع ركاز كتحديد العلم بالقول هذا انما يتجه لو كان اسما لا متبوعا
والا لو كانت سوكة فلا شذوذا فيه كلام هو أن لا نسلم أن قوله تعالى يقولون أنه حال على هذا التقدير بل هو الاستيناف لأن الجملة الضمنية مما يصح الاستيناف
به ثم أنه قد نقل عن الما وليا الكرام أصحاب الكرامات اسم علميون تأويل المتشابهات عند رياضاتهم الشديدة والعبادات القومية وخلقهم ابدانهم
وأخر أطعمهم في علي العليين فانه يفاضل عليهم عند هذه الحماكي علوم وشي من غير قصد وطلب وكسب والاعين رأت دلائل من حيث عند طلوع
شمس هذا يقين لا يقين الظنون المذكورة من الحق شيئا فاقن ما ذكره في تأويل الآية والسلف اتماوا بعد مفهومية المتشابهات عدم المفهومية
بالكسب والنظر كيف وأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يجهلون من تأويل المتشابهة لعدم الوصول كذا في حديث المرفوع وهذا يشير إلى
أن التحليل العلم به بالبرهان كلف والله لا يكون إلا من أجل اختياره في معنى ما ذكره عن أم المؤمنين وتطرب زمانه عمر بن عبد العزيز أن علم الزايع
استثنى إلى هذا إلى أنهم لم يزلوا أنسابه ولم يتكلموا فيه أصلا بل سكتوا عن التفسير والبيان واسترفوا بالعجز كما هو شأن العارف الكامل بالأنه فافهم
القالون بمعرف جميع القرآن قالوا ولا لو لم يكن بعضه مغفورا لزم الخطاب بالاليفهم والخطاب بالاليفهم بعد ربه تعالى قلنا ولا لعل الخاطب
برسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه الصلوة والسلام وهو فاهم والنزاع لنا هو فممن سواه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وثانيا ذلك
البعد إذا لم يكن المقصود بالابتلاء بإيجاب اعتقاد الحقيقة بطلان الحجج عنان الذين عن طلب التأويل قالوا ثانيا لعل التأويل من الصحابة والتابعين
للمتشابهات وخير فيكون إجماعا على صحة حصول العلم قلنا لو سلم صحة النقل فلما نسلم أنهم أولوا يقينا والكلام في أصل حقيقة كماله في الحمايات
وانما تكلموا بتأويله لا على أنه تأويل عندهم فافهم واعلم أن كمال القرآن يتبين من غير علم بالكسب وعدمه كماله في الحمايات فلا يجد أن يكون لتزج
فيه لاف في العلم الكشفي الذي ينال من غير اختيار من العبد فافهم تقياسا كانت الحقيقة في التفسير النظم ان علمه معناه فان لم يستطع له

في السياق وتخرج المذكي في آية امين ان المراد الثاني اما دالة القرينة الاولى فلان الموضع المذكور لا يطلب منه الولد واما دالة الثانية فلان الاخير يوجد في الموضع المذكور ايضا فانكلت الاخرى هو النجاسة كما انه يوجد في الموضع المذكور يوجد في الموضع المتقاربان
 ظاهره مطلقه بل لا يخلو بالحيض وهو الموجود في الموضع المذكور فلا دالة للاخرى قلعت المراد بالاذى النجاسة التي تنفخ عنها الطباكت
 السليمة كالعلم والتأنيط والشك ان كذا ما قدرة الطباكت السليمة هذا ولا يدرك المراد بالاعتل بل بالنقل عن الجمل فهو محل مشترك تغذر ترجمته
 لعدم قرينة معنية المراد كما لو معنية بلو اليه ولزوال الوجود هم المعتقدون بالكسر واستقلون وهم المعتقدون بالفتح ولا يتبين المراد بالبيان الموصى
 ولذا لا يطلب لومات من غير بيان ومنه الاسماء الشرعية كالصلوة فانما نعلم قطعاً ان لغويها وهو الدعا وغير مراد فلا بد من معنى آخر شرعي وهو غير
 يدرك الا ببيان من الشارح والربوا صفة الزيادة ولا شك ان ليس كل زيادة محمودة ففي زيادة نصوصه في الشرع وهم في معلومة الا
 بيان منه او لا يدرك المراد اصلاً لا بالنقل ولا بالنقل بل ان علم علم بمبدأ موهوبة منه تعالى كما هو في سورة اوائل السورة واليد المذكورة
 قوله تعالى يدان فوق ايديهم والعين في قوله تعالى وتفتح على عيني والتزول كما هو في السنة الصحيحة ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا
 الى غير ذلك نحو الرحمن على العرش استوى واعلم ان مذهب السلف في امثال هذه الآيات والا حاديث ان لا بد من هذا الاليسال من كفيتهما ولذا
 قال الامام الكاظمين با دابة والسؤال عنها حرام وليس لهم ان يحكم المقصود منها محمل او من الضروريات ان المقصود من يدان فوق
 ايديهم العلية وكذا من الاستواء ومن التزول الرحمة لكن الاجمال انما هو في اثبات هذه الصفات والمتأخرون او لو تلك المقصود كلهم ونسبهم
 بعض الصوفية الى انهم من آمن بهن وكفر بهن هذا قالت الشافعية الظاهر الدال على المعنى ظناً اي دلالة ظنية والنقل الدال على
 قطعاً اي دلالة قطعية والماول المرفوع عن الظاهر من المتبادر والمفسر الذي في لاجل الاتمال واستغنى عن التفسير وبالحجة ما كان
 قطعاً المراد بالنقل الدلالة او بالتفسير والحكم المستفاد من نصها كان نظاماً يقتضي ان لا تقسم الاربعة المذكورة في تعيينها المشابهة غيره
 نيتنا دل اقسام اخفاء والمبين والمجمل يراوفاً المبين بالحكم والمجمل للتسا كذا قيل وبعضهم اصطلاحات آخر وما به الاصلح هو البيان وهذا

الاصطلاح متفق فيما بيننا وبينهم وهما فصول ثلاثة للتداول الاجمال البيان

الفصل الاول في ما قيل من قربنا الى الله فمخرج المخرج مخرج ما هو القرينة ومنه لبيد عن الفهم فلا يصار اليه الا باعق توي فمخرج في سياق الى الله مرفوعاً
 انما القيمة وقالوا انما مرفوع بعيد متعذر ولا يخفى ما فيه بل في الاقامة الانسان الى الله المرفوع المرفوع المتعذر على اللوح ثم ذكر الشافعية منه تاويله فمخرج
 منها قوله في قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام صحابه في كتاب عمر بن حزم في العين شاة اى قيمتها موقلة للقول فاما ابرادة اقيمة من لفظ شاة
 او التقدير في نظم الكلام وهذا التاويل بعيد بل لا يجوز ان لا يجب الشاة بل القيمة فيجوز ان لا يكون محزنة لو اداها وما قالوا في التعليل ان الزكاة لرفع حاجات
 المحتاج ومنه الحاجة في القيمة اشد فغير صحيح لانه معناه مستنبط من اصل مطلب اياه وكل معنى مستنبط من اصل فالبطلان باطل كذا في الشرح
 المختصر واحتج انه ليس تاويله وان مرادهم ان وجوب الشاة تمنع من جواز بدلها في الاداء لان المنطوق في الزكاة المالية دون الصورة لاها
 حاجات الفقراء والقيمة اذ في به وقد دل على ذلك اى على جواز الاتيان باداء القيمة بدلها فيها وان المنطوق في الجاه المالية نص مجاز
 رضى الله عنه كما علقه البخاري وتعليقاته صحيحة مسندة وفي بعض مشروح الترمذي وصلى على بن اكرم اتوا في تجسس وهو ثوب طوله خمسة اذرع
 او ثوبين و هو انما الملبوس مكان الدرّة والتعبير الواسعين في هذا التاويل هو ان عليه وغيره لا صاحب رسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
 وسلم بالمدينة لان الثياب في وبارهم كثيرة وفي المدينة اقل والاشقة الى الصحابة رضوان الله عليهم ما عبادوا والاعراض عن اعراض الدنيا

فما يجيبون شيئا بهم كانوا في رغبة وتتمولين فاعطاهم الثياب ابون عليهم وايضا ورد في كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
 الصديق الاكبر رضوان الله تعالى على ما داه البخاري من بلغت عنده صدقة ايجزة وليس عنده جبة وعنده حقة فانما يؤخذ منه الحقة ويؤخذ
 معها شاتين او اثنيتا وعشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليس عنده حقة وعنده ايجزة فانما يقبل منه ايجزة فيعطيه المصدق
 عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون عنده بنت لبون فاقبل منه بنت لبون فاقبل منه بنت لبون فاقبل منه بنت لبون
 وفي مبدى هذا الكتاب هذه فرقة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاذن ظهر من هذا ان ذكر الشاة لتعين ماليتها الواجب بها
 لان الواجب صورة الشاة طلع ان هذا استنباط للناس وليس بتأويل فان الشاة على معناه وذكرها لانها سعيار معرفة الواجب فمعه منه خرج
 عن المقام بل لا يرد الا لا يجوز الاما ذكره وان استنباط العلة المبطل للنقص لا يجوز والعذر عنه ما بينا ان تعذر المنصوص ليس الاستنباط بل لا يلزم
 ومن تأمل فيما قلنا علم انه قد فاع ما يورثه التي لفظ الشاة على معناه فهي الواجب ولا يجوز القيمة وان اراد به القيمة فهو تأويل نعم انه تأويل للغير
 فليس بعيدا وذلك لان الشاة على معناه ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة فانما لم يذكرها في الواجب بل كونها سعيار الواجب وتقدره فاقول
 حقيقة هذا القدر من المالية وهذا الجري فافهم وادرك في شرح الشرح ان عدم وجوب الشاة بعينها لا يستلزم عدم اجزائها فان الواجب في تقدير
 الاتيان بها وهو ظاهر كما ان عدم وجوب هذا الشاة لا يوجب عدم اجزائها وما قيل في حواشي ميرزا جان هذا ليس بشيء لانه اذا كان قيمة الشاة
 واجبة فالاصل ان لا يجزى بها الا بدليل من كلام ولا بد من دليل الى لا بد من الراي ولم يوجد نص للمدعية في زعمه والافان نص قد تقدم قائل منه
 منفع لان المدعي في تأويل الحقيقة بالمالية اي ماليتها الشاة وهي موجودة فيها فاعطاء ما اعطاه المالية فيجزي تأويل واحفظ فانه حق
 صريح ظاهر جدا ومشتا من الكرام ذكره او جها آخر هو ان الله تعالى وعده تاتي العبيد كتم ثم اعطى الاغنياء من المال ولم يجزى في حق الفقراء ثم
 وجب في اموالهم حق نفسه ثم احال زعيم عليهم من باله فقد انجز الوعد والرزق انولى مختلفه من الاكل والشرب واللبس وغيره ولا يفيها نوع واحد
 من امال فعمله ان يجزى الاستبدال فليس التغير بالتعليل بل بهذه الاشارة والتعليل مصاحب مع كذا قالوا وفيه نظر اما اولها فلا لاسلم ان اجابا لكون
 انجاز الوعد بايعال الرزق بل انجز الوعد بانما اخرى كالاستبدال الى التجارة والمزارعة وغيره والتمناه في قلب الاغنياء ان يعطوه ما يقتضيه في اكثر
 وغير ذلك واما ثانيا فلا سلمنا ان الاجاب انجاز الوعد لكن اوجب الزكوة من اموال كثيرة كالكسوفات والذهب والفضة والحبوب والتمناه
 والكل واف باقواع الرزق فلا يكون اذا بالماستبدال ولا يدل على ان الصورة غير اعم في نظر الشارع واما الثالث سلمنا ذلك لكن يجوز ان
 يكون الواجب هو الشاة صيغة وهي كافية لالواع الرزق بان تجزى فيها فيبيع ويشترى طعاما وكسوة او غيرها فلا يكون الانجاز بهذا الاجاب
 اذا لم يكن الاستبدال بل للتفريق والانعزال فيه دعاية ما يقال ان الله تعالى قد وعد بايعال الرزق والله تعالى يجز وعده فالرزق من اي
 موضع يعيل فهو منه تعالى انجاز الوعد ولما اوجب للفقير من مال نفسه او ماله اليه علم ان هذا من جملة انجاز الوعد لان الانجاز مخصص فيه فانه لم
 الاول والصورة غير كافية في الرزق الموجود لان من جملة الثياب ولم يوجب صريحا في ال صلح لزم حوز الاستبدال بالثياب ونحو ايج انواع
 اثنا في ثم ان المتبادر من احواله على احد من خزانة الخيل لغيره الى حوزة شئ منه فمما ذلك كالحوزة بذلك القدر من المال سواء كان اباؤه
 تلك ذلك بصورة اباؤه مال خربقده تعلم ان المخصص من اجاب الزكوة اجاب هذا القدر وتخصيص الشاة والحبوب والتمناه وبجرس بالذكرا كما
 هو لكونها ابون على اصحابها مع المرفق الثالث وهذا غاية ما يقال في هذا المقام قال في غير هذا الاشكال بل ان دلالة آية الرزق على
 كون الاجاب انجازا ثم على جواز الاستبدال بمعلقة الزكوة بعد تسليمها من قبيل لا التزامية البتة ودلالة الحديث على وجوب الشاة عبارة والاستبدال

لذلك عندنا وان زعم انهم وكحل الصغيرة والامة ايضا باطلان لعدم الاذن فانه موقوف عليه وكحل المعتقبة لا اعتبار به من دون اذن
 الولي ومن هذا الموضع وبما غير بعيد عن القم فان المتبادر في العرف من هذه العبارة المرأة التي هي ذات ولي قطعا والافاذن اى بغير اذنه
 الكامل من المطلق ثمانية واحكم المعلق بوجوه يشرح عليه ذلك الوصف فالعدم من التاويلات البعيدة مخرج من المقام فمقتضى النزاع في ان البكر البالغة
 بل هي ذات ولي كامل وهو كسنة آخره القياس لذلك يذكر لاثبات انما ليست منها ثم الشافعية ايضا لم يردم تخصيص البكر لان نية يجوز كذا ما اذا
 وكليها اذ تها من دون اذن الولي فانهم وانما التزموا التاويل لانهما ملكة لبضعها عليها التفرق كيف شاءت فكان كذا ما كسب سلبية فانه يجوز لها ان تملك
 اذا كان الكحل كسب سلبية فينبغي ان لا يكون ملوحي الاعتراض قال واعتراض الولي ليس بقصور فكما للبضع بل للمنع فتيقظه لو كانت وانتقصة
 اذ اذ وجبت بغير الكفوف ان منع استقلالها مطلقا من كفو كان او غير كفو ما يلزم بحجاسن العادات فان الايمن ان لا ترضى عنها من في هذا الامر فلو
 في النص اخراج له عما هو الاول واجواب ان يحريث ضعيف فلا يصح الاحتجاج به فانما ويل تنزل اذ لا حاجة اليه ذلك الضعف لما صح من الكار التزم
 رواية كذا في التقرير اعلم ان ههنا حديثين مروين احدهما ما ذكره الثاني في الكحل الابوي وشاهد في حديث الاول رواه ابن مريج عن علي بن
 ابن موسى عن الزهري عن عمرو بن ابي حمزة عن ابي اسحاق عن ابن مريج عن علي بن سليمان بن موسى عن علي بن ابي حمزة قال قال ابن
 جريح فلقيت الزهري فسالته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن مريج عن علي بن سليمان بن موسى عن علي بن ابي حمزة قال قال ابن
 ان يكون وهم على وهذا اللفظ في عرف اهل هذا الفن يستعمل في الكذب والاكثار كذا في فتح القدير وحديث الثاني في رواه ابو داود والترمذي وابن
 ماجه وقال الترمذي اسلمة بن ابي بكر وشريك وجماعة اخرى سماعا من ابي اسحاق عن ابي بردة عن ابي موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه
 وآله وصحبه وسلم روى عنه شعبة بن خفيان الثوري عن يونس بن ابي اسحاق عن ابي اسحاق عن ابن مريج عن علي بن سليمان بن موسى عن علي بن ابي حمزة
 فتح القدير ايضا فليس في الحديث الثاني سقم الا بالاضطراب في الارسال والاسناد وليس متنا عندنا وفي الترمذي قال بعد ما بين سقم الرواية الا بالاضطراب
 المذكورة في الاعتراض وايدى معارض قوي منه قال ما اكل على الامة وما ذكره فانما هو في الكحل الابوي يعني ان تخفيته لم يلا ولوا ولم يخصصوا الحديث
 المذكور في الاعتراض لكونه سقما ومعارض بالقوى وانما اولوا هذا الحديث واذا ما ثبت فيما لو انما علمت ما في نسبة التنزل الى الترمذي اسقاطا وانما علم
 ولو سلم عدم ضعفه فعملوا بما هو اصح منه وقد جاز من رواية سلمة الايم اصح بنفسها من وليها وهي اى الايم من الزوج لما لم كانت او تبا وير
 للولي في نفسها حق سوى التزوج في اصح به منه اى من الولي كينفذه كذا ما من خير اذن الولي هذا وقد يقال اصح الذي فيه المرأة اصح
 يجوز ان يكون الرضا بالتزوج وهذا في قولنا لشافعية فانه يرون الاجابة على البكر البالغة في التزوج وبعض الشافعية يخصصونه بغير
 البكر فير عليهم اعتراضا ويل البعيدة تقتصر في يد ذلك بقوله تعالى حتى تلح زوجا غيره لاسناد والكحل الى المرأة والقول بان جهة الاسناد
 وجود الاذن منه والرضا به ارتكاب للجمهور من غير دليل وارتكاب ليس اولى من ارتكاب في الحديث المذكور فاذا صحت مباشرة التزوج بحديث
 مسلم واشارة قوله تعالى فلا بد اما تخصيص بالامة والصغيرة ونظائرها وتخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة فانه شائع والى وقد عرفت
 ان هذا التخصيص قطع غير وافي والاما التاويل الاول الى البطلان وهو ابلغ شائع واحق التاويل الذي ذكرنا وقال مطلع الاسرار الالهية قدس
 سره وان معنى الحديث الثاني ان الكحل لمن عليه الولاية الابوي للكحل وهو اصح من المرأة النكحة ووليها من التاويل ثم انه لا بد لشافعية
 من تخصيصه بكحل المرأة ثم البكر منها فيلزم المذمور مقتضى على ان مفهومه لما كان صحة كذا ما اذن وليها واسم لا تقولون به فان الكحل عندكم
 لا ينعقد لعبارات النساء وقد يقال ان قيد من غير اذن لولي خرج تخرج العادة فان العادة ان المتكحل المرأة نفسها لا اذ لم ياذن الولي دلل ان تقول ان

على ان النقص بيان المصروف ورد في شرح المختصر بان ذلك يحصل ببيان الاستحقاق ايضاً فانهم اذا كانوا مستحقين لما كانا فالعذر عنهما ليس في
 به القاسمين المستطين فلا يصلح صدقاً من الظاهر فان قلت يبقى اللز في اعطاء الواحد من الاصناف قلت لا يجوز عندكم ذلك فليس ذلك
 اللز باطلاً لكن ورد في بعض الروايات من كتب الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم خطبوا في السفين والسفينة
 في سفين من غنائم حنين فقبل ما قبل فانزل الله تعالى هذه الآية فما للشيخ بسبب اعطاء بعض دتركم وفتح هذا اللز لا يكون الا ببيان
 المصارف لا ببيان الاستحقاق وهذا وجهه لكون ظاهر عبارة ابن اسحاق بن ميمونة قد برأ قول في اجواب سبطا بقا في افاد صدر المشرقة
 العموم مناف للتبليك فان تلك كل فقير كل صدقة غير معقول للمصرف فان كل فقير يصلح مصرفاً فلا بد من صرف اما للعموم واما للخاص وصرف
 العموم يستلزم التملك بغير معين فانه اذا انصرف اللفظ عن العموم فاما ان يراد انفس ويكون المعنى جنس الصدقة فذلك محال فيفسد
 فتح كونه خلاف نهجهم من وجوب الاعطاء للذين كل منف تملك بغير معين او يكون الجمعية مقصودة كما في التكرار وفتح كونه من الملام
 من الحقيقة ايضاً تملك بغير معين وهو اى التملك بغير معين لم يبعد في الشرع مصرف الملام الى المصرف هو الوجه لا غير فلا يكون تأويله بغير
 واجاب في فتح القدير بوجه آخر هو ان كون الملام ظاهراً في الملك وموضوعه محال منوع وانما الملام للاقتصاص اعم من ان يكون على سبيل
 الملك او غيره فاعمل على خصوص الملك على غير الظاهر من غير دليل فربح المله ورفقه في هذا وقال في التقرير لا ريب في صل رسول الله
 صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم خلاف قول الشافعية وهو الصرف الى ثلثة من كل صنف حيث قسم المذنبه التي بعث بها معاذ من وعلى
 اليونس في المولفة فقط كما نقل الشيخ ابن الدمام في فتح القدير من ابى حنيفة في كتاب الاموال ثم اناه مال آخر فبعضه في صنف الفارين وفي فتح القدير
 قال بقبيته ابن اطار في حين اناه وقد تحمل بجاء انهم حتى تأتينا الصدقة فامر كرماء في حديث سئل ابن الصخر البياض انه امره بصدقة فتر
 وذكروا في فتح القدير آثار كثيرة عن كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واذا ثبت عمل رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم
 وعمل اصحابه على هذا النمط علان المراد ببيان المصرف فليس من تأويلات الجمعية في شئ فافهم ومنها قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم
 لغيلان ففتح الفين المبيعة وسكون التثنية ابن سبويه في تفسيره اسين واللام وابن غيلان خطأ من ابن اسحاق واجمال انه قد سلم على عشرة من
 النساء والهن ففتح قوله صلى الله عليه وآله مسك اربعا وقارق سائرهن ومثوله قولهم اى اسك اربعا تجيد يد الكحل ان كان زوج مهن
 معا او اسك الاول منهن في صورة التعاقب واحديث رواه الترمذي وابن ماجه وابن حبان وصححه ووجه البعد قوله فانه يجوز ان يخاطب
 مثله صلى الله عليه وآله وسلم في ابنة الاحكام بكلام خال عن الاطلاق مثله اى مثل خيلان تجيد والاسلام اجاب بالاحكام بمثله اى مثل هذا
 الكلام الدقيق الملتقى مع انه لم يقل تجيد الكحل لانه ولا من غيره ولو وقع لنقل وهذا وجه آخر لبعده قول في دفع البعد الاخير التجيد للكحل
 فرع المعية في تنوع الزايدة على الاربع ولعلها لم تقع الا اذا رادوا ولا يجب نقل النادر ولو سلم فليس فيه توفير الداعي على نقله فان قلت فاستمر تأويل
 احديث ابنا وقلت لابل نقول ان كان الواقع هناك هذا النادر خالاً ويل كذا والا فلماذا تأخير ولو يتقنا الشق الاول وقد يقال لا بد لهم
 من محل للمعية في الاسلام على المعية الآتية وحمل للمعية في المعية الآتية كما في باب الية الشافعية رحمه الله تعالى لان التعاقب في الاسلام
 كما لا ريب عنده في التفريق فيمنع كحل الزوجة ان اسلمت بعده ولو باقل من ساقه وكذا كحل زوجة اسلمت بعد اسلام اخرى بعبء
 محض ايضاً فرج اثنين بالبعد تعبري ثم يشبه ذلك التأويل ما وليم في قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم في رواية علي بن ابي طالب انه اسلم على اثنين
 اسك ايتهما شئت رواد الترمذي لكن بلفظ آخر اى اسك ايتهما شئت تجيد الكحل بناء على قوله صلى الله عليه وآله وسلم تبرهما معا

[illegible]

في زوجه الباقية والثاني في الصغيرة لكن يعين الولي حقا ويؤيد قولنا ما روي العارضة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علي آله واصحابه وسلم ولي الله العقد الزوج أو الاجال في المفرد حال كونه مع الغير بان يكون لمقارنة الغير محكما فغيره وان لم يكن في نفسه كذلك كغيره فقد صحاحان لم رجعية فيجعل العود اليها حكمه انه مثل من طلقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه آله واصحابه وسلم امير المؤمنين له بكرة وعليه رفعه الله عنهما ايها افضل فاجيب من ينه في بيته فيمثل رجوع الاول الى من والثاني الى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه آله واصحابه وسلم ويكون المعنى من بيته في بيت النبي صلى الله عليه وسلم في بيته فيكون امير المؤمنين عليا والراجح الاول للادلة القطعية الدالة عليه وكشفه له مرجحان نوري طيب باهر الردود بين المباركة مطلقا او في الطبع هذا الردود في ما هو لا تقرأ بطبيب فيكون في مفرد مع الغير وقد ينشأ في الثاني في شقين وكشفه والهاجزة جدا وبها يستبان حقيقة الفرق فيكون الردود فيه لاجلها وكل تخصيص محمول فانه يورث جملة الباقي في انعام بجلال الاماين فخر الاسلام وخمس المائة وكرامه عشرتها وقد مر في قبل قد يكون العمل بمجاليها كما اذا اقام النبي صلى الله عليه وسلم وعليه آله واصحابه وسلم من الركعة الثانية فانه يعمل المقدم فيدل على جواز ترك التشهد الاول وحمل السهو فلا يدل وكالسلام على اس الركعتين في الرابعة فيكفيها فيدل على الانتساع او لا ولذا سألنا في البيه انقصر الصلوة ام نسبت كما في الصحيحين لكن انقصر عليه يرجع الحديث فانه صلوة الله وصلاحه عليه وعليه آله واصحابه وسلم غير مقر على السهو واعتقاد خذلة قرنية بيته مثل لبيان مسئلة الاجال في الترخيم المضاف الى العين نحو حرمت عليك امساكك وحرمت الخمر ونحوها ومنه الكثرة والتحليل المضاف اليه نحو اكل لحم بيته الانعام خلافا لما ذكره منا وابي عبد الله البصري عن المعنونة ثم كسبة الاجال الى الكثرة مناهضة في الكثرة فانه قال وذهب بعض صحابنا ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد بتخريم الفعل وذهب قوم من القدره كابي عبد الله البصري وابي هاشم الى انه محمول لما افادته الاستقراء او ارادة منع الفعل المقصود منها اي من الاعيان فحين المراد للاجال في سنة نعم في حرام الخنزير والخمر والكبر والام الاكل في الاول والشرب في الثاني واليس في الثالث والوسط والتمسك في الرابع فيل في حواشي سبوا جان ارادة منع الفعل المقصود لا يفي الاجال بل قد يكون المقصود من الاعيان افعال كثيرة لا يحتمل ضمها الكل فان تقدم الكل لا يجوز كما مر بل لبعض مشيئين وهو محمول فيلزم الاجال واجاب هذا القائل بتجوز افعال الكل وهو كما ترى وتخصيص الدعوى فيما اذا كان المقصود واحدا ولا دلي ان يقال له في نفس اضافة التحريم الى العين لا يوجب الاجال للعرف الشائع فيه فيهم المنع عن الفعل المقصود ولا ينافي في عروضة الاجال بعارض آخر كتمد المقاصد وعدم القرينة على بعض معين قائل قول في دفعه المتبادر لا يكون الا واحدا بالاشك في الاشكلة الجزئية الواردة في الشرع فهو المنع فلا اجال فقال فان هذا النامع في الشرعيات كما اشترنا ونظا هر كلامهم ان الدعوى فانه وان ادعى الاستقراء على العموم فيمنع دلالة على تبادر واحد قد ير في الجاورات واستدل عبد القاهر البغدادي بما تقدم والاجماع قبل ظهور هذه البطاقة القائمة بالاجال فان سلف باجمعهم كانوا يتدبرون هذه الآيات على التحريم وكيفرون ما ولها ويقولون كيف بانكار طوا هذه البليات المقطوعة فالاجال يبرأ لجلون طوا لا ابد من فقد فعل في الاعيان لا يوصف بالاحكام الشرعية من التحريم والتحليل والايحاجه ونحوها والافعال متعددة فاما ان يعتبر الكل والعين والجميع اسي المنهارة نأيد على الضرورة فلا يقدر وقد مر عدم جواز افعال الكل والعين غير راجح حتى يضم هو دون آخر فوجب الاجال قلنا لانسلم ان العين غير راجح بل راجح بالعرف وهو الفعل المقصود ثم ان العمل على بعد انما فهم على نفي الاجال بان المقصود وتجرير الفعل المقصود فذهبنا فغية وبعضنا ان فيه مجازا في العين المضاف او اضافة التحريم او افعالها فذهبنا

وقيل ان الاستيعاب هو الاتصال فلو كان الباء مكان المعنى العنصر اليبك لمصفا بالراس بل الباء الموصلة وتصل متعدي اليها ولا تصح تارة
 وفي كلا التقديرين يفتقر الفعل لمفعول ان يقتضيه الاستيعاب فانظروا في جوابي اليه لانه لا يستلزم خروج الراس مطلقا كما نحن وكما ان نقول ان
 كون الباء الاتصال لا يقتضيه صفة الاتصال بل الاتصال تعلق فاعمل شيئا وهذا بعيد كما قالوا الاضافة بمعنى اللام فانه لا يصح في كثير من الجمل
 بل سقاء ابن الاضافة للاختصاص الذي وهو لول اللام فيما يصح ايراد اللام فيه كذا في فاعمل المحلون قالوا بالآلة اذ اول المحل اخذ حكمها من عدم الاستيعاب
 وانما كان حكم الآلة عدم الاستيعاب لان الآلة مقدرة بقدر الآلة فلا يقتضيه استيعاب نفسا كذا المحل يراى به بعضه من غير استيعاب وهو اي قدر المحل يراى
 فكان بجلاء ولا يخفى ان المقصود لا نسلم ان الباء في المحل الآلة وفيه افيه كذا في احاشية ووجه ان المستدل لم يدع كون الباء للآلة بل مقصوده ان المستدل
 في الباء ان يدخل لوسائل الآلات ولا يستوجب الآلات فاذا دخل المحل شابه الآلة فانه حكمها فلا يستلزم العنصرية ولا بعض محمول وهو الاجمال فاعلم
 في الجواب ان يقال ان غاية ما يزعم من شبه الآلة عدم مقتضاها الاستيعاب بل قد اشتركا بين الكل وبعض وهو مطلق فلا اجمال ولو سلم انه لزعم بعضه لكان يجوز
 ان يكون ذلك لبعض مطلقا لا سيما محمولا فافهم واذا قد استدل به على الاجمال باستدل به صدر الشرعية بان السمع اذا تعدى الى المحل يقتضيه استيعابه
 دون الآلة المدفوعة للباء والعكس في القلب كجهنا قد تعدى الى المحل بالباء فيكون متممها الى الآلة فيقتضيه استيعابه دون استيعاب المحل فان الآلة كجهنا
 لا يستوجب المحل لبعض هؤلاء ثم ليس هذا البعض مطلقا والاتحادى السمع في ضمن غسل الوجه لصيرورة بعض شعر الراس مسوحا للنية ولا يتبادى بالآلة
 بل هذا قد تضمن وهو محمول فلزم الاجمال وفيه نظر من وجه اما اوله فلان عدم استيعاب الآلة لا يستلزم التبعيض فيجوز استيعاب الكل كما اراد الآلة
 بما فيه من قبل من قبل المواخذات العقلية فان الآلة لا يستوجب المحل فلا يوجب استيعاب الكل فاما ان يراى المطلق الشامل لكل وبعض فيلزم تأكد
 السمع في ضمن غسل الوجه او قد يمين وهو محمول دائما نياتنا فلانه لا يلزم من عدم التبادى في ضمن غسل الوجه عدم وجوب تصديقه وان يكون سمع لبعض
 واجبا اصله استطلا لا طليحة فلا يتعدى غسل الوجه وهذا مبني على ان الواجب في اعضا والوضوء غسلها وسماها بالقصد ولو وقع الماء على الاعضاء
 عند قصد غسل عضو آخر لم يجز وهو في غير النجاسة وانما الثاني فلان عدم التبادى في ضمن غسل الوجه لفرضية الترتيب عند انقضاء الاستيعاب لا يستلزم
 كذا في التلويح ولعله انما فيه صاحب التحرير وقال لو كان الفرق من البعض لتبادى به عند من لا يري الترتيب فرضا ولا يتبادى عنده ايضا
 وهذا غير واق فان القول بعدم التبادى مع عدم وجوب الترتيب انما صدر من الخفية وبخضم يقول بخطائه فلا دليل وليس هناك
 اجمل حتى يستدل فافهم ثم ان قائله الاجمال قالوا بين هذا الاجمال باروى مسح صلى الله عليه واله واصحابه وسلم على ناصية
 درو في رواية سلم مسح بناصية فان قيل هذا ايضا محل تعدى السمع الى المحل لباء قلنا قد بان لك من تفسير صدر الشريعة ان عدم
 الاستيعاب لعدم استيعاب الآلة وهنا استيعاب الآلة ممكن وبان ايضا ان الاجمال بخصوص هذه الآية وفي فتح القدير بين هذا
 الاجمال برواية الى داود عن انس رايته رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية فاوصل يده تحت
 العمامة فمسح برأسه وهذه كلها موقوف على انها يفيد استيعاب الناصية والمقدم ويرى على الكل ان الوضوء من وضعت في
 مكة وهذه الآية مقررة الحكم المعلوم سابقا فهو مبين ببيان سابق فلا يصح هذه الروايات للبيان فافهم ثم لما ابطال الاجمال اراد ان
 يشير الى ما نقل عن شمس الأئمة في اثبات اقراض مسح راس من غير توقف على الاجمال فقال وما قيل انه يقتضيه استيعابه
 ما تعدى الى المسح يتقنه واذا قد تعدى منها الى المحل بالباء فلزم التعدى الى الآلة بنفسه فلزم استيعاب له اذ هو الآلة وقد راى
 راس الراس قاليا فيقتضيه من هو الاجمال ولا اطلاق السمع الشامل لكل جسده وانما الاطلاق للسمع المستوجب للسمع فليس

لمزيد فليس من غير علي هذا فافترض بقدر الابد لا اربع الا تخميناً ورواه الشيخ ابن المصنف في فتح القدير انه لم يزم حينئذ ان لا يقتضي خبره والماء على طرف
من غير امر الابد والحكم خلاف ذلك ولا يجوز ان يقال الاجزاء بدلالة النص فان المقصود من امرار ايدى المتكلمة وصول اليد الى الرأس
وقد وصل منها من غير امرار شتم كلام آخر هو ان الفعل هنا منزهة الا ان لم يكن الفعل مقدر المستعمل في الكلام وانما هي منزهة الا ان لم يكن
من غير آية فلا يتبر الا بما هو آية تبادى به الصاق المسح بالرأس وبالا استيعاب فافترض ان لا يتدبر عليه الكلام فلا يتدبر في هذا استيعاباً ليد نعم لولا الفعل
في نظمهم وصدي المسح اليه فبما هو آية تبادى به الصاق المسح بالرأس وبالا استيعاب فافترض ان لا يتدبر عليه الكلام فلا يتدبر في هذا استيعاباً ليد نعم لولا الفعل
بالنظر الى الدليل وجوب مطلق المسح المتعلق بالرأس سواء كان على الكل او البعض اى بعض كان فافترض مسكناً للاجمال في مثل قوله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم رفع عن السقي الخطأ والنيان اى فيما رفع الشئ ولم يرتفع نفسه فلا يلاى الحسين الى عبد الله البصريين المتفرعين لنا العرف
في مثله قبل التبرع به اى رفع العقوبة قبل اما تجوز اى بقوته او التقدير وهو المراد منها فان قيل ليس الضمان واجبا كما في القتل وتلف المال سواء
قال وليس الضمان عقوبة الا ترى ان يجب على المصير مع ان ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المعبون والانسان المالك وما وجوب الكفارة
فلم يترك التثبت والاحتياط الواجب ولو سلم انه عقوبة فتخصيص الزمان عن عموم العقوبة لدليل المجلون قالوا الاضمار هنا مستعين بعد ما رتقا
نفس الخطأ والاحتمال فكشرف العقوبة ورفع الضمان ورفع الصلة ولا معين في عين الاجمال قلنا لا نسلم انه لا معين بل العرف معين فافترض
مسكناً للاجمال في نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صلوة الا بطهر اى فيها نفى بحقيقة الشرعية ولم ينف وجوده اى خلافاً للخاص الى كبر
من الشافعية لما ان ثبت عرف الشرع في الصحيح منافع المسمى الشرعي سعيين بالا رادة لا يمكن بحقيقة فلا يترك الا بما عرفت فلا اجمال بال
اذا دل دليل من خارج على ان الحقيقة الشرعية موجودة ولم ينف شئ من اركانها وشرايطها فحل على نفى الكمال نحو لا صلوة لمن لم يقرأ بها
الكتاب ورواه الشيخان فانه دل عليه قوله تعالى فاقرء ما تيسر من القرآن وقرأ ما تيسر منك من القرآن في حديث بطول روى البخاري وسلم
عند تعليمه الصلوة لابي حنبل لم يعدل اركان الصلوة والا اى وان لم يثبت عرف الشارع في الصحيح منها فان ثبتت عرفه اللغة وهو
نفى الفائدة مثل الكلام الاما فافترضوا السعيين بالا رادة فلا اجمال ايضا ولو قدر اتفاقا اى اتفاقا العرف الشرعي واللغوي لم يزم تقدير
الصحة اى لا صلوة صحيحة الا بالظهور ولا يقدركمال لانه اى نفى الصحة اقرب الى نفى الذات من تقدير الكمال والجواز اقرب الى حقيقة
اولى فان ما لا يصح كالحكم فان قلت فيه الثبات باللغة بالترجيح والذى قال وبها ليس ثبات اللغة بالترجيح والذى بل هذا ترجيح
لا رادة لبعض الجبازات المحتملة بالعرف في مثله اى فيما لا يقدركمال لانه اى نفى الصحة اقرب الى نفى الذات من تقدير الكمال والجواز اقرب الى حقيقة
نفى الفائدة وهي في الشعيات الصحة كما لا يخفى فنفي الصحة اى على مقتضى عرف اللغة فافترض المجلون قالوا العرف شرعاً فيه مختلف في الكمال
والصحة فانه تارة يطلق على الكمال وتارة على الصحة فكان مشتركاً في شرعيه ولا معين فالا اجمال قلنا لا نسلم انه لا معين بل العرف معين فافترض
الصحة راجع ولذا لا يصرف الى الكمال في خصوصيات الموارد والدليل خارج وعلى تعديل الحقيقة بحمل على اى الذات وبها حقيقة
ثم لا مسامحة للاطلاع اقول انخصم يدعى لقد والعرف شرعاً في الكمال والصحة فاللزام له الا ولى في دليل التمسك به قوله ان
ثبت فيه عرف اللغة لعين ممنوعة في زعمه تامل فانه يدفع بالاستقراء مسكناً للاجمال في اليد والقطع فلما اجمال في قوله لعل
السارق والساورة فاقطعوا ايديهما اى حصل ان الاجمال فيه باعتبار مفرقة في انفسهما وشره فقليلة قالوا نعم فيها اجمال
فنفهم في الآية اجمال من جهة انها اليد لانه لكل الى الشك بغيره قوله لم بعض اليدوا لقطع للمابة ومنه سمي اليقين قطعاً لانه يبين فخير

في العلم على تمام الجملان قالوا لا يصدق لكل الى التنبؤ والى الكون والقطع للاباثة والنجح والاصل بحقيقة فيكون مشتركا ولا قرينة فلزم الاجمال قلت
 بها حان في الثانيين اليد في الكون والقطع في النجح للثبات في الاولين ولا نسلم اصالة الحقيقة ما ذكرنا من الاشتراك وبحقيقة والنجح مشترك
 محل من اليد والقطع فيكون الاشتراك والتواطىء والنجح والاجمال على احتمال واحد دون اثنين لان الدلائل بين الحقيقة والنجح لم يصدق اى من الاجمال
 وكذا الدلائل بين فردى المتواطىء فالعدم اى عدم الاجمال باغلب فهو المعلوم واجيب او لا كما في المختصر باثبات الترجيح وهو مبنى عندنا قول عند
 القاه المتأخرون بالقبول وهو ليس بشيء لان المطلوب منه ان لا يكون للاجمال دليل على كماله بل لا يوقف على اللغة فلا يكون اثبات اللغة
 بالترجيح نعم لو قيل لعدم الاشتراك لرجحان عدم الاجمال بان احتمال الاشتراك احتمال واحد مرجوح عند الاحتمالين لكونه الجواب مقدمه برهنا يائلا يرم
 ان لا يكون محمل اصطلاحا فان كل محمل يجري فيه انه يحتمل الاشتراك والتواطىء والحقيقة والنجح لا يلائم الاجمال على الاخيرين بل على الاول لعدم الاجمال راجع فلا يلائم
 ويرد بان ذلك اى الاستدلال برجحان عدم الاجمال فلهذا الاجمال عند عدم الدلائل على الاجمال بانها ثابتة الاجمال بدليل فلا يصدق بل ذلك على حد من اللغة
 لا اعتبار لها عند وجه اللغة فافهم واجيب باننا كما في التفسير لفظ الاجمال على تقدير المتواطىء متزوج لكن عدم الاجمال غلب اذا اراده القدر المستلزم للعدم
 وقمع باثر المتواطىء لا يتصور فان الاطلاق متزوج اجماعا فلا يقطع اليد من اى موضع كان بل من موضع معين اقول في ان النزاع مع قطع النظر عن النجح على
 بالنظر الى نفس مقدرات التركيب كما دل عليه صدر المسئلة كيف والافعال منزع لاحد في اجمال هذه الآية بخصوصية كونه مبينا لفعل رسول الله صلى الله عليه وآله
 واصحابه وسلم فلا يفتل واجيب بالعبابان كثرة الاحتمال لا يلزم الاغلبة بل كثرة الافراد فتثبت الشئ على احتمال لا يكون معلوما مما ثبت على احتمالين
 وفيه اناسنا كذلك فان الاشتراك اقل افرادا بالنسبة الى المتواطىء والحقيقة والنجح فيلحق المترد وفيه بالغالب افرادا وعدم الاجمال غالب فيلحق بذا
 فتشبه به مسئلة اذا تساوى اطلاق اللفظ المعين فيكون كماله لا يلائم له مع الفرس وعند النجح ومجمل واختاره ابن الحاجب شيخنا الامام
 لا يذهب حكيمك الى ترجيح مجمل النزاع مشكل لانه ان اريد بالتساوى والتساوى في الاطلاقين يجب ان يكون كل من الواحد والثنتين عند انتفاء القرينة شيئا
 فما للاجمال يذهب ولا يسبيل الى انكاره فان حاصله يرجع الى ان المشترك بين معنى واحد والثنتين مجمل ولا يلحق لعقل انكاره بل لا فائدة في تعيينه للتساوى
 في معنى او معنيين بل هذا الحكم عند التساوى سواء كان في معنى ومعنى ومعنيين وان اريد بالتساوى في نفس الاطلاق سواء رتبنا واحدا من المعنيين
 او لا فاما للاجمال لعدم لا يقول به عاقل كيف وما هذا الا كان يقال لفظ يستعمل المعنيين والكان احدهما متبادرا بل مجمل ام لا ثم ان لا فائدة في تعيينه
 على هذا ايضا فان النزاع بين الفرضين لفظ فمن قال بالاجمال ايا والاول من معنى التساوى كما يفيض عنه وليد ومن نفى كما يدل عليه لانه
 لنا الاحتمال ثلث من الاشتراك والتواطىء والحقيقة والنجح والاول فقط دون الاخيرين فعدمه غلب وهذا انما يتم لو كان بين الواحد
 او الاثنين قدر مشترك وهو غير ظاهر كلياً وان وجد في المثال المضمر ولنا ايضا هذا اللفظ دلائل بين المجاز والاشتراك المجاز في مجمل على مجازية احد
 فيه من الواحد والثنتين فلا اجمال لا يمحى على الحقيقة عند عدم القرينة وعلى المجاز عند ما فان قلت هذا انما يتم لو كان كونه حقيقة في احداهما معلوما
 فليطرح في الامارات عند التردد ليعلم الحقيقة والقرينة الحقيقة ليس من الاجمال في شئ نأفهم ولنا ايضا احتمال المعنى واحدا فليكون
 في الواحد حقيقة وفي الاثنين مجاز وكيف وضع المفرد لم يوجد الاثنين وهذا انما يتم لو كان تحريرا المسئلة في استعمال لفظ الواحد والثنتين بامور
 اثنان وما لو كانت في لفظ يستعمل المعنيين بحيث يكون للقدر المشترك بينهما فيهما لانها من خبريات هو اجد رلان وجود لفظ يستعمل
 في الاثنين استعمال اثنين في خبر الحقا فلا فائدة في مسئلة يكون مضموعا في الاكثر مشكوك الوجود والمثال المذكور ايضا غير نطبق فلا يتم اصلا
 فانهم ثم هذه الدلائل يرجع الى ان عدم الاجمال اكثر فيكون ارجح ولا يلائم الا اذا اريد بالتساوى المعنى الثاني والا فلا لمنظنة لا يعارض المات

وترجع اراوة المعنيين بكثرة الفائدة فيها والاستدلال به على نفي الاجمال ليس فيما ثبتا في الموضوع حتى يرد عليها ان اثبات اللغة بالترجيح وهو معنى هذه
كما ظن في المختصر بل اثبات الارادة بالترجيح ولا نفي عنه كمنه مدح بان المنظمة لا يعارض المانع وما ذكره لغيره منظمة اراوة المعنيين بترجيح كثر
الفائدة ومنها غلبة وجود الحقائق بمعنى واحد واراوة من اللفظ المفرد موجودة غالبا فتدبر الجملون قالوا اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس احدهما ساد
كونه لهما مع عدم ظهور احدهما هو معنى الحمل ونزاهير شكك الى انهم اراوة التساوي بالمعنى وح لا يتصور قوله ان قول عدم ظهور احدهما ممنوع فان عدم ههنا
يعدم العلم بالحقيقة لا لكون كل منهما حقيقة فيلزم عدم الظهور فعليا بالنظر في الامارات فانهم مسئلة كلام لهم محملان بيان اللغة وميان الحكم شرعي
فمن الشارع اى محال كونه صادرا من الشارع ليس بمحمل بل محمل على بيان الحكم نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الاثنان فافوقها جماعة فانه
محتمل لبيان ان الجماعة مضمومة للاثنين فافوقها اذان جماعة الصلوة وجماعة السفر تنقذ بالاشئين فافوقها المناوغة لغير لف الاحكام الشرعية
لا لغير لف الموضوعات اللغوية لان الشارع انما بعث ما ديا الى احكام الله ليحصل السعادة الابدية فخره يرجح بيان الحكم فلا اجمال للمحملون قالوا يصلح لهما
اى البيان اللغة والحكم والمعرف لاحدهما وهو المحمل فلما لا نسلم انه لا يعرف بل عرفه معرف لبيان الحكم فانهم مسئلة لفظا حقيقة شرعية بان يوضع
لفظه في الشرح كما اختار المصنف لما قالوا المستعمل مجازا فغلب وسبح بحقيقة اللغوية كما عليه محققوا اصحابنا ومعنى لغوي كالنكاح العقد شرعا
باحدا الوجهين المذكورين والوطى لغة اذا صدر من الشارع ولم يعلم صطلح النكاح وطى واما اذا علم صطلح النكاح فطلب بقرينة تعين المراد فلا
سجال لتوهم الاجمال فلما تاني المخلاف الذي اجد في ذكره والمختار انه للشرعي في الاثبات كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في اذلصام
رواه مسلم في حديث طويل قدمه للشرعي في اللغة اذ كلفه صوم يوم آخره قد تقدم وكذا في النفي نحو لا صلوة الا بطهورة قال القاضي لك
اللفظ محمل فيما اى في الاثبات واللفظ وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره واذا قلنا ما افاد من المعرفة هذا اللفظ ظاهر
في الشرعي في الاثبات وفي اللغة محمل ولعل لفظ يكون على هذا المنوال وراى العاى رابع المذاهب لقوم منهم الا مدى هذا اللفظ ظاهر
في الاثبات في الشرعي وليس محملا في اللغة بل فيه اللغوي ظهورا اعلم انه على طور الامام فخر الاسلام يكون اللغوي ظاهرا قبل الشبهة عند انتفاء
القرينة الصارفة عنه لعدم قوله بالحقيقة الاصطلاحية الشرعية فوافقه من شاليج عبر عنه بالمختار انما هو فيما يستعمل بعد سحر المعنى اللغوي
فانهم لنا عرف ليقضه لظهوره في معنى الشرعي مطلقا اى في الاثبات والنفي فحلى عليه من الاطلاق ولما لى الامام فخر الاسلام ان يقولوا
ليس عرفا في اول الاطلاقات فان تلك الاطلاقات مجازات وتخصيص المسئلة بعد العرف ثم انه لما كان عند تحققة الصحة داخله في مقامهم
هذه الاطلاقات على ما هو المشهور فلا يستقيم في المعنى قال الا ان حجة الخفية في النفي مجاز شرعي فانه يراى بها الهبة لخصوصية المشابته لامر
الشرعي لانه اقرب اليه من سائر المجازات فداوى والتحقيق انك قد عرفت في فصل الفقيه ان من الحقائق ما اعتبر الشارع وجعلها
مناط الاحكام لخصوصية واعتبار الامور شرطا وادنا لها فالله الواقع عندنا لغير الله كما هو فلاننا فيهم فلا يحل على المجاز بل على المعنى الشرعي
الحقيقة ويكون الله عنه مشروعا وصحى باصله منها وقاسدا لوصفه الا اذا علم بدليل مصادم انه لا يكون الفساد لا لفقدا شرط او كمن
والفقوة والركن او الشرط من استحالات فلا يصح تعلق المعنى بها وتعلق المعنى يكون على سبيل الحقيقة وانما وجب في الكلام صورة النفي متعلق
بما مع انتفاء ركن من اركانها او شرط من شروطها فلا بد من تجوز فاما في اللغة يجعل مجازا عن اللغة فالله انتفاء تلك الحقيقة في تلك الصورة
والما في بزمه ليس تلك ومن ههنا ظهر انه يحل في نحو لا صلوة الا بطهورة على الحقيقة كما قد مر فلا يصح قوله بذا لعل لفظ النفي من ههنا التام
والصحيح الا ان عند الحقيقة في اللغة مجازا وادى لفظ التعلق بالحقيقة الشرعية الفالحة الا مكان او الشرط ولا يخفى مانع من التعلق

من حاله متيقنا ان مرض به والارتمى التعزير المشبه او اهل السوق ليعاملون معا عتقا والاعطى استيقنا والدلون من كسبه ثم رقبته ولولم يكن ياقودنا تاخير لولم
الى بالبعد المتفق فتقرر ان قان دفع قول زفر الشافعي انه يحمل كون سكوت لفظ الغبط عليه لمتروك المسالك ليعقل فلا يكون رضا به فلا يصير ما ذونا
وجاء دفع انا لا ندعي ان الرضا مقطوع به بل ظاهر السكوت يدل عليه لئلا يلزم التعزير فلا ينافي الاحتمال المذكور ومنها ما ثبت وقعا للفظ البقيع فيها
تقرر فيه السكوت كونه مائة وعشرة وراهم فالماثة اليهم وراهم اتفاقا لتعارف السكوت عن مائة وراهم فاذ قرن به عدد مقرون مع مائة اعتمادا على الفهم سفي
المتعارف الثبوت على اذنه بخلاف على ما يظن فلا يكون مائة وراهم ولما يوجبها اتفاقا بيننا وبين الشافعي لعدم التعارض وتختلف في له علامة ودرهم فغذا
سبين ويكون المائة وراهم وعند الشافعي المائة يحمل يتوقف على بيان المقرر لتعارف السكوت عن مائة عدد مع اراودة عطف عليه الاثمان والمقادير
مع الدلالة على كنهها انما لا على قرينة هذا العطف وكثرة الاستعمال الموجب للعرف ولتخفيف الشافعية قالوا العطف متبادر على المتعارف لانه الاصل فيه وسببه
التفسير على الاحتياط فلا يقع المذكور لنفسه فلا يكون المائة وراهم ولا يحذف ضعفه فانما لا نقول ان المعطوف تفسير لعدد المعطوف عليه بل انما نقول انه ان
ما سكت عن مائة المعطوف عليه لانه لا يحطوف على نه من جنسيتها فلا ينافي التخييل بالانقضاء بالصورة المتفق عليها وهي له مائة وعشرة وراهم لان العطف لا بد فيه
من المتبادر وراهم انما هو غير دار فغان المعطوف هناك نفس العشرة من غير اعتبار المائة ثم المائة مائة على التنازع بين العالمين في معمول بخلاف ما
نحن فيه فافهم ثم نهنا كلام فان الظاهر في امثال هذه العبارات انما من قبيل التقدير في دالة بالمنطوق فان المقدركا للمعطوف فلا يكون من الباب وهو
ولله السكوت الا ان لعمري السكوت بجسمة تشمل التقدير ويدا بالمنطوق بالمعطوف صرحا فخره **مسألة** يصح البيان للمحل او غيره بالفعل كالقول انما يصح
بالقول فاما لشدة لاعتد بهم لنا الفعل الصالح لتبيين المراد وحال كونه واردا عقيب المحل بل عقيب الكلام مطلقا ففهم المراد منه قطعاً فيصير
بياناً كالقول بل اولى منه ليس الخبر كالمعانيه بالفعل معانين والقول خبر في الخبر روى احمد وابن حبان مرفوعا ليس الخبر كالمعانيه فان المتأخر من
ابن عمر انهما صنع توبه من بعده فلم يبق للملوح فلما عاين ذلكا القى الملوح وفي الدرر المنشورة برواية احمد وعبد بن حميد البراء بن ابي حاتم
وابن حبان والطبراني بلفظ يرحم الله موسى ليس للمعانين كالحج اخبر به تبارك وتعالى ان قوله فتتوا العبد فلم يبق الملوح فلما ارأهم وعانهم القى الملوح
فتكسروا فكسروا فعلم بذلك ان كان مثلاً فتكسروا رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم ولذا وقع في شرح المختصر وغيره ولذا وقع النسخ ليس الخبر كالمعانيه
والله اعلم ولنا بين رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم ليعلموا كذا روى في اصلي رواه البخاري
في حديث طبري عن رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم عن جابر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على اطلعت يوم النحر ليقول
ليأخذوا عنى منا سلكهم لفظ الحاج بعد حجتي بهذا يدل عليه على انه عليه وعلى انه واصحابه وسلم من بالفعل اقول لان معناه اسمى معنى كل من الحجتين افعلاوا الفهمون
من المشاهدة ان الصلوة ما هي واجبة ما هو فافهم من الفعل ليس بالشرع كما ظن في الخبر وقيل فيه فعله هذا هو كون الحجتين كاشفين عن بيان النفس بل
ان بيانه بالشرع فبطل الدليل الاول من كون الفعل مفعلا لان الفهم بالشرع ويلزم ان يكون البيانية بالشرع وليتو الفعل اذ به كفاية وليس كما
ظن فان الشرع كاشف عن دلالة الفعل في نفسه لانه هو الدال به هنا بحيث فان هذا الحديث ورد في المدينة وحديث خذوا في حجة الوداع يوم النحر
وكان الصلوة مفروضة في مكة وكذا الحج مفروضا من قبل وكان الخطاب لكون يعرفون الصلوة والحج ولصليدين فيحجوان فليس هذا اشارة الى بيان محل
بل الحديث الاول البيان ندب الصلوة مثل صلوة صلى الله عليه وآله وسلم فانها كانت مستقلة على المنذوبات وليس من روح الامر للندب بالحديث الثاني
ليبين ان امر الحج مقدر على ما فعلت ولا يشع شي من افعاله فخذوا عنى هذا الخبر وانكره النحوي السابق فليس من ان من الباب شي واما الايراد بان خذوا عام
في القول والفعل ولا حجة في تبين الفعل فندفع بان العام كالحج فافهم ان الفعل ليس بياناً فندفع بالندب وان قالوا الفعل لفظ من القول فليفرم

شرح مسند القشیری ج ۱

[illegible]

شرح سلمة بن حرب

باب

الاسم الاول

خشيعة السنين فذكرت في الخبر لا تحرك لسانك بالقرآن عند تليغ السليغ لاجل التجليل فان علينا جميعه في صدر رك وعلينا قرا نكس اياه فاذا قرآن لسان جبريل
 ما قرأه على قراة بعد ذلك ثم علينا بيميننا الى الخلق بلسانك ومن هذا الاحتمال لا يقوم حجة قتال فيكون الثاني سلمنا ان البيان ينبغي تفسيره لكن كلمة ثم انما
 دخلت على الجملة فلما قراوا الترخي اقا والتراخي في ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى في تكون البيان على المدسوخين عن كون الجمع في الصدر والقرعة
 عليه وهذا الايجاب وجوب البيان بعد الجملة مترجعا بل الحق ان تم منها لا انتقال من مطلب الى آخر لعدم التراخي بين المضمونين والبيان والله اعلم
 ان علينا الجمع والقرعة ثم علينا شي آخر هو البيان والتفسير فاقم ولنا ثانيا آيات الصلوة والزكوة فانها محتملان بنبيا بالفعل والقول بتدريج
 ولم يثبتوا بعد الترخي كما لا يطر من تتبع التواريخ ولنا ثالثا التجاوز قصد الاحتجاج اجمالا ثم الاحتجاج تفصيلا بعد البيان ثم العمل في وقته يعني الثاني
 مشتق على فائدة عظيمة فيجوز استدلال المختار ايضا بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تدعوا اليه فاقبلوا قالوا اتخذه تائرا وقال اتعال اعوذ بالتدان كلون
 من العجايب قالوا ارجع لنا ربك بين لنا ما هي قال انه يقول انما القرعة لا فارض ولا يكبره وان من ذلك فافعلوا ما تؤمرون الى اخر القصة والقرعة
 المأمورة كانت متعينة عند الله بليل البيان سوخر اوله لم يكن بياننا كان المأمور بتجديد او بدو باطل فانه لم يؤمر بتجديد اتفاقا فبقين السبانية
 مع التأخير ولا يخفى على المتأمل ان هذا المكان بيان تغير لا تفسير فليس من الباب لغم استدلال بها في كتب الشافعية حيث اخذوا المسئلة
 عامة اجيب بانها كانت مطلقة في ابتداء الامر ثم نسخ اطلاقها وتعين بعد السؤال تشديد عليهم لما استنزلوا وطلبوا بيان انصرح عليهم بالمراد
 فلا نسلم انه لم يؤمر بالتجديد لغم لم يؤمر بالبائت ما مر واه اوله لابل امر والبعد من افراده لقول ابن عباس رئيس المفسرين الذي قال فيه
 رسول الله صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم اللهم علمه الكتاب رواه البخاري لو ذبحوا اي القرعة لاجراهم كمنهم شروا على انفسهم فشدد الله
 عليهم رواه ابن جرير وابن ابى حاتم من طرق لكن بلطف لو اخذوا القرعة كذا في الدرر المشروعة وفيها الضمير رواية البراءة عن ابى هريرة
 مرفوعة عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان نبيا املا على لو اخذوا القرعة بجزيم ذلك والجزاء عنهم وفي رواية ابن ابى حاتم بزيادة
 كمنهم شددوا واشددوا الله عليهم ورواية ابن جرير عن قتادة قال ذكر لنا ان النبي صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم كان يقول انما امر القوم
 باؤى القرعة كمنهم لما شددوا على انفسهم شدد الله عليهم والدمى النفس مجبده لو لم يستثنوا ما بنيت لهم فانه نفع ما تير اى ان الخصم لا يرى توك
 الصلابة حجة على انه لا رية في قيام الاحتمال فكيف للسند فافهم وبقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه ضم على عدم الامتثال ولو كان تجديرا
 من قبل فلا وجوب فلا ذم وقيل يقول الخصم المراد ما كادوا يفعلون بعد البيان والطبع السليم يحسنه كيف وقد كادوا استنفعوا عن الامتثال
 من قبل حيث قالوا اتخذه تائرا حتى اكد رسول الله صلى الله عليه وعلى اله واصحابه بالصلوة والسلام وقال اعوذ بالتدان اكون من
 السجائين ثم انه لو كان الامر كما زعموا ان للقرعة كانت متعينة من قبل ثم بين انهم تأخير البيان عن وقت الحاجة فانه كان لمعرفة القاتل
 وفصل الخصومة فافهم المنكر وان قالوا ولا التأخير محل بالفعل للجهل بالمراد والجهول باليوقى به فلا يجوز تملنا لا تكليف قبل البيان
 فلا شدة في الاخلال بالفعل وثانيا انما هي الخطاب بالجهل قبل البيان كخطاب بالسهل الذي لم يوضع لبعضه في عدم الافهام او لا
 ثم بين المراد بعد ذلك تملنا لا نسلم انما كخطاب بالسهل لفرق بينهما فانه اى الخطاب بالجهل ليعيدان المراد احدهما في تقدير معرفة الحكم حلالا
 فيعزم على فعله وليصدق به جلالا فلهل فانه لا يقيد شيئا فخرج قيل في المختصر كتب الشافعية اذا جاز تأخير بيان الجمل فجاز تأخير
 اسماء الخصم الذي هو من بيان التغير اولى لان عدم اسمها سهل من عدم البيان اى عدم وجوده ونفى التأخير لعدم وفي عدم
 الاسماء الوجود وقيل ان نفع ما في التخرير من منع الاولوية مسندا بان العام في هذه الصورة اريد به معنى غير نكره بعد فهو معدوم الا في

ارادة المتكلم فهو الجمل وشده عليه بان لم يفرق بين عدم التخصيص وعدم استبعاد مقتضاه الخرسا اذ لم يسمع المحاطب بوجوه كعدمه فان اجماله بالمراد
 باق عنده وكان به المانع وهو عطف السواد وهو ليس بحق لان العالم ليس بجمل بل ظاهره في المعنى الموضوع فقد قيل به والصدق وهو غير مراد على
 منه الفرض وهو تحصيله وليس بجمل فانه لا محذور فيه عندنا خير البيان فتمت بروقه مرلا فريد عليه مستدل في كتبنا بشا فغية بان سيد الناس
 فاطمة الزهراء سمعت بقوله تعالى اوصيكم الله في اولادكم الى الآخر ولم يسمع التخصيص به بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا نور في ما تركناه
 صدقه قلنا لو سلم انه مختص فليس فيه تاخير الاسماع عن الكلفين كلهم والكلام فيه فانا لا نقول بوجوب سماع كل احكيه ولا بحيث يبلغ الحكم الى كل احد
 بل لتبلغ الى البعض فاسماعه التخصيص كاف فانه يبين الحكم والمرداعه فيحصل بالقل عند غيره وقد يجوز انما سمعت فتسيت فتدبر مسئلة القطع
 في الحكم الثابت من الجمل من طئنة البيان خلافا لاكثر الحقيقة اذا بين الجمل القطع الثبوت كالكتاب والخبر المتواتر بخبر واحد قطع الدلالة لثقل
 مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره لا الشريعة كصاحب الميزان والشيخ ابن الهمام والمكر صاحب الكشف النكارا بليغا ومستدل بما اشار اليه
 بقوله لنا ان الحكم الثابت منه لازم لقطع هذا الكتاب مثلا ونظري هو البيان واللازم من القطع والظن انما هو الظن فالحكم الثابت منطوق غاية
 ما يقال من قبلهم ان البيان انما يفيد تبادرا احد المعنيين فانه انما يفيد معرفة معنى اللفظ وتبادر المعنى من قطع الثبوت لوجوب القطع اليقينية
 ذلك لان احتمال عدم ارادة هذا المعنى من اللفظ الذي تبين وضعه وسمعه بالبين احتمال غلظا في المتبادر وهو احتمال لا يجوز فاولقه فلما حضر
 القطع بالمعنى الاخر وهذا الجنية كما يقال النص قطع مع احتمال التاويل وعلى هذا فلان سلطان هذا الحكم لازم من القطع والظن سمعنا انما سمعنا
 بل لقطع المتبادر منه هو انما الظن في سبب التبادر وان اريد ان الظن له دخل في الاقادة فلا نسلم انه يفيد الظن وبه انخلا في الظاهر
 بظنه فان هذا الصرف لا يوجب تبادر المصروف اليه بل انما يفهم بملامعة القرنية فاذا كانت القرنية منطوقة محتملة فانهم المعنى ايضا محتمل فاقبل فانه من
 تامل القاطعون تا لو خبر الواحد يوجب الظن قطعاً لانه قد اجمع عليه اجماعاتا قطعاً والظن مرجح قطعاً لانه ضد للتاكيد واذا ثبت الترجيح قطعاً فبطل
 المساواة قطعاً وهو ظاهر فانه لرفع المانع عن القطع وهو الاحمال قطعاً وقد فرض المقصود للقطعي قطعاً لانه الكتاب والخبر المتواتر فلهزم الحكم
 قطعاً قلنا به ان مقتضى معرفة المراد من المشترك بالمراد غير الخبر الذي يفيد الظن قطعاً فان مقتضى الدليل جارية فيه قول الجمل ليلعلم انما لا نسلم ان
 الظن مرجح قطعاً بل انما يرجح ظناً فلهذا يرفع المانع قطعاً ان قيل لو كان الظن مرجحاً لكان اجتماع الظن مع المساواة وبما لان مقابل ظن جازم وهو اقازم
 اجتماع الضدين وبما مع ان امكان اجتماع الضدين محال عقلاً قلت الما ترم من ترجيح الظن قلنا صدق قولنا الظن ليس مرجح وبما لانه مقابل لمراد
 يجوز بافتقار الظن وبما لان السالبة قد اصدق بانشاء الموضوع وبه الامتناع بنا وعلى ان الخبر من الاحاد في خبر زلسيان الرادى فيجوز ارتفاعه من بين
 والسفينة ان قولنا الظن مرجح قطعاً مشروطة عامة فان معناه مرجح ما دام ظناً وقولنا الظن ليس مرجح ممكنة عامة وان الموجهية المشروطة لا يتا في اثبات
 الممكنة فيجوز الاجتماع بينهما اي بين تبيين القضييتين فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة فتفكر فان فيهما ما ظاهراً فان الوصف في هذين القضييتين
 عين الذات فنقولنا الظن مرجح قطعاً ضرورية معناه مرجح ما دام موجوداً ولا شك في التما في بين الضرورية والممكنة فان قلت مقصوده ان قولنا
 لظنون راجح قطعاً مشروطة عامة والظنون ليس اجتماعها ممكنة عامة قلت لا ينفذ فان الاستدلال لم يخذلها في الدليل وانما اخذ ترجيح الظن فلهذا
 وربما لوجوب ان الضرورة فيه مقبولة بزمان الوجود فان معناه الظن مرجح ما دام موجوداً او امكان عدم الترجيح حال عدم فلهذا لا بد من الشرع في تقدير
 الوجود والممكنة الممكنة بهذا النحو من الامكان كذا قرر مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره العزيم ثم قرر الدليل بان الظن مرجح قطعاً
 لمراد موجوداً انما يقع المانع في حال وجوده فلهزم القطعية حال وجوده فلهزم المطلوب لان الدعوى القطعية بعد تبين الخبر ولا يجوز في تلك الحال

عدم الترخيص ولو كانا في جوارح الطينين فمخرجهما سببان لافادة ان الطين قطعاً ممنوعاً فانه سيجوز ان يقطع الخبز من السمن لكونه طيناً فثبت فيه لغز
 فاما قوله في كذا يخرج من الطين قطعاً وهذا لان النفس موجودة والكلان مقطوعاً لانه يعلم بالوجود ان كذا يمكن ان ياله بوزن الخبز فلا يكون مقطوعاً عالياً
 فاما قوله في قطع بالترجيح والافاق من غير القطع فلا يفيها اصلاً هذا ولا ينظر كذا في قوله فان افادة الخبز الطين مما اجمع عليه كما سيجي في بيان
 تعالى ومنع المقدمة الاجماعية لا يجوز فيجوز ملاحظة هذا الاجماع لا يمكن منع افادة الخبز الطين وبعد التمثل المستدل ان يقول الخبز مفيد للطين
 مادام الخبز بقية قطعاً وهو مخرج قطعاً فانه قطع المانع حين وجوده الخبز قطعاً فلهذا لم يقطع بالحكم في تلك الحال قطعاً وهو المطلوب فانهم لا يدعون قطعاً
 عدم وجود البيان وكذب الخبز فثبت برزاق ان الحق في الجواب ما اذا وجوده من جهة اخرى المانع فان المانع من القطع الاجمال وجوده انما هو
 المقابل مخرجاً منها وان ارتفع المانع الاول لكن قام الثاني مقامه فان الكثرة في الشيء لوجب تجوز الطرف المقابل به ان لم يعمد الى يقرر و
 بان الخبز مفيد للطين بالوضع والاستعمال قطعاً وهذا الطين لوجب القبا وقطعاً وتبادلاً من القطع لاقع المانع قطعاً وهو المطلوب وبما يحلها
 الطين موجب التبادله وهو موجب القطع وكيف لا يوجب التبادله فانه متى علم ان الصلوة في الشيء مأمور به فانه لا يجوز ان يحد له ما هو يتيسر من الذي يوجب
 سماع المسلمين الى سماعها الشرعي والكافة مكابرة وليس هذا الا كما اذا انجز الخليل والاصحى ان لفظاً وضع في اخذ العرب بهذا اللفظ تيسيراً
 الذي هو جند السماع المية التبعة وهذا الى منة فان هذا الطين قوسى معاضد بانما جاز به وهذا هو الذي لا يمكن في الاستدلال المشهور بان الحكم لعبد متين
 الخبز يضاف الى القطع فيكون مقطوعاً بالبيان الحكم لعبد متين انما يستيقظ منة لاجل التبادله في هذا القطع لان المراد بالجمع الاصل هو الذي لا
 يستعمل المقابل استعمالاً شائعاً عن دليل بل لاجل التبادله وانما قيل في النص فلا اعتداده وهذا بخلاف ترجيح احد الطرفين
 المشترك بالمراسي فانه لا لوجب التبادله في هذا فانه موضوعاً لما لا يسخ الخبز الذي هو بيان التبادل وانما افترقه كثره مسانعة ومباينة وهو قوله
 والنقل الفاسد منة لا يشترك وقيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالنكس وقيل بالتواطي منة التسمية لتقل السهام المورثة من ورثة
 ليست الى ورثة والتسمية تنقل الروح من بيت الى آخر وقيل لا يتعلق بهذا بخلاف غرض وقيل فائدة افادته في كلام الشارع على اسمها
 سيجل وهو اصطلاحاً فيقول في الشارع الحكم الشرعي تراو بين الواجب بدليل شرعي متاخر يخرج بالاول رفعه بالموت والوزم والغفلة وبالثاني فيحصل
 الى اخر المشهور والحاجة اليه لان الاول متاخر بعد الموت القابلية والثاني اتفاقاً بالقاية كذا في السامية وقد يقال الوجوب على المكلف ثمانية التبعة
 ارتفع قطعاً ولا يرفع الا برفع الشارع بالانفرد فانه لا بد من قيد يخرج به والافاق القيد ولا يلزم ما خرج عنه فيخرج رفع سباح الاصل لمحقق فانه
 ليس بخلاف اي بسبب خطاب متعلق بحق تحقيق حكم شرعي ويخرج كل تخصيص لانه دفع الحكم من التبادل لرفع بعد التحقيق فان قلت لا يصدق
 المتعلق على نسخ التلاوة فانه لا يرفع الحكم به قال ونسخ التلاوة راجع الى نسخ احكامها من جواز الصلوة بها وعدم مس الحداث والى الفسخ بجنب
 وقولهما وكون التلاوة سبباً لثواب عظيم وجباً لغيره من اسم الى غير ذلك واورد الحكم عندكم فلهذا يجوز رفعه لان ما ثبت في سبب
 في رفعها من غير هذا النص واذا لم يصح ان لفظاً هذا فيسقط من انما دفعه في التعليل لغيره بالبدل وانما لا يفسد المراد بالرفع رفع الخطأ
 الذي يسم من الواقع بل المراد من التعلق اي لتعلق الحكم والخطاب بالمكلف فخرج بحيث يغيره مكلفاً بالفعل الذي يزيله اي لو لا الترفع لغيره واستمر
 فانهم وقيل ونسب الى الفقهاء وهو النص في الال على اعتبارها الحكم والحاجة الى زيارته في الترخي لانه لا يرفع الا انها وعليه يقال ان الامام الخميني
 الافظا لال على طوره ما تنقاه شرطه وروى الحكم الاول وثاني الامام حجة الاسلام قدس سره ان خطاب العدل على ارتقاء الحكم التبعة بالخطاب
 الاول على وجهه لانه كان ثابتاً مع تراخي القيد والآخر لم يرد الا لبيان لا لاختلاف فان قلت يخرج عنه قول البرازي نسخ حكم كذا وليس

موجب النص

انتهى برابطه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في زمانه والنسخ في زمانه ولا تعدوا أصلا بل إنما يقولون في زمانه والنسخ في زمانه
 المنع كذا مقدور في علم الله تعالى وإما أنه إنما هو بمنزلة النسخ في زمانه لأنه في زمانه والنسخ في زمانه والنسخ في زمانه
 أصلا فافهم ولا تشكروا عرف صاحب البيرع ههنا بانها حكم شرعي مطلق عن التوقيف بنفس متاخر عن موروته واعتبار العتيد لاطلاق عن التوقيف
 لأن النسخ المقتد به لا يجوز عنده والاطلاق عن التوقيف لأن ارتقاء الحكم بارتقاء الوقت لا يسيئ نسخا فالمراد به التوقيف بوقت ارتقاء فيه الحكم كما يطلق
 للتوقيف فإن نسخ الوقت قبل مجيء الوقت جائز بالاجماع واحترازه بالنسخ عن الاجماع والقباس فانها لا يكونان تأخيرين وبالتالي غير تخصيص ولا تخفى على
 المتأمل ان القيد والظهار والتبيين ولا حاجة اليها للاخراج مسكلمه اجمع اهل الشرائع من المسلمين واليهما على جواز عقلا اى لعقل يجوز ولا يحل
 خلافا لليهود والاعيسوية وهم أصحاب اليعسوى الاصفهاني وهم اعترافوا بنسب سيد العالم صلوة الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم لكن الى العرب فقط وهم ينسبون
 لا الى الامم كافة وهذا من غايجهما فافهم لان لغير اعتراف النبوت ولولا الى جماعته لزم اعتراف صدقه صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم وتنتاع الكذب
 عليه كما هو شأن الرسالة وقد تواتر عنه عليه وعلى آله وصحبه بالصلوة والسلام وعمرى النبوة الى الخلق كافة فوجب الصدق فيه فالشعونية ممنوعة
 عقلا والعتابية سمعها وجميع اهل الشرائع على وقوع خلافا لا يبي مسلم اى حفظا من شياطين العقول والانهى به في العبادة اجمع اهل الشرائع على
 وقوع خلافا واليه ودعا للشعونية اه وهو لا يصح من مسلم اى ممن يتبعى اسلامه لا يتاويل وقد اولى بانه لا يمكن حقيقة النسخ لكن يتجشع من اطلاق
 هذا اللفظ وليس بمقتضى تخصيص الا زمان اختصاص افراد وقيل النسخ عنده الابطال ونكره يدل عليه استدلاله وقيل نكره في شرعية جهة
 فقط وقيل في القرآن فقط لنا لا يلزم محال لانه لان المصلحة تتجشع باختلاف الاوقات فيكون في وقت في الفعل مصلته فيجب في آخر
 سفره فيجوز وهذا الكسر الدعا ان كان شرب واحد يقع في وقت فيا مري به الطبيب ليعضد فيمنع عنه والشرع لا ايمان كالمطبخ لا ابدان في
 اباته المتافع والمضار وما هو الوقوع اى وقوع النسخ في التوريت امر آدم مطلقا اى غير تقيد لغاية تبرؤك بنبأته من ميثه في اتيه سيرة
 الطير اى عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت موعجارية فكان يبرؤك لزامه منها الاخره وتواتره الاخره لآدم وقدره
 ذلك في الشرائع التي لعبدنا بالافاق نبينا ونبيكم ايها اليهود وهذا هو النسخ وقال الله تعالى لنسخ عندنا يخرج من الفلك كما في السفر الاول من
 التوريت جعلت كل دابة حية ما خلا كلك ولذرتيك واطلقت ذلك كنبات العشب فاذا اكلوه ثم حرم منها كثير على الانسان بسبب
 عليه وعلى نبينا وعلى آله وصحبه بالصلوة والسلام كما في السفر الثالث من التوراية فلزم القول بالنسخ وعلم ان الدليل القاطع على ثبوت النسخ
 وبعده الدلائل الدالة على ثبوت محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساحفة المنقولة لقائل متواتر اجميشت لا
 يتوجه اليه شبهة اهل التلبس ولا ينطو نورها باطفا احد من الحكماء الكبارين ثم انه عليه وعلى آله وصحبه بالصلوة والسلام ادعى انتساع الشرائع
 السابقة بشريعة المشرقة شروق الشمس على نصف الدنيا فالقول بوقوع النسخ من لا يعضها شبهة اهل التلبس والتلبس والمصالح انما ذكرها في التوريت
 انما رالفانية مراقتهم واجبة اذ هم على تكذيب باسملوكتا بنسب لاسن عند الله سبحانه به استدل بتجريم اسببت في شرعية موسى عليه السلام اى تجريم
 الاصطيا وقتل الحيونات ولو بحث فيه لعبدنا حجة مطلقا عن غاية مطلقة في شرعية ابراهيم عليه وعلى نبينا وعلى آله وصحبه بالصلوة
 والسلام واستدل بتجريم جميع الاحثين في شرعية موسى عليه السلام ولعبدنا من الشرائع اجد الباتة في شرعية يعقوب عليه السلام اى شرعية ابراهيم
 التي هو عليه وانما نسب اليه لانه جميع بين الاختين واستدل بوجوب النكاح عندكم لولد اولاده وقيل في الثاني من شرعية موسى عليه السلام
 في شرعية ابراهيم عليه السلام ومنى نبينا وعلى آله وصحبه واجبا ان هذه الامور لم تتعلق بباطلاب في شرعية بل هذه قبل التجريم والوجوب

من غير النسخ

كانت صياغة الحكم لا تصلح ورفع مباح الاصل ليس منسوخ واعلم ان اكثر الخيضة وتعميم الشيخ ابو الحسن الكرخي جعل اربع الاباحة الاصلية لنسخ الان كخلق لم يتركوا
 سدا في وقت من المافات كما قال الله حال ما يجب الانسان ان يترك حتى فلم يعرف وقت الادوية شرعية يردوا ان كان له ان يكون الاباحات شرعية دائمة
 في شرعهم هو لا ينفرد اعلم ان الشيخ الاسلام فخر الاسلام استدلى على بطلان القول بالاباحة الاصلية بهذه الكيفية تقرروا ان الانحسان لم يترك في حين سبيل بل كل من يقتضي
 من الاباحات فلا شك ان الاشياء ومنها ما كانت على الوجوب ومنه على التحريم وهكذا القول بالاباحة مطلقا باطل لا يمكنه عدم الملوحة لاندرا في الشرع
 زمان الفترة وجعل هذا الجمل عذرا وقد بني في الاحكام فهاذا لو كان يقع الاباحة الاصلية ليس نسخا واما استدلاله بهذا على الاباحة فغير تمام وغير
 مطابق فانهم ولو قيل تلك الاباحات تقررت في تلك الشرائع وعملت الامم بها من غير تكثير من النسخ لم يصار بحكم التعمير من احكامها في احكام
 تلك الشرائع فيكون رفعها برفع حكم شرعي وهو النسخ لم يعدل به الصواب وكيف وقد جمع يعقوب بين الاثنين في فعل الغيبة لنسخه وكذا الاصل في
 والافتقار فمذهبه انما تمت من غير مس شعبة اول التلبس الشعورية قالوا اولوا المكان النسخ الحكم كملت ظهرت للناسخ الان ولم يكن ظاهرا من قبل
 فبدر اى فالنسخ بدو وجعل لهوا قبل الامور والمالكين حكمته ظهرت تعبت اى فوجبت من غير فائدة فلما المصلحة تجب في الاحوال والحكم كان
 يعلم في الازل ان المصلحة تجب فان الكلام فيما يجب من الاتبع لفتاة ما يجوز من فائدة اذ يوجب ذلك على اصيل النسخ عندنا ايضا فلا بد ان كان اريد بالظهور في الظهور
 للحكم بعد الجمل بفتح راء لم يظهر الان بل كان ظاهرا من الازل ولا يلزم العتث فالملازمة الثانية ممنوعة وان اريد به الوجوب في الفعل
 والاتفاق به فلازم البعد ومنتج كيف انه كان يعلم من الازل انه لو جرد مصلحته في علمه ان الاشياء التابعة للنسخ ابي الحسن الشافعي تحتارون
 انشق الثاني ويلزمون عتثا فانهم لا يرون احتمال احكامه على اصال ان الله تعالى يفعل بالشيء وحكم ما يريد وقالوا انما الحكم الاول مقتضى
 بغاية نعدم الحكم بعدة خلاصه اتفاقا فان انتهاء الحكم بانتهاء الغاية لا يسمى نسخا وموعد فلا يرفع للقناقض فان التباين يقتضيه لبقاء الحكم الى الابد
 والنسخ ينفيه ولزوم تقدير الاخبار به اى بالتأخير لكون المودع صالحا للنسخ والارتفاع وعدم الجزم بادية المصلحة والشرعية ومن خلف
 عندكم فلما احصر ممنوع بل الحكم الاول مطلق عن الغاية وقيد التباين غلينا في الانسحاب وكوسلم يحصر فنجتار انه مقتيد بالتباين فقد يكون الثانية
 قيدا للفعل الواجب للوجوب فيكون الوجوب مطلقا لكن للفعل المودع كما في صم كل رمضان فان جميع الرضعات داخل في الخطاب فيكون كل
 رمضان محكوما بالوجوب فيه في الجملة واذا مات انقطع الوجوب تطا والفرق بين الوجوب بالمتعلق المودع والوجوب بالمودع للفعل ظاهر الاستدرة
 فيه وفيه نظر ظاهر فان حاصل هذا يرجع الى ان الوجوب مطلق وان كان متعلقا بمقتدا بالتباين هذا يرجع الى منع احصاء بقاء احتمال انه مطلق
 فهو المنع الاول لو لم يستدلوا بسلم انه قيد للوجوب وحكم مقتيد بالتباين هو الحق فانه الظاهر كما في الغيبة ليقيد التباين فيصير العتد بالشيء ويثبت بالشيء
 فله ان يحكم بحكم مودعهم برفعه ويجوز كيف ولم من ظاهر تترك بالنسخ الحكم المودع والكان ظاهرا في البقاء ولكن الناسخ لنسخ في الارتفاع فالملازمة
 لم فتدبر فان الناسخ رافع للحكم المودع ولا يلزمه لبقاء الحكم واما فلا تناقض واما الملازمة الثانية فلا يلزم منه عدم صحة الاخبار بالتأخير
 مطلقا وانما يلزم فيها النسخ وبطلان اللازم فيهم بل هو المطلوب واما الجزم بالشريعة فبما خبر النسخ الصادق به: انما لا يحل النسخ لاسيما انما خبر الله
 وهو خبر عتد لا يتغير فالملازمة الثانية ممنوعة فانهم قالوا انما لنا لوجاز نسخ فعل فاما قبل الوجود له فهو عدم اصله فلا يكون نسخا لانه عدم طاردا
 بعده فلا يتصور برفعه والا كان تحصيل السحاب كما قال اصحاب النجى والاتفاق ان تاثير العلة حال لوجوه تحصيلها اصل فلا يتصور كذلك في الشرح
 الشرح وقال المص لا ان الفعل عرض غرقا فيعدم الجزم ببناء فلا يحتاج الى رفع الرافع ولا يمكن ان يوجد ذلك الجزم في مرة اخرى حتى يكون
 عدمه مرفوعا بهذا المرفوع كما قال بل عتد ان لا يوجد مثله وعلى هذا يكون الدليل مخصوصا بالافعال الغير القارة فتدبر ووجهه فيلزم جتماع

انما لم يقتل ثلثهم وسبى ثلثهم وحرقت اثار كتاب الله التوراة وحيث المقدس وان لم يبق من يفتقد لانه قتل اخطانا ولم يكن فناء
 لما الاقل القليل وذكر في التاريخ ان عزير عليه السلام الهبما بعد ماله الله بانه عام ثم بشفه فخر فوجد القرية مسمومة من بين اسرائيل
 فطلب التوراة فلم يجد عند احد فمدى اذنه لثلاثين يوما وكان محاب الدعوات بل نبيا وكشفا ودفعها الى تلميذه ليقرر عليهم فعاد راجعا
 على هذا التلميذ فاين التوراة بل قيل زاد هذا التلميذ ونقص فلا اعتمد عليه ونسبوا هذا الكلام اليه بغيره فلهذا لا وعانهم ان الكلام
 التوراة لا يكون الا لابن الله تعالى عما يقبل الظالمون فكيف يعتمد على قول من له هذا السماعة ولا احمي لكونها غير متواترة ولم يرد
 نسخا الثلث التي بايدي السامرية واليهودي الفارسي وقيل هي السامرية والعبرية واليونانية مختلفة في
 العمل والشيء نسخ السامرية زيادة الف واثني عشر على ما في القباية وثلث في ايدي الفارسي زيادة الف وثلثا سنة وفيها الوعد بخرق المسيح
 عليه السلام ويخرج العظمى صاحب كل دهر في العالم مملوءة الله عليه وسط آله واصحابه وارتفع تحريم السبت منه وخرجوا كذا في الحاشية ما قلنا
 عن التوراة كذا في التوراة مستحالة ثم عينا نسخة لثلاث نسخ البقية في انما القليل ليس ناسي بل مخصص وكان احكاما من مفيدة لما نسخ التوراة
 الى البيت المقدس ان الذي كان في شرعية موسى عليه السلام باب التوبة الى الكعبة حين فرضت الصدقة في مكة فانه روى في مسالمة التوراة
 ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم واصحابه كانوا يلبسون بكاء الى الكعبة فلما اجرا الى المدينة المنورة المنع الله تعالى ان يصعدوا
 نحو صخرة بيت المقدس ولم يرد به نسخة بل يا صلي اليه تسعة عشر وسبعة عشر سنة في المدينة بعد الهجرة فانه ليس من الباب في شيء لان ذلك
 لما نزل اول ما في هذه الشريعة المهدية من التوراة الى بيت المقدس الا ان ابن ابي شيبة وابو داود في ناسخه والبيهقي في سننه وادعوا عن ابي
 ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصعد وهو بكاء نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه وبعد ما تحول الى المدينة ستة عشر شهرا ثم صعد مكة
 الى الكعبة فمذاول على ان كلهم كاتا قنبلة بسبب التوجه اليها فلا يصح كذا في نسخة بل يا صلي اليه تسعة عشر وسبعة عشر سنة في المدينة بعد الهجرة فانه ليس من الباب في شيء لان ذلك
 اليها وليس معنى الاثر بان ان القبلة كانت هي بيت المقدس انما كان جعل الكعبة بين يديه تعظيما لها لكونها قبلة ابيه ابراهيم عليه السلام
 النجوم من التعظيم غير مشروع ليليق سبحانه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم التوجه به فانهم ثم في بينا بينه وبين التوجه الى البيت المقدس
 انتسخ في شرع عيسى عم فان قبلة جهة الشرق فالاصول بان يستدل في نسخ التوجه الى جهة الشرق في الكعبة بكاء او الى البيت
 بشرط ان يكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية فانهم اعلم ان المشهور الاستدلال بان القبلة بوقوع المنع في شرعية واحد
 وهذا الصريح بالانتسخ الذي هو بعد الهجرة بسنة اشهر وسبعة التوجه الى الصخرة بالتوجه الى الكعبة فانهم لنا يعرفون نسخهم
 البيت بجملي قد وقع مرة واحدة وكثيرا من الاختفاء للمساكن واستجابا للبركة ترك الكلاخ الذين كان في شرعية عيسى عم صلى
 الحرم وسنة الفلاح وغير ذلك وبالحج قد تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ودعوى الانتسخ بمثل احكام الشرائع السابقة
 بشرعية المحفظة البقية والاعتقاد عليه اجماع الصحابة رضوان الله عليهم وسلم بالتواتر المصنوع وليس علينا الا من شربوا
 الحجة صون قالوا ان خبر الكل من الرسل السابقين عليهم الصلوة والسلام عن وجود بيتا سيد العالم صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
 فقيده شرعهم الى زمان مجيء اول الانبياء المذكور في جميع احكام الشرائع السابقة بل ان اوجب فانما يوجب عدم لقاء
 حكم اجمالا لا اجمالا لا في نسخ النصوص بعينه لانهم قد يردون في الثاني ورواه وطله والرافع والابن كمال بن ابي اسحاق في نسخة النسخ من قبلنا
 محجة فانه يوجب في نسخة الكل الى زمان مجيء سيد العالم صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلهذا بقي حجة بوجه الله تعالى ان هذا الاخبار

لا يوجب اعتقاد الاحكام فانه يجوز لا يعمل حين التحيز ان يكون شريعتنا ثم الرسل موافقا لشريعة السابقة واليه يرجع ان يكون الايجاب
الانتماس في فلا يوجب ولا يقولوا وجب فانما يوجب التقليد الى زمان بعثه عليه السلام وحيه سيطر وجب العمل بالشرائع المتقدمة ولم يرد
ان يوجب التحصيل لا جمالي في الاحكام وهو لا ينافي النسخ كيف دانه خلاص الواقع فانه ينبغي باهتمام الغاية التي علمت الان وهذا ليس من
النسخ في شيء فتدبروا حسن التدبر مسئلة النسخ ووقع في شريعة واحدة وفي القرآن وعرضي الي مسلم الجاحظ المعتزلي خلافا وهذا احد المناويع
المذكورة لقوله لنا الشيخ ثبات الواحد للعشرة عند المقابلة ثبات الواحد لاثنتين عند ما روى البخاري عن ابن دينار عن ابن عباس قال
لما نزلت ان يكون منكم عشرون صابرون يغلبوا اثنان وان يكن منكم باية يغلبوا الف انك كتب عليهم ان لا يعرفوا احد من عشرة وان لا يعرف
عشرون من اثنان ثم انما كان خفت الله عليكم الآية فكتب ان لا يعرفوا من اثنان ولنا الشيخ الاعتقاد بالحوال قال الله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصيوتا لازواجهم مثا على الحول غير اخراج فان خرج من فلا جناح عليكم فيها فعلن في انفسهن من معروف باية
الشهر وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرة افا لآية الاولى فينبغي وجوب الاعتقاد
عن المتوفى عنها زوجها سنة والوصية على الزوج بالنفقة والسكنى فنسخ عدول سنة بالعدة بالشهر والوصية بالميراث روى البيهقي
في سننه عن ابن عباس في قوله والذين يتوفون منكم الآية قال كان الرجل ذامات وترك مراة اعتدت سنة في بيتها ينفق عليها من
ماله ثم نزل الله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن اربعة اشهر وعشرة فبذرة مدة المتوفى عنها الا ان تكون حاملا فتمت بها ان يقع
ما في بطنها وقال في ميراثها من ربع ما تركت من ميراثها تركها له وصية والنفقة تاذا لم ينزل اجلها فلا جناح عليها ان تتزين و
تتخضع وتقرض للزواج قد كما لم يعرف كذا في الدر المنثور وفي صحيح البخاري قال بن الزبير قلت لعائش والذين يتوفون منكم الآية
قد نسخها الآية الاخرى وهي والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرة فلم تكتبها فقال يا ابن اخي
لا غير شيئا من مكانه هذا اخبار اجلة الصابة بالنسخ وقول الصحابة فيه مقبول فلا يعارضه قول مجاهد ان الآية ثابتة غير منسوخة وخلافه
ان تمام السنة على اربعة اشهر وعشرة انما هو بالوصية ان شاركت سكنت في وصيتها وان شاركت فخرجت وهو تأويل قوله تعالى غير اخراج
فان خرج من فلا جناح عليكم فائدة كما هي واجبة عليها ثم جاز الميراث فنسخ السكنى فتعدت حيث شاركت فلا سكنى لها بعد اذ خلاصه ما في
صحيح البخاري قيل لا نسلم ان الاعتقاد باستنسخ مشوخ فانه قد عمل به اذا حمل قد يكتسب حولا وعدة الحمل وضع الحمل والجواب ان
العبرة بهما للوضع وهو سنة لو غ فليس فيه عمل للمنسوخ وهو سلم ان العبرة هناك بخصه من السنة فلا يوجب ذلك بقاء حكم الآية لان
حكمها كان الاعتقاد بالسنة مطلقا وهو منسوخ قطعا الجاحظ استج ليقول تعالى في سورة القرآن لا ياتيه الباطل من بين يديه فلا يظل شيء منه
بالناس قلنا الشيخ ليس باطل بل منسوخ والناسخ كلاهما حقان من عند الله تعالى لان العمل باحد ما ينقطع بالآخر على ان النسخ مجموع
اي مجموع القرآن والحجج لا يتيسر اصلا فافهم مسئلة سجدة النسخ قبل التمكن من اصل الحديث من الاعتقاد وعليه شيخنا الان في الاسلام
وتمسك لا تمتد فان قلت فامى فائدة في التكليف ثم النسخ قبل التمكن قال وهو امي الاعتقاد برسل لطاعات واصل لعبادات وهو حاصل
فامى فائدة يكون فانه وبذا غير ان عند هذا العبد فانه بيان الاعتقاد عمل اما في راسل لطاعات لكن اذا كان مطالب بالواقع وبهذا
المفروض ان لا وجوب وقت التمكن كيف وهو ان كان حسنا فيه فلا يصح تعالى النهي النسخ بهذا فانه فلا بد ان يكون قريبا فلا وجوب فيه قبله
لا وجوب فيه لان يمكن شرط التكليف عند الوجوب لا يتحقق الا بما هو مومن وباللهي لا يخلق الله سبحانه خلقا من خلقه مع قطع النظر عن ورود الشرع

المراد

كما بين في المبادئ الاحكامية فاذا ليس الواقع وجوب فالاعتقاد بغيره فلا يكون طاعة فتقلا عن كونه راسل لطاعات ومن ههنا ظهر الفساد
ما قرأ ان المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وههنا من هذا القبيل فانهم علما فاجعلوا المعصية ولعجب الخفية بل رؤسائهم
كما شيخ الامام ابي الحسن الكرخي وشيخ الامام علم الهدى ابي منصور المازندراني وشيخ الامام الجصاص لابن بكرون الرازي والقاسمي
الامام ابي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى قولهم هو الحق المستلزم بالقبول وخلافا لجمهور المتأبلة والصير في من اشائية لنا التكليف
قبل الفعل كما مر في المبادئ وهو ممكن قبل الرجوع ولا يلزم من ارتفاعه محال فيجوز وجوابه ان ارتفاع التكليف قبل التمكن
من المحال والامكان ممكنان في الجملة فان الامكان لا ينافي في استحالته نحو من العدم لاستحالة محذور وكيف لا يكون محالا فان محذور
التكليف ينادي على اعلی نادر على حسن الفعل زمان التمكن فيستحيل على الحكم رفعه والنفی عما ليس بمتشبه مستحيل وحق بان المقصود من
التكليف الابتلاء بالايمان به والعزم على الفعل لم يصيب حسنة لا الابتلاء بالانقياد لفعل وهو فاسد لان الفعل بل يقتضيه بالوجوب قبل
التمكن وهو تكليف بغير المقصد وراى بعد الثقل فلا بد من حسنة كما مر في باب الحكم فلا يتصور ارتفاعه لان الحسن لا ينفی من الحكم او لم يتحقق
بالوجوب اصلا قالوا لا يتصور بالبيان في جملة انجازات الواقع وطلب للجهل لم يركب فانهم وقد يدفع بانه يجوز ان يكون الفعل المنسوخ على حسنة والنفی
لغلبة قبح من غيره كاللذبة لا يتصور ويرى وهو ايضا فاسد فان غلبة جهة القبح بل هي مألوفة عن ايجابه فلا يصح به التكليف لوجوب المنسوخ
ام لا فلا ينسخ بل يكون من وجبه واجبا ومن وجبه حراما كالصلوة في الارض المعصية فانهم وقد يدفع ايضا بان المقصود من الخطاب
فواحدة اخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلوة غير ما يرد فواحدة عظيمة وبها يظهر الجواب عن الاشكال المتقدم ايضا وبهذا في غاية السهولة
فانا لا ننكر هذه القواعد ونقول بل ينبغي تعلق التكليف بالفعل فيكون حسنا فلا ينسخ بالنفی عنه ولا ينبغي تعلق التكليف فاسي شي ينسخ فانهم
وقياس شيخ ابن الحاجب على الموت فان رافع للتكليف قبل التمكن فكذا التامس منسوخ لانه محض عقلا فالتكليف مقيد بشرط السهولة
فليس هناك ارتفاع سخا فان التكليف فيه مطلق والا لم يصح النسخ على انه بعد معنى البعض لا افراد افراد الفعل من المكلفين
الميت وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من احد من المكلفين فانهم والحق في الجواب ان الموت المكلف لا ينافي حسن الفعل كما
النفی النسخ فاقترقا ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تمثيل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في المنقصة واستدل على
الجواز لا ينسخ ما زاد على الصلوة الخمس لمائة المعراج فانه امر رسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ليلة المعراج خمسين صلاة
فخرج الى موسى عليه السلام فقال سل لتخفيف فان امتك لا تطيق فسأل فخطب عشرة اشهر اثم رجع فقال موسى مثل ذلك الى ان بقي
خمسة فقدم الشيخ قبل التمكن من الفعل فان قلت المعصية ينكر دون المعراج فلا يقيم حجة عليهم قالوا انكار المعصية مردود فان
ذلك من حاتمهم الا بغير وجه العقل كما في خمسين وغيرهما واشتهاروا كالشمس على لطف البهنا لكون من لم يحبل الله نورا محالين لوزن
اعترض عليه انه قبل التمكن من الاعتقاد فهذا كما يعترضنا لغيره ايضا واجيب بان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم هو الا
في التكليف فاعتقاده كاعتقاد الكل فيه ما فيه لانه سمي الله لا يثبت حكم بعد وصول الخطاب اليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
قبل تبليغه الى الامة فلم يعير الامة مكلف به حتى يصح الابتلاء بالاعتقاد بل الجواب ان المقصود ان الرسول صار مكافيا قبل الامة في اعتقاده
ثم نسخ قبل تمكن من الفعل فكذا يجوز في الامة ان يؤمر بتبليغ الامر اليه ثم ينسخ بعد الاعتقاد قبل التمكن للفعل بهذا الجواب عن هذا
الاستدلال ان التكليف بما زاد على خمسين لم يخلق الا بالنبی صلى الله عليه وآله واصحابه وازدادوا بعد وسلم دون الامة لانه لم يبلغ اليهم

المان الله الذبح ولله بالبشارة بعد الهجرة حال الكبر وقد نزل الله تعالى في سورة هود ان المبعوثين فوجبه ذبيح الله الان يقال ان الذبح
 انما بشرة ابراهيم والذبيح نفس في سورة هود ان المبعوثين فوجبه ذبيح الله الان يقال ان الذبح
 الحروية في صحيح البخاري ليقا الكعبة فانه اعدل والذبيح فوجبه ذبيح الله الان يقال ان الذبح
 والذبح انما هو ذبيحة من كان غلاما فلا يصح كونه اسمعيل فانهم وانما اطلبنا الكلام في هذا الماني وجدت البعض على الشيخ في قول الذبح
 اسحق وليعلم الناظر ان اطعن من غايته جهلهم ومن لم يحل له انوار اعماله من نور فليزج الى ما كنا فيه فنقول ان ابراهيم راسي في المناسخ
 ابنه وروى الانبياء روى قاضيه ولم يفعل فترك ان كان مع ابقار الوجوب عين الترم العيصان والاصحيان لا يرى منه مع ان الله سبحانه
 اشق عليه في هذا الامر فلم يبق الوجوب حين التمس في المناسخ لازم وقام الذبح العظيم مقامه واورثا لاسلم الامر بالذبح ولعل راسي روى
 ففقطه امره فالتقت روى الانبياء روى وقدره ابن ابيه حاتم عن ابن عباس مرفوعا قلت نعم وحى لكن لا نسلم انه وحى باراسي مطلقا بل يحق
 ان يكون وحيا بما يعتبر به او يقول انه وحى بعد التقر عليه وهما لم يقر عليه بل امر بالذبح والكبش واورثا لاسلم الامر بالمقدمات من الذبيحة
 وامر بالسكين وقدر على لا بالذبح فقط الوجوب فلما نسخ واورثا لاسلم الامر بالذبح فذبح والتقم فارتفع الوجوب فلما نسخ وقدر
 بانه ضرب صفوة من نحاس على اسكن عنه ذبيحة فلم يقطع اسكنه من مانع فاقبل وسقط الوجوب فلما نسخ وفيه ان هذا التكليف بالجمال
 فيمنع او لا يقع وقد يجب بانه كان نادرا قبل ضرب الصفوة وعلى هذا ايضا يستلزم المطلوب من جواز المنسوخ قبل التمكن وما قيل انه معجزة فلو كان نقل
 وليست به ضعيف ساقط لانه روى ابن ابي حاتم عن السدي كما في الدرر المنتشرة واورثا لاسلم الامر بالذبح وعدم الالتئام به فترك المأمور
 به لان الفداء يرسل وقدر في به فقد سقط الوجوب فلما نسخ وهو قول الحنفية قال الامام فخر الاسلام لم يكن ذلك نسخ الحكم بل ذلك الحكم كان ثابتا
 والنسخ هو انتفاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا لان المحل الذي انقضاه الله لم يحل على طريق الفداء دون النسخ فكان ذلك تبديلا واستقر
 حكم الامر عند المخاطب في آخر الحال على ان المتبني منه في حق الله ان يصير متبناه بانفسه حكم الله ما بالفاء ارا حاصل لمعزة الذبح مبتدأ بالصبر
 والمجاهدة الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد استقرار الامر والبقاء في وقت في الكتاب فدار النسخ فثبت ان النسخ لم يكن بعد ركنه تنقي
 حكماته الشرعية ويقول هذا العبد ان حاصله ان هذا ليس نسخا بل حكم الذي كان عن الله وهو فوج الفداء لا غير ثابتا لانتهيا لان المحل الذي
 اضيف اليه الحكم في المناسخ لم يحل في الواقع على طريقة الفداء بان يحل هذا الفداء فقط وهذا كان ابتداء منه تعالى لابراهيم واستقر في الحال
 حكم المأمور عليه على ما هو عليه في نفس الامر في آخر الحال بعد العزم على الذبح الولد وما قبله فقط بل ان ما مور بوج الولد على طريقة النسخ
 في التبرؤ والغلط في التبرؤ واستقر هذا بعد العزم على ما بقا اذ قال الله تعالى منه بعد الذبيحة في حق المذبح ان يكون قربانا فيسببه حكم الله
 في الرواية فقط لان يجب عليه ذبيحة في الواقع وان يصير مكره ما بالفاء ارا حاصل لمعزة الذبح وان يصير مبتدأ بالصبر والمجاهدة فيقال
 ثوبا عظيما ومرتبته رتبة نفيل العزم على فوج الولد لم يفهم مراد الامر على ما هو عليه وهو وجوب الذبح العظيم والنسخ انما يكون بعد
 استقرار الامر ولذا سمي الله تعالى فداء ولم يسمه نسخا واحاصل ان ابراهيم عليه السلام لم يذبح ذبيحة ابنه وانما امره بالفداء لكن ارى الله
 الفداء في صورة الابن كما ارى سبي العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه العلم في صورة البعير فنهى به عن اخطى فضله لانه لم يذبح
 عمره الله تعالى عنه لكن لم يصبر ديا ابراهيم فظن انه ما مور بوج الولد وهذا كان ابتداء منه له وولده واحكم بوج الفداء لم ينسخ
 ولما كان هذا امر بوج الفداء ولم يذبح انتماؤه وكان الشبهة الملققة حجة حكم الامانة العام بوجوب الاضحية وهذا محل صحيح وجهه الكلام

رحم الله تعالى فقد يرجع الى الجواب الاول الا ان شاربى كلامه لم يحسم عليه وقالوا اسقودوه رحم الله انه عليه السلام كان يورد
بفتح الود حقيقة فالنسخ كان واجبا ووجوبه باق بعد الا انه جعل الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ
في شئ فانه انتفاء الحكم وبذلك يتبدل محل الحكم والميتى بالامر بالنسخ ثم جعل الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من النسخ
لان حيث وقع قربانه في الخارج فذكر بحرية الفداء فابتداه بصير فيطلي منزلة رفيعة وهذا هو مخرج نظر المعرو ولا يرد عليه ان الامر بالنسخ الفداء
بالا عن ذبح الولد هو النسخ لانه رافع لوجوب ذبح الولد لان كونه رافعا ممنوع من ادعى خلية البيان وانما هو باق كما بينا وكذا لا يرد
انه سبيل الخلف قام مقام الاصل لكن الاصل صار حراما بغيره كان واجبا وهو النسخ وذلك لان حرمة ذبح الولد كان ثابتا من
قبل انما انتسخ بايجابه مرة لان الامر لا يقتضي التكرار اذ قد اتمى مرة بالتحلف فقد امتثل سقط الوجوب فبقى على ما كان عليه في المرة الاخرى
وهذا ليس ان النسخ في شئ فاقهم ثم بقي ههنا اشكال هو انكم سلمتم ان محال للفعل قد اختلف ولا شك ان ذبح الولد شئ وذبح الكبش شئ كما ان
صوم عاشورائى وصوم الشهر المبارك شئ فلا يصح الامتثال عن احدى بابايتان الاخر الا بان يرتفع ولما كان ذبح الواجب فلا يرفع وجوب
الابايتان او ارتفاعه وايتان ما قام مقامه اول تقنين الثاني وهو النسخ لكنه الى بدل نعم لو كان خصوصية المحل لمطابقة وهو الولد ويكون
الوجوب لاصل الامر من ذبح الولد اذ ذبح الكبش كان حجة وجوبه انما سلمنا ان ذبح الولد شئ وذبح الكبش شئ الا ان اثنى خلف عنه فقام مقامه وجوب الخلف وجوب الاصل لا ترى
ان الوضوء واجب على امرين للقيم خلفه لان وجوبه لو صدق قد ارتفع فانه لو اتى بالوضوء حصل الطهارة وسقط التيمم وان النظر على المعذور
واجب المجمعة خلف ولو تركها وحصل الظاهر لم يعين التيمم لكن ان ادعى يسقط عنه الظاهر وان الظاهر لا يفي بتركه فقد علم ان وجوب الخلف لا ينافي
وجوب الاصل فكذلك ههنا والسريفة ان الخلف مما يحصل به المصلحة المنوطة بالاصل فمحل مسقطا فكذلك ههنا وجب الذبح على لزومه كما كان وانما
ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب في الايتان به او ارتفاعه من الاصل ممنوع بل وجب ثلث هو ايتان خلفه هذا غاية الكلام الذي
حصل بهذا العبارة لان ما يليه من الحق لا يجاوز عن التوجيه الاول فاقم وادرسا خامسا لو سلم امتساح الوجوب فالامر موسع فلا يلزم اعصيان
لان التاميم كان جائزا الى حين التفتيح والنسخ قبله وانما يلزم لو كان مضيقا فالقيال لمبادرة دليل التقنين قال والمبادرة لدفع مظنة المداومة
من المناقطين سقيم لا عقا ولا يقر لو هو لا يمثل امر احد حبا لابنه والاولى ان يقال لمبادرة للمساومة لا اداء الواجب اجيب بان الامر
الموسع واجب في كل جزء ففي وقت الامتساح كان واجبا وقد انتسخ فهو نسخ قبل التمكن وبغيره وانما فان الوقت في الموسع اذ قد فعل
الواجب ففي بعض الوجوب التمكن من العمل في الاخر النسخ والتحرير ونحن انما نمنع الامتساح قبل التمكن على الفعل صلا فافعل قدم من المعر
ان التكليف في كل جزء مستجد فقلت قد اجبت عنه سابقا فتذكره وادرسا سادسا لو سلم انه معيق فلا تسلم انه قبل التمكن لان الفداء بعد الشروع في
الفعل لكن لم يتم من غير تقصير منه فبطل فيه واعلم ان هذه الايرادات اكثر مما ينبغي بالسند ويدفع الثلث الاول بالفداء فان الفداء يقتضي سبق
الوجوب فيندفع اولان وكذا يقتضي عدم وقوع المقدى عنه وقيد في الاول بقول الابن عليه السلام يا ابت اغضل اذنك وادرسا سادسا لو سلم انه معيق فلا تسلم انه قبل التمكن لان الفداء بعد الشروع في
الاول هو الحق المستلحق بالقبول واجب لا طاعته والاذعان وقدم تقريره في انشاء تقرير الكلام الامام فخر الاسلام الآن نريدك لصاحبا
فقول راي ابراهيم عليه وعلى نبينا وادرسا سادسا لو سلم انه معيق فلا تسلم انه قبل التمكن لان الفداء بعد الشروع في
قائه راي الذبح منه واتعلا لانه على يومه ففرض على الابن طلبا للمشورة فقال في اري في المنام اني اذ بك فانظر ماذا ترى فظنه
انما امرنا على ان رايه بالغيار وحى اذ على امره فقد اصابه ظنه امر لكن اخطا في خلفه امر الذبح الولد كما يحل المجمعة في الاجتهاد فقال يا ابت اغضل

منه

ما هو مستحب في انشاء الصابرين وتقرير هذا في راي ابراهيم عليه الصلوة والسلام كما كان غالباً ما ترجع عدم كون رواية معبراً وما
وصل بها الى حيل الامتثال الى ان يظهر الخطا فيهم فالنتيج فلم يقطع حلقه من البصيرة فثبت كما قيل في رواية ولا تقع الى قول من يقول
ان الانبياء كيف ينطقون في احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شيعة من اهل البدع كالروافض وغيرهم لم تراهم الحق من
اهل السنة والجماعة القاميين للهدى كثرهم الله تعالى بحجرون على الانبياء والخطا كما ظهر في اسارى يد من سيد العالم صلوات الله عليه
وعلى آله واصحابه وازواجه جميعين وكيف وقع من داود عليه السلام في الحث وفي الحكم لا حد المراتين مع كونه للآخر كما هو مشروح في المحبين
كيف وقع موسى عليه السلام حين فعل الخية بارون عليه السلام باضاح مدين قال لمن سأل بهل حد اعلم منك الا اعدا علم مني فاوحى الله تعالى
بلى عبداً فخر كما اخرج الشيطان وكيف وقع لنوح عليه السلام حيث سأل نوحه ابنه من الفرق على ما هو المشهور ثم ان في آية الروا على هذا
الوجه وعدم الاعلام بالتبديل عظيمهما عليه السلام وتبيل مرتبة رفيعة لكن لما لم يكن الانبياء مقرر على الخطا علم الله تعالى
وتأواه ان يا ابراهيم قد صدقت الرواية واختار صيغة التثنية لم يقل صدقت في الرواية لانه لم يصدق فيه وإنما صدقته ان هذا هو البطلان
مسل للبرح العظيم وسماه الله على حسب نيل ابراهيم والكان هذا اصل الواجب وفي هذا الخطا والغرم على فتح الولد سر آخر فيكون في شرح مخصوص
الحكم الشيخ العلامة عبد الرحمن البجاي قدس سره فيطلب منه ولندكر من كلام الشيخ الاكبر تبركاً قال رضي الله عنه في قصص الحكم علم الله تعالى
واياك ان ابراهيم عليه السلام قال لابنه اني ارى في المنام اني اذبحك والمنام حضرت الخيال فلم يعبر بما وكان كبشاً ظهر في صورة ابن
ابراهيم في المثال فصدق ابراهيم الرواية ففقد ربهم وهم ابراهيم بالبرح العظيم وهو تفسير رواية عند الله وهو لا يشع بالتحليل للصوري في جفوة
الخيال فاحتاج الى علم آخر يدرك به ايراد الله بتلك الصورة الاتري كيف قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لاسير المؤمنين
الى كبر الصديق رضي الله تعالى عنه في تفسير الرواية اصبحت بوعثاً واطارت بعضاً ففساه البوكران يعرف ما اصاب منه وما اخطأ فلم يفضل عليه
السلام قال تعالى يا ابراهيم حين تدوا ان ابراهيم قد صدقت الرواية وقال قد صدقت في الرواية لانه انك ما عجزت بل قد فاهم ما راي والرواية بالتبديل انتهى كلامه
المشرقية المنكرين للنسخ قبل التمكن قالوا الوجاز للنسخ انهم صيروا الشخص الواحد عال فكلن مأموراً ومنهياً والمكلف الواحد بالواحد من الفعل
في الواحد من الزمان لا يوم ولا ليلته عنده قلنا لا معية في التكليف حكم المنسوخ والناسخ والافى التعلق اي تعلق الحكيم به بل يرفع احكام الاثر
فلا يلزم صيرورة شيئي واحداً مأموراً ومنهياً في زمان واحد وقد مرنا ما ينبغي لدفع هذا الجواب والاباس بالاجابة لانه قد اوردوا موضوعاً فاحلوا له تعلقاً
وقت التمكن بالامر المنسوخ ام لا وعلى الثاني لا التكليف فلا يشترط اذ لا التكليف قبل التمكن لا يلزم من شرط التكليف وعلى الاول صار التعلق واجباً في
الزمن ثم صار امان في ذلك الوقت ايضاً بالناسخ فلم يزد اجتماعهما قطعاً فان قيل لمقصود من امر المنسوخ الاتيان بعقد القلب بالهدى بالاك
عنه وقت التمكن قلت عقداً القلب اي شيئي ان كان هناك وجوب فيلزم ان يورثه تقرري وان لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقداً القلب
خلاف الواقع والمطلوب بهما كما نذكره ولا غلطاً قبل هذا الدليل مقفون بجميع صور النسخ فانه يلزم ان يكون شيئي واحداً مأموراً بالمنسوخ
ومنهياً بالناسخ اقول لا انتقاض ممتنع فان الوقت في محل النزاع متعدي فيصح ان يبقى الوجوب بالامر المنسوخ الى ابد ويكون النسخ
بياناً فيصيح بيان الامد قبل ذلك ان تطرح حديث بيان الامد من ابيهم وتقول لما كان الوقت في محل النزاع متعدياً فيصح وتطرح الحديث
به في وقت دارت فاهم في وقت آخر فلا محذوراً صلا سوا كان النسخ نفس بيان مدقة بقاء المنسوخ او الرثنا فاهم نعم لو قرر الدليل كذا
يلزم في النسخ قبل التمكن تعلق الوجوب والحرم وقت النسخ لتوجيه الفضل للثبوت ولا يصح المحجوب بتعدد زمان الوجوب والرفق في الوجود

[illegible]

مسئله الجمهور من اهل الاصول على جواز نسخ نحو صوموا ابراهيمي الحكم المتيقن بذلك لابد كسهم هذا في جميع احوال القيد الى
 ان القيد في المقيس يتناول كل الابد وفي المقيس عليه البعض المدين في النسخ منصوصه فدا جاز في نقل اقسام القيد في النسخ صحتها في الجواز والاصح
 واجب استمرارها في نقل لا في النسخ والوجوب وانما اذا كان خبرا فلا كلام فيه سبنا لانه نص موكد لا احتال فيه لغيره وهو المفسر في هذا صحتها فلا يصح
 امتناعه وفيه ان النصوصية والتاكيد لا يمنع النسخ بعض اخر وهو اقرى منه فان النسخ للموكد قصارى امره ظهور الدلالة على المراد بحيث لا يمتنع
 احتال غيره وانما احتال ارتفاعه فكلما في نسخ وقيل مما سار في عدم الجواز وعليه الشيخ الامام علم المحدثي ابو منصور والمحققين في النسخ الامام
 ابو بكر ابي جاسم والشيخان الامامان شمس لائمه والامام فخر الاسلام كذا قالوا لكن عبارة فخر الاسلام واما المحدثي في النسخ من الحكم
 التي في الاصل فمحملة لوجود وعدم فكلية ما بيده ثبت فضا واما بيده ثبت دلالة وتوقيت لئلا يتبادر من انفس قول له تعالى فالدلالة في النسخ
 وقوله تعالى فالدلالة في النسخ من الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد بهم الذين عهد قوا به وبجده عليه الصلوة والسلام من لم يكن له السلام
 وبهذا القسم الثاني في مثل سائر شرائع محمدي التي قبض على اقراء بانها سوية لا يمكن النسخ بدلالة ان محمدا عليه الصلوة والسلام فحكمه في الدين
 والماضي به. ولا نسخ الا بوجوه على مسان نبي والثالث وهو التوقيت انتهى كلامه الشريعة وهذا يمكن ان يراد بالتاكيد لا بالخبر بالثابتين
 كما يدل عليه تشبيهه بالخبريات والخبارات متممة لغلبة لان التاكيد والنسخ متناقض فان التاكيد يقتضي بقاء الحكم ابد والنسخ يناهيه
 فانه مقتضى الارتفاع قلنا لا نسلم ان تناقض بينهما بل احد ما يرفع الآخر كطريان الفد لا انها انما ليس لها محلي عنه مقتضى مقتضى الصديق
 والكذب واما لزوم اخبارها الى الابد فممتنع بل لا بد منه للحكم حتى يصح الاخبار عنه ونقائل ان يقول ان الاجاب بموجب مقتضى حسن
 بقاء النسخ يقتضي تحريمه ولو في بعض الاحوال ان فيلزم اجتماع اسبق النسخ في وقت واحد وما اجابوا به في امتناع الحكم قبل التمكن قد ابدنا
 سابقا واجواب ان الوجوب لا بد من انما يقتضي احسن ولو في بعض الاحيان فاد من اجاز ان يامر حكمهم بانفسهم سنه في بعض الاوقات
 ان يفعلوا وانما كما لا على ان يرصد عند ارتفاع احسن من البين وليس في الواقع للمكلف في المسئلة بخلاف النسخ في التمكن في التمكن في التمكن
 ولو في اجلة لكن حال التمكن اذ لا تحييف قبله والنسخ يقتضي ان لا يكون له حسن وقت التمكن فانه يعلم ان التمكن في التمكن في التمكن في التمكن
 فانهم قالوا ليس من شأن الحكم ان ينسخ قبله بالتاكيد ويرصد عند ارتفاع احسن من البين وليس في الواقع للمكلف في المسئلة بخلاف النسخ في التمكن في التمكن في التمكن
 النسخ كما ان التاكيد لكل واجمع لرفع احتمال التخصيص وسيله هذا لا يراد بطيعة امتناع النسخ مع كونه للتاكيد اذ ليس بركه بركه
 التاكيد لكن لا بد لهم من البيان على ان التخصيص على هذا التاكيد لرفع هذا الاحتمال فانهم وقد يجاب عن لزوم التناقض بالحيث
 قيد المكلف به لا التكليف مطلق ولم يرتفع بل ينعقد وقال واما جعل الابدية قيد المطلوب لا للطلب فيه بل لانه لا يمتنع ان يرفع
 احكامه ان قد سبق ان انسخه بالتاكيد وليس هناك الا في الطلب ثم ان هذا الجواب لا صحة له اذ لا كلام في جواز امتناع الحكم انفسه في
 عن التاكيد والتوقيت واذ كان الابدية قيد المطلوب مما حكم مطلقا لا قيد بالتاكيد وهو خلاف الغرض ومن هنا لم يرد غرضه
 المنقصر فانه جعل النزاع فيما اذا كان قيد المطلوب فاذ لا نزاع فيه لانه وقيل بما سار في عدم الجواز وعليه الشيخ الامام علم المحدثي ابو منصور والمحققين في النسخ الامام
 في الجواز اسي جواز الامتناع وهو الحق والوجه قد فهم فيما تقدم كيف والتكليف يمكن يجوز ارتفاعه والذي يخيل انما ليس بافع فانهم
 ثم قيل ان لم تقع في الشرع مكلف بهذا النمط ثم امتنع فليس لهذا المسئلة كثير فائدة وبعضهم جعلوا الافاقية من تجوز نسخ صوموا
 ابراهيمي والاصح واجب ابد اقل شبهة بعض الاحكام التوراتية التي يدعون انها مفيدة بالذواتهم فانهم سئلوا عن الحكم في النسخ

والاصح

فانما الكلام في

بما لو ان الحكم على العاقبة وانما بقاها فانه مما يبيح ان يكون بالاجتهاد فلا يصلح معارضته بما لا يتقون قالوا اول نقل من النقل
الى النقل ابعده من المصلحة فلا يصح قلنا بل استقضى بالنقل الى التكليف من البراءة الاصلية فان هذا ايضا نقل من المصلحة الى النقل
فيكون ابعده من المصلحة اقول في هذا دفع البراءة الاصلية ليس التذكير لعله لم يأت به اجماعا شرعا حتى يكون التكليف نقلها منها والظاهر
فيه فان قلت ليس في النقل شناعة الا لابل القاعه في العسر بعد ما كان في اليسر وهو يتحقق ههنا فينبغي ان لا يصح فالتحقق واليسر قلت لم يكن
هناك ليس من الشارع وانما كان البراءة للجمل من المصلحة فاذا قل بفضل الحكيم فكيف على حسب المصلحة فلا نقل من اليسر اثبات منه حكما
ما نحن فيه فان اليسر كان من الشارع والحكيم قد برز واحتج في الدفع منع ابعده من النقل من الايسر الى النقل فقد يكون النقل ابعده من
المصلحة والحكيم فكيف على حسب المصلحة لفظنا منه علينا لا وجوب حتى يرجع الى الاعتزال وقالوا ثانيا قال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم
يريد الله ان يخفف عنكم اليسر ولا يريد الله ان ييسر لكم العسر ونظائر هذه ليس في النقل من الايسر الى النقل ليس نقلها منها اى الكريهيتين لئلا
احساب في الاول والعسر العقاب واليسر تكثير الثواب في الثانية ولو سلم ان المراد التخفيف الذي هو وكذا العسر واليسر فلا نسلم ان هذا
عموما فانه من البين ان ليس المراد حسب جميع انواع التخفيف واليسر كيف وجب لا يصح فكيف اصلا ولا الوقوع في
الشدائد بل التخفيف الرئيسي وكذا العسر واليسر فلم ير العسر الذي يرد الى تلف النفس وريادة المرض واداء العسر والتخفيف فاجوب
بالايجوبه في قلنا كما في الصدم بل اقول قال الله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله ان يخفف عنكم العسر ولا يريد
ان ييسر لكم العسر فانظروا ان الامام للعهد قال ليس في السفر والمرض والعسر الصدم فيها ويؤدو مددوسى البقية وابن ابي حاتم وابن
جرير من ابن عباس في قوله يريد الله ان ييسر لكم العسر قال قال الله في السفر والعسر الصدم في السفر وبما قررنا ثم لا بد ان لا
لما في استحاشية ولا يخفى ضعف هذا الايراد وسقط توجيهه بان الامام لم يمت عادة فمضى للصوم فافهم ولو سلم العموم ايضا لخصوص بقاها
بالا اتفاق فيخص بالتكليف الخارج عنها لانه ان قيل والعقل قرينة لتخصيص قوله ولو سلم ان الكريهيتين غير مخصوصتين يقال التكليف
فمنها وادى منها ذلك القول الكريم يريد التخفيف واليسر مما امكن في نفس الامر ولما تغيرت المصلحة لا يمكن منه تعالى لانه يوجب بحسب تغير
منه وتحقيقه ان نسبة الشرع الى الافعال نسبة الطب الى الالابان كما مر في المبادئ الاحكامية فلا يكلفكم الشرع الا بما فيه حسن او قبح فوفاة
واجبة بالنظر الى الحكمة ولا يمكن بالنظر الى الحكمة حكم الا بما فيه افضاء الى الثواب وتخليص عن العقاب فلما تغير الفعل اخف من الافضل اليه
وهما الفعل الا نقل مفضيا مثل افضاء وفي نفس الامر لم يكن الحكم بالاخف وتعيين النقل بالحكم فافهم وقالوا ثانيا قال تعالى ما نسخ من
او من مناهات بخير منها او مثلهما وظاهر ان الاخير في نفسه قد دون النقل واجوب انه خير ما تبته لان المنسوخ انما يرد وهو اذا صار لما هو المنسوخ
قبيلنا في منه او اجاب ما هو من مقامه ولو نقل خير له في العاقبة وهذا الخيرية به المراد في الآية فان قلت قد روى عن ابن عباس حملت
على الخيرية الدينية في الشققة وهذا قلنا لو سلم صحتها فتاويل الراوى لا يكون محبة لاسباب اقام الدليل على خلافه فتدبروا والمراد
الخيرية في افلاحة العجز والافصاح والبداغة وقد مر من قبل سلمه نسخ جميع القرآن يمتنع اجماعا وذلك لان فيه الاخبار والقصص
لكن لا يقبل حسنا او قبحا السقوط ونسخ النكاح والحكم معا اتفاق ولا حاجة الى الاستدلال عليه واستدل بما في صحيح مسلم عن ام المؤمنين عائشة
الصديقة رضي الله عنها كان في انزل عشرة رخصات معلومات يحرم ثم نسخ خمس رخصات معلومات يحرم فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم
ومعه لما يقر من القرآن لكن فيه القطع باطن فانه ليس في القرآن خمس رخصات ولو قيل انه قرأها لكن اقوم تركه لان هذا قولنا في

[illegible]

ان خبره كاذب فانه ان اتحد الزمان يجب ان يتناقض لان كون الخبر من حيث يلزم صدق كل كذب بالآخر وبالعكس فلا يوجد من مراد الثاني وتدل
 ان هذا انما يتحقق عند اتحاد زمانيهما فاذا كان الخبر الاول صدقا فالثاني كذب وبالعكس فلو شخ الامر باليقاع والخبر بالامر باليقاع ففقيه ولو كان
 متغيرا يلزم الامر بالكذب في احد الحالتين فالمتغير وغيره سواء قلنا وجه تسميته بل لا يتغير وقد تغير كلاهما المتحضر به انه لا يوجد بالتناقضين ما يكونان
 متناقضين في ظاهر الامر ولا يكون ذلك الا بان يختلف ايجابا وسلبياتهما هرواح اذا كان فيما لا يتغير يكون احدهما كاذبا والآخر باليقاع ففقيه
 بالاشهاد باحدهما ثم منعه بايجاب الاخر بالآخر واما اذا كانا فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز لهما التكليف فيما يتغير باليقاع احدهما
 ثم باليقاع سليه مراعيان ان التناقض فلم يذكر لانه لا يسلط قياسه بالذكريات لا يتغير فان حكمه واحد ولا يخفى ان هذا التكليف مستبعد عنه بل يجوز نسخ
 مدلول الخبر فان كان مدلوله لا يتغير كوجوب العلم فلا يجوز انتساقه اتفاقا او كان مما يتغير فالجواب ليقولون هو منسوخ في عدم يجوز اذ هو ايق
 وقيل يجوز مطلقا ما كان الخبر مستقبلا وعليه الامام فخر الدين الرازي الشافعي والامام ابو القاسم الجوزي اذا كان الخبر في المستقبل دون الان
 وانما هذه اليفاضة لما قول الشيخ اما رفع او بيان للامور وكلاهما باطلان اما عدم الرفع فلان الرفع لا يرفع ولو ارفع الخبر
 ارفع بصدق الله تعالى هو الواقع وقد يقال النسخ عبارة عن العدم الطارسي وهو لا يوجب رفع ما هو واقع بل انما الوجود
 والتغير بالادنى ان الخبر حكايه عن امر واقع فارتفع هذا الحكمي عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع الخبر لتحقق ما حكم به عنه فليس من انتسخ
 الخبر وارتفاعه في شئ بل الخبر انما لا يرتفع الا اذا ارتفع من الزمان الذي حكم في الخبر عن تحققه فيه فلا بد من ان يتجدد زمان الرفع
 والمرفوع لتباعد زمان الرفع مصادق المرفوع ليرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال ما عدم البيان للامور
 فان من شرطه لولا له دام المحسب لم لا يتصور الا في الانتشار حقيقة كصحيح الانتشارات او حكما نحو كتب عليكم الصيام لان اللفظ
 هنا ك موجب ان لم يمنع مانع فيصور فيه الامور لولا هذا البيان واما الخبر فلا يوجب شيئا بل تحقق الحكم عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم
 بعده ولا دخل للاخبار فيه والاخر ان يقال ان النسخ سواء كان رفعا او بيان لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا النسخ لدام هذا التصو
 في الاخبار لان تحقق حكمه يعتمد على وجود الحكم عنه ولا دخل في وجوده وعدسه للاخبار كما لا يخفى فافهم واستدل بلزوم الكذب يعني لوجوب
 انتساق الخبر لزوم كذبه لا ارتفاع مصادقه بالناسخ وقيل في الجواب ان الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس في شئ فانه من البين ان الاخبار عن المستقبل
 ان كان بحسب مصادقه فيه فصدق والا فكذب المتركيب نسبة منه تعالى الى الكفار فكذب خبر كاشف والنسخ اقول في لزوم خبر الكذب عند
 انتساق الخبر على تقدير البيان اسي تقدير يكون النسخ بيان لا مرفوع فان استأد وجود الحكمي عنه الى زمان لا يوجب الكذب في احكامه فتدبر
 ولك ان تقرر الكلام بان النسخ يجب فيه ان يبين النسخ ادا حكم بالمعارضة فلا بد من وحدة زمان الحكم فان تحقق مصادقه فاجتماع
 التقيضين والا فكذب وبهذا اختلاف الانتشار فان الاول يرتفع بالمعارضة او بغيره وبما لا يجوز انتفاء الامور بانها مصادقه لا تتجاهلته
 فليس من النسخ في شئ فتدبر الجوزون قالوا الاول لو قيل انهم مامورون بصوم كذا ثم نسخ لجاز اتفاقا مع انه خبر قلنا انها امران الاخبار
 يتعلق الامر بالحي البين طالع المتعلق بهم الموجب ولم ينسخ الخبر متعلق الامر لان وقوع الامر واقع ولم يرتفع وانما نسخ الامر متعلق بالخبر عنه وبغير
 خبر فاما هو خبر لم ينسخ وما انتسخ ليس خبر وان اراد الاخبار بالقيود بالوام فهو كاذب من لاصل عند فرض انتساق الامر فذا ليس من النسخ فتدبر
 بل بعد هذا الاخبار عن الشارع الصريح الانتساق اصلا وقالوا ثانيا يجوز اتفاقا انا اصل كذا ثم يقول اردت مسته قد انتسخ حكم الاول بهذا
 وهو النسخ قلنا انه تخصيص للنسخ فليس من الباب في شئ كذا في شرح المحققين في حواشي ميرزا جابان هذا السراج والتعريف لا يكون تخصيصا

ان كان النسخ

[illegible]

ان فاتية بالزم من علم سبين للقرآن فلا يلزم منه عدم امتناع القرآن كما لا يلزم من امتناع كلامه بما هو ناقل من الله تعالى في هذا الوجه وبذلك لا يلزم
 ويبراد وهذا هو الحق في الحكم بوجاهته وذلك لانه قد يلزم منه انه على الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم سبين بالقرآن فهو البيان انفسه ينقص بانتفاع
 القرآن بالقرآن فانه ايضا مما نزل اليهم فيكون بياننا فلا نسخ به قتال فيه قلنا اولا البيان ههنا معنى التبليغ والمعنى وانزلنا اليك
 الكتاب لتبلغ الناس بالانزال اليهم فليس هو بيان الحكم من لا يكون رافعا ولو سلم ان البيان بيان الحكم قلنا لا يرفع اليه شبهة بالقرآن
 لا بغيره بل يجوز ان يكون مبنية بآية ومنسوخة بالاشارة وقالوا ثانيا في اى نسخ الكتاب اليه تغيير للناس فانه يوجبهم ان الله يكذب سوله ويرفع
 قلنا لا نسلم ان فيه تغييرا كيت واذا علم انه يبلغ فقط لا فتمتدح من عند نفسه فلا نفرة لان ما جرى على لسانه الشريف حكم الله تعالى فلا يوجبهم لنفرة فافهم
 مسئلة يجوز نسخ الكتاب اليه فالا فاشافي رحمه الله تعالى قطعنا فان له قولا واحدا في ذلك لانه يعلم المنهج ان فيه ايضا انه قولين لنا هذا النسخ ممكن لانه
 فانه اذا نظرنا الى مفهومه لا ياتي الوتوع وليس ممتعا بالغير لان الاصل عدمه لكن اصحابنا اشافي لا يقنعون عليه بل يمتنعون الامكان فان رب شيء
 لا يمتنع العقل ولا يمتنع الحاشية ولعل الشبهة المكابرة وتفصيل الدليل ان الكتاب لا يزيد على الشبهة الا بالنظم واما الحكم فالحكم كل منها حكم الله تعالى فلا يستحيل ان
 احدهما الآخر وكذا الاستيصال ان يبين احدهما الآخر ومكابرة واستدل بانه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم لا وصية له في نسخ
 الوصية للوالدين والاقربين الثابت بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وقول جماعته
 منهم الشيخ ابو بكر بن ابي حنيفة والامام فخر الاسلام وتبعهما كثير منهم صدر الشريعة ليس النسخ اى يثب على النسخ آية المواريث فليس من الباب
 مرجوح فانه اى آية المواريث لا يعارضه اى وجوب الوصية للاقرب بار لان الميراث بى الوصية فيجوز ان تكون من الثلث والميراث في الباقى
 وفي الحاشية وبه قال الفقيه ابو الليث اعلم ان الامام فخر الاسلام اثبت المعارفة والنسخ بوجوبه وقتال بيانه انه قال من بعد
 وصية يوصي بها او دين قربت الميراث على وصية تنكره والوصية الاولى كانت مضمومة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالنته لوجب
 ترتيبه على المضمومة فصار الاطلاق نسخا للقيده كما يكون القيد نسخا للاطلاق انتهى كلامه الشريعة واعترض الشيخ الهداية في شرحه ان ليس معنى
 بعد وصية مطلقه اى وصية كان حتى يلزم ثبوت الميراث بعد الوصية الواحدة من غير انفاذ وصية الوالدين والاقربين بل المعنى ان الميراث بعد كل وصية
 من الوصايا كما يقتضيه النكره الموصوفة ودخل فيه الوصية المفروضة فلا ينافي في شرع الميراث حكم الوصية المفروضة ويقول هذا العبد مع الاعتراف بوجوبها
 عن الاعتراض على امثال هذه الرجال ان حكم آية الوصية وجوبها عند الموت وترك المال واذا وجب الوصية بالمال للوارث لم يبق محلا للوصية لا
 وآية الميراث يدل على سريوم الميراث بى انفاذ جميع الوصايا الصادرة عن الميت فلزم منه شرع الوصية المطلق عن الافتراض لا شك
 ان هذا الاطلاق رافع للوجوب البتة كما ان التقييد رافع للاطلاق وهذا ظاهر وقد قرئ شرح البديع بان الوصية المذكورة ههنا نكرة وههنا موصوفة
 اذا وجد نكرة كان الثاني غير الاول فبدل آية الميراث ان الميراث مفروض بعد الوصية النافذة وهو مناف لافترض الوصية لكونها مبطلة للميراث
 فلزم النسخ واعترض الشيخ الهداية اولا بان ترتيب الميراث على الوصية الغير المفروضة ثابتة بدلالة النص فلا يارض وثانيا ان مخالفة
 العادى الاول ليس كليا بل قد يخالف في كثير من المواضع فلا يطل بوجوب الوصية الثانية قطعا ويقول هذا العبد غفر الله له هذا مما لا توجه له
 فانه حقيقة الكلام المغايرة للصاوت وليس هناك صاوت فيجمل عليه وان ضار احتمال المجاز والنسخ لطل مطلقا واذا ثبت فقد ثبت ترتيب الميراث
 على الوصية الغير المفروضة وصار المال مشغولا بالميراث فابطل تصرفا آخر غيره وغير وصية النافذة فرفع الوصية المفروضة قطعا فافهم فانه وثق
 ومن الوجه ان ثبت بقوله في بيان ان الله تعالى افوض الايصار في الاقربين الى العباد وبقوله الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم قلنا

بيان ذلك الحق وقصر على حدوده ولازمة تقرر بعد ذلك الحق بعينه فتحوّل من جهة الايصار الى الايصار الى الميراث والى هذا اشار بقوله تعالى اني ابيكم الله
في اولادكم اى الذى فوض اليكم قولى بنفسه اذ عجزتم عن مقادير الاثرى الى قوله لا تدرون ايكلم اقرب لكم نفعا قرينة من ان الله وقال النبي
صلواته عليه وسلم انه و اصحابه وسلم ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث اى بهذا القرض نسخ الحكم الاول استحقا كفاية الشريعة واعتبر من
عليه الشيخ المدا بان الآية ليست محكمة في هذا المعنى بل يجوز ان يكون المعنى ان الله يوصيكم بقبلة الشركة على هذا النمط ولم يفوض اليكم القسوة قط لا لكم ولا لغيركم
ايكم اقرب نفعا وليس بنسخ الوصية هو الذى فوض اليهم بل المفوض اليهم باقى كما كان في ذلك اعارض فلا نسخ وانما خبر بان الاحكام لا يفسخ
في النسخ بل المصور كان كيف وآية الوصية ليست محكمة في ايجاب الوصية لاحتمال ما منه آخر كما سيجي انما امر بان المصور في ايجاب الوصية فلا يفسخ
بطلانها آخر واعلم انه روى البخارى والبيهقي عن ابن عباس قال كان المال للولد والوصية للوالدين والاقر بين ففسخ الله عن ذلك ما سيجي في النسخ
خط النبيين وجعل لكل واحد منهما السيس مع الولد وجعل للزوجة الثمن والربع وللزوجة والربع وقول الصحابي في الاخبار بن النسخ صح فلا يفسخ
من عمل آية الميراث على احد الوجوه المذكورة ولو جعل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقر بين ناسخا كما روى عن ابن عباس كان
ادفع لما نسب لانه يفيد ان للرجال والنساء نصيب في جميع ما ترك فليس فيه الوصية المفروقة فتبرر واعتبر من على هذا الدليل بانه من الاحاد فلا يوجب
النسخ به اتفاقا كما لم يفسد الدليل لو تم فيفسدنا ويغير كماله ان يدعى الشهرة وهو اى الادعاء المذكور الاقرب الى الحق لثقله الائمة بالقبول فيجوز نسخ
يرج على نذهب خفيفة القائلين بجواز انتساج الكتاب بالمشهور من خبره وغيره وان لان خفيفة لا يجوزون نسخ المعلوم بالمشهور
الا انسخ بالزيادة لكن قال الامام ابو زيد الفاضل لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالنسخ الا بطريق الزيادة فليس هذا الا يصح التزاع انتساج آية الوصية
بهذا الخبر ولو بلغ حتى قطع قيل في تقرير الكلام الاوجه ان يقال الاجماع على الحكم المتأخر دليل وجود النسخ لان الاجماع لا يكون خطا فلا بد من
انتساج الحكم المتقدم ومنها قد اجمع على بطلان الوصية لوارث فلا بد من انتساج الوصية المفروقة وليس النسخ بقرآن فهو سنة فيتم المطلوب اقول
لو تم هذا الدال على جواز النسخ بالاحاد بان يقال الاجماع والى على وجود النسخ وليس قرنا فهو سنة وليست متواترة والا اى اكانت متواترة
علمت متواترة ولم يعلم التواتر وهو ظاهر فموسى النسخ من الاحاد الا ان كان متواترا عن المجتهدين المحكمين بالنسخ لقرب ناسخه وهو الظاهر فانه
لو لا التواتر لما حكموا خلاف القاطع بهذا الوثبت ان اهل الاجماع تسكوا بهذا الخبر فصا مقلوفا كما المتواتر بل فوقه او لا توهم في الاجماع للثبوت
وانما نسخ خبر الوصية المتواتر اذا لم يقصد بما يفيد القطع ومنها قد اعتضد بالاجماع المعبر لايه قطعيان التسم الكلام من غير كلفة وان لم يثبت فليكن
محال ثم اعترض على اصل الدليل بوجاهة وهو انه لا نسخ اصلا ومعنى آية الوصية عليكم الوصية للوالدين والاقر بين في الموضع المحفوظ اى غيبة
لكن لم يفسد ما لم يفسد عليه من السهام المتعارفة عند الله تعالى ولم يبين هذه الوصية فصلا آية بحلة وآية الميراث فلو لم يبين بيان هذا الاجماع
فلا نسخ وبهذا التاويل والكان محتملا من حيث اللفظ ولا يخفى عنه انه من السليم لكن يبين في ما روى البخارى عن ابن عباس ما روى ابو داود والبيهقي
عنه وفي قوله ان ترك خيرات الوصية للوالدين والاقر بين قال كانت الوصية كذلك حتى نسخها آية الميراث فبما هو يدل على انهم كانوا يوصون لغير الله لانه آية
فلا مجال اصلا انما فيه قال الله تعالى ما نسخ من آية والمنة ليست بخير من القرآن والمثل له فلا يكون ناسخة للآية ولان الله است بافلا يكون ناسخة
ايها لان ناسخ الآية ما في من الله ونها انما يتم لو كان النسخ نسخ الحكم ولو كان نسخ النسخ فليس من الباب في شئ فلما نسخ نسخ الحكم وبما يكون الحكم النسخ
بالمنة خيرا للمكلف من الحكم الثابت بالكتاب مثلا وهو ظاهر اذ لا فرق بين الكتاب والمنة ولا بالنسخ والمنة الآتي للمنة والمبدل الحكم فلا يلزم
ان الله ليس آتيا بما يقوله تعالى قل ما يكون في ان ابد له من تلقا نفسه ان اتبع الاما يوحى الى واعلم انه روى المدا قلني انه قال

الحكم وقد عرفت ما ينبغي فيه من غير ما في غير الحقيقة في هذا المطلب ان كان الاجماع النسخ عن نص فمؤاخذ حقيقة دون الاجماع والا لاجل كاشف عن وجود
النسخ والماكين الاجماع النسخ عن نص بل من قياس العلم بوجوهنا كان هو اجماعا تاما لاجل النسخ خطأ لان
خلاف القاطع خطأ وان كان الاول المنسوخ فلما لم يبق مع الاجماع لنزول شرط العمل به وهو الرجوع بالقطعة الذي هو الاجماع واذا لم يبق معلما لعارض
الاجماع اياه فلا ينعقد وفيه اولان كون النسخ بالنسخ دون كماله في الشق الاول بطل حجته لان النسخ هو الحجة ودون الاجماع في الصحيح كماله
والجواب عنه خطأ لان المدعى عدم اثبات الحكم بل انه حجة بمعنى كاشف وانما مثبت النص المستند لنا لا ينتظر في معرفته الحكم المجمع عليه الى معرفة
المستند لكونه قاطعا في ابائه الحكم فمقابل وفيه ثانيا بان كان النص المستند غير معلوم بالتأخر فلا يصح ناسخا بخلاف الاجماع فانه معلوم بالتأخر
فلا نسلم ان كان عن نص فهو النسخ والجواب عنه ثانيا بان عدم العلم بالتأخر انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لعدم تأخره في الواقع ولا عدم
صلوه ناسخا فانه اجمع به وجب ان لا يكون منسوخا لواقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطأ ويجب تأخره ونسخه والاجماع انما هو كاشف عن
التأخر والنسخ لانه ناسخ فافهم وفيه ثانيا ان النسخ لا يوجب الخطأ في الاجماع كما في النقصين المتواترين يكون احدهما ناسخا والاخر من غير خطأ
في احدهما فم لا نسلم ان المنسوخ ان كان قاطعا لاجماع خطأ بل هو قاطع رافع للقاطع الاول وفيه رابعا ان يستلزم عدم جواز نسخ الاحاد
بالمستأثر لان الاحاد يتقاعده عند المتواتر فلا تقا بعض فلا نسخ كما قلتم في الشق الاخير من الترميد الثاني اقول لو سقط الشقين من البين
وقيل لو كان الاجماع ناسخا فم الاول المنسوخ قطع او قل في الاخر كلف في المطلوب مع ان فرق الامر الاولان لانما كانا على قوله ان كان
النسخ هو النسخ ودون الاجماع وقد ارتفع من البين ثم المتناسخات هما الديلان المتعارضان لمؤاخذ زمانها اسي زمان التفاضل
والقطعة والقطعة لا يتعارضان فلا نسخ بينهما والاجماع اذ هو قطعه لا ينسخ المنطون والنسخ الاحاد بالمتواتر كما مر انما هو بمعنى عدم البقاء
عنده وفيه ان لو كان هذا المعنى لما كان بتقدير كون الاحاد متقدما فائدة بل المتواتر ناسخ بهذا المعنى فمؤاخذ زمانها اسي زمان التفاضل
يجب ان يكون المتقدم واجب العمل بموجب الحكم الشرعي لولا التأخر والقطعة المتقدم كذلك فانه الحكم الشرعي ولو لم يكن واجب العمل
بالمعنى التأخر ولو سلم انه يجب التعارض بين المتناحسين فمؤاخذ زمانها اسي زمان التفاضل لكانا متعارضين واذا كان
المتقدم غير فمؤاخذ زمانها اسي زمان التفاضل لكانا متعارضين فافهم وكذا كمال الاجماع متلاش في زمان وجوب القطعة اذ لا مساس لهما
احد ولا ففؤاذه عند معارضة المتواتر فلا يلزمه الاجماع فلا ينسخ في اندفع الاخير ان الثالث بالاخير والارابع بالاول فافهم وفيه
فمؤاخذ زمانها اسي زمان التفاضل لكانا متعارضين فافهم وكذا كمال الاجماع متلاش في زمان القاطع والنسخ ان لا نسلم ان لا مساس
للراي عند اجتماعه مع اراي اخرى وان لم يكن لراي واحد مسلط كيف والآراء المحجته حجة قاطعة كالنسخ القاطع فافهم ولو جاز الاجماع
من الالهام من غير مستند لكان هذا المعنى في غاية القوة فافهم فاسحق في الاستدلال ما مر من ان الاجماع النسخ ان كان عن مستند
فمؤاخذ زمانها اسي زمان التفاضل لكانا متعارضين فافهم وكذا كمال الاجماع متلاش في زمان القاطع والنسخ ان لا نسلم ان لا مساس
الحجية لم تخرج مصلحتها لاثبات حكمها ولا يختلف هذه المصلحة ولا الحكم وقد رضى الله تعالى به والمعنى مكابرة لما يفتت اليه صاحب ادب بانتم
المجدي فافهم بحجته وانما نسخة الاجماع قالوا اولادنا سأل ابن عباس قال الله تعالى فانا لكان له اخوة فلا مصلح من انتم ترون العلم من
الثلاث الى السدس باخوين مع انما ليس للاخوة اجاب امير المؤمنين واما الاحمسين عثمان رضى الله تعالى عنه فمؤاخذ زمانها اسي زمان التفاضل لكانا متعارضين
من الثالث الى السدس باخوين وقد تم تحريم نسخ القوم الكتاب باجماعهم قلنا اولان الآية ساكنة عن حال الالهام مع الاخوين وانما

اسماء

اسير المؤمنين روي في هذا المجال من الثلث الى السدس فسلك ابن عباس ان الآية لا تقتضيها فاستدل اسير المؤمنين بالاجماع فيما سكنت عنه
 بكتبه من ليس من النسخ وهو ظاهر جدا وتلقا ثانيا سماعه اى من قول اسير المؤمنين الاخرة بما روي في الواحد بالاجماع وهو اى التواتر
 ليس نسخا بالاجماع فكيف من الباب اصله وتلقا ثالثا لو سلم ان القوم نسخوا بما روي في الواحد بالاجماع وهو اى التواتر
 النسخ كعمل الصحابي خلاف النص المفسر فانه دليل على النسخ فاما ثانيا سقط سهم المولفة من الزكوة بالاجماع الصحابة في زمن خليفة
 رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى كبر الصديق رضي الله تعالى عنهم روي الطبراني عن اسير المؤمنين وامام الاصلين عمر بن الخطاب
 تعالى عنه لما اتاه عتبة بن حصين قال الحق من ربكم فمن شاة فليؤمن ومن شاة فليكفر يعني اليوم ليس مولفة ولم ينكره احد من الصحابة نصار
 اجماعا كذا في التفسير ثانيا من قبيل انتفاء الحكم لا انتفاء العلة المعلومة بالصحة بالاشارة النبوية وفي التعبير عنهم بالمولفة القلوب اشارة الى
 الى ذلك فانهم لما كانوا يعطون للاخوان المسلمين بهم والآن صار غزيرا من غير موطنهم حتى قيل الاغوا الان في عدم الدخ اليهم وتظاهر
 وهذا اى انتفاء الحكم لا انتفاء العلة لا يسعي نسخا لانه انتفاء العلة معلوم قبل وجود ما يتوهم ناسخا بل الحكم مودت بفسق ما يتوهم ان كل
 نسخ كذا في انتفاء الحكم لا انتفاء العلة لا يستحال ارفع الحكم مع بقا العلة وقد يتوهم ايضا انما انتفاء الحكم في هذه الصورة
 يمكن ان يعلو في صورة اخرى بعد زمان انتفاء العلة فيحكم بان انتفاء الحكم وهو النسخ بالاجماع ولا تصنع اليه فاما قد بينا ان الشك في
 الشرعية المحررية حتى لم يمت حكم ليطع عليه لغيره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فلا يعلم انتفاء حكم الا باعلانه بالوحي صلوة الله
 وعلى آله واصحابه والسلام ولا يستجبر على منعه مسلم وقد بينه الشيخ الاكبر قدس سره في مواضع غير عديدة من كتبه الكرام مسلمة القبول
 لا يكون ناسخا لشي من الالوية ولا منسوخا حجا عندا مجموعا خلافا للبعض الغير معتد بهم اما الاول وهو عدم ناسخية فلانة لاوية للامة على
 ابطال حكم من احكام الله تعالى ولا مجال للامسي في ادراك مدد الاحكام ولانها اى لاجل ان ولاية الامة لا لعليل للنسخ حتى يتعدى في
 المسكوت بجامع وفيه نظر فانه سلفا ان لا ولاية للامة لكن القياس حجة من حجج الله تعالى فرفعه حكم ليس من باب ولاية الامة بل
 هو رفع من الله تعالى باقامته دليل عليه ولا يلزم منه المحال المعقل في معرفة مدد الحكم بل ظهور ما بدلا لانه ليس شرعية فاما ان يحفل عرفه وتامة
 فيه قتال واما الثاني وهو ان القياس لا يكون منسوخا فلان شرط العمل برجائه وتقدرا لوجود المعارض وهو الذي يتوهم ناسخا واذ انتفى شرط العمل
 فلا حجة فيه فلا رفق به ومنه التوهم لدل على المطلوب الاول الغير واصله ان لا بد للنسخ ان يكون الابطال بحيث لو فرض استحالوا كما انما متعاضدين
 والقياس لضمحل عند معارضة الدليل فلا يصح منه فاما من دليل وانما نسخا فلما يدان كل نسخ لا بد فيه من معارضة وشرط العمل عدما فلا يصح
 نسخ اصلا وكذا لا يرد ان يجوز ان يكون القياس مرفوعا بدليل معارض او رافعا فلا يتحقق شرط العمل لعدم بقاء المعارضة ثم اخذ بقية
 منها بحيث هو ان لا نسلم اضمحلال القياس عند معارضة الدليل بل القياس حجة شرعية كالدليل الاخر فاذا لم يضمحل وتقدم على الدليل
 الاخر يكون مرفوعا عنه وان تاخر يكون رافعا على ان يجوز ان يكون قيا من مقدم الاصل منسوخا لقياس متاخره والقياس لا يضمحل بمقابلة
 القياس الاخر قال مطلع الاسرار المعتبر قدس سره الاشكال في القياس المستنبط من اولى طين العلة فيه ضعيف لكونها بالراسي ثم الحكم الثاني
 في الفرع لوجود ما فيه اشتد ضعفا فلا يتحقق عند مقابلة النص والى خلافة فلا يتحقق المعارضة لو فرض اتحاد الزمان فلما ناسخية ولا منسوخية
 اما عدم منسوخية من قياس مثله وعدم ناسخية له فلان القياس لا يتعارضان كما بين في بحث التعارض بل بحسب التبرج وان لم يتفق
 فلم يجز ان يعمل بابايات او النسخ فرع التعارض واما منصوصا لعله يشبه مثل مفهوم الموقوفة انتفى كلامه الشرعية ومنها بناء ان القياس

المستبطل العلة مرجح عن النقص والاعتدال عند المقابلة وهو في جيز انحاء فان العام المخصوص يجوز تخصيصه عندنا وتخصيص العام مطلقا عند الشافعية
ومن في النظر ما كان المرجح لا يغير المراج واذ قد صرح بغير النقص فليصلح ما عايننا ثبت به ويكون من قننا بعض شذلي الدلالة ولا يصح في هذا اصلا واما اعتبار
عند مقابلة آخر مثله فما يصح منه زمان يكون كل منها منتجا لخاص ما يتجه الآخر وهو التعارض وانما لا يمدان لانه ليس دليل دونما حتى يصار اليه
بل يصار الى التبريم وان لم يوجد يحكم القالب كما يلزم العمل من غير دليل واما اذا كان احدهما متأخر الاصل فله ترجح فيكون رافعا للمقدم العلة وما
منصوص العلة فقد قال ابن السكاح ان يجوز نسخ القياس المقطوع للمقطوع في حيوية صحت العلة عليه واله واصحابه وسلم وبعده صلوة الله وسلامه عليه وانه
براهينه لا يجوز لانه لا مجال للمراسي وادوان القياس لما يكون مقطوعا وان كان العلة مقطوعة يجوز ان يكون الفرع والعلة معا الاصل شرط لوجود
مقطوعا كان كالنقص فمبنيج ونسخ واطارا وبمقطوع العلة فلا مذهب لما ذكره نعم من وعيد ان الفرق حكم فان القياس في زمانه الشرعي وبعده سيات
في الحجة واذ اذ الحكم فاذا علم الان قياس على اصل ثم علم قياس آخر على اصل آخر متاخر عنه ويكون في القياس معارضا لايام حكم بانتساج الاول
من الثاني بوجود دليلين فيصير الحكمين فيرض المتأخر المقدم وليس بها مجال للمراسي المحض في نصب الحكم بل انما هو نصب من الشارع وليست علة
موجب الانتفاء اعلم الحكم فان قلت لعل مقصوده ان القياس المستخرج الان قياس معتبر من الزمان الشرعي فنانسخة ومنسوخة من ذلك الزمان وانما
النسخة الان وليس يمكن انتساج حكم ثابت من الشرع بقبول اعتبار الشارع الان فانه لو كان لزوم المجال للمراسي في معرفة مدة الحكم قلت هذا صحيح كيف
لا ولو كان القياس معتبر الان ومفيدة الحكم جديد لزوم نصب الشارع وثابت حكم جديد بخلافه متفرقة انما تم المظنة الكلية لكن على هذا يكون الفرق
قابل لتجديس فان كل نسخ سواء كان للقياس والنقص وبالنقص كذلك لا يجوز في الزمان الشرعي فافهم وانما ان هذا كله جيل القياس
لا يصح ما نسخا ولا منسوخا اصلا الا اذا اتفق ان يكون العلة منسوخة ويكون وجوب ما في الفرع مقطوعا وكذا عدم كونه مانعا وعدم كون الاصل
شرطا مانعا يكون كالنقص وذلك لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم انما يسيئون الرأى عند عدم وجوب النص ثابت الحكم ولو في حين مسلم
انهم لا يجعلون المراسي معارضا لحكم معمول للنقص وان كان ظاهريا كيفة ولم ينقل عنهم قاطبة القياس ليكون رافعا لحكم معمول كما يدل عليه قوله
الكثير والكارية البعيد عن الانصاف وهذا بخلاف القياس المخصص فانهم كانوا يابسون المخصص الظنية بالمراسي ويجعلون المراسي قربة على تغير
ظاهر النص وليد به ما قال شيخنا اكبر خاتمة الولاية المحمدية قدس سره الشريف ان القياس ليس حجة مطلقة بل انما اعتمد عند عدم وجوب نص واضح
مضبوطة العمل لسكانه الواقعة عماليل به المكلف منها معقود في القياس والنقص واما القياسان المتعارضان فانما جهران متقدم الاصل
لمسوق بينهما كذا في الاصل المتقدم كان والمصلحة حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الاصل المتأخر دل على عند ذلك الحكم فيه بواسطة علة
ما في الباب ان ولا التماظنية والقياس انما هو كاشف عن هذه الدلالة فمذابا بحقيقة جميع الى انتساج النص المظنون بالنقص الآخر مثله في بعض
ما روي لكن هذا الانتساج كان من قبل في زمانه الشرعي ولا يجوز العمل بالقياس منسوخ بمجال لكونه منسوخا من زمان الشارع وبقا معارضة
في نظر الشارع وانما علم في الانتساج الان وفيه البينة كما اذا انتسخ نص مبني فقدا لنسخ حكم المنسوخ من الاصل وان خفي على المجتهد برهنة
ان زمان ثم ظهر هذا كله ظاهرا لانه لم ينقل من الصحابة في مناهل اتم ترجيح القياس قديم اصل احدهما على الآخر فتردد برهنا صادقا وليس
به مالم احكامه مخيرة وانسخية القياس تاكل النسخ تخصيص الزمان فانه اياته حكم الحكم والتخصيص في الزمان كالتخصيص في الاعيان
في الاعيان بهما فكذا تخصيص الزمان قلنا مما ثابته تخصيص الزمان والاعيان ممنوع اذ لا مجال للمراسي في ذلك الانتفاء فلهذا
في حكم فان قلت يجوز ان يكون المصلحة في حكم موجهة الى زمان من الزمان فينتهي بحكم اليه ويرك فيه المراسي قلنا ولا على حكمنا

في

بصلته ثم علم انهما هما الحكم لا انتفاء العلة كما في سهم الموكفة وبها ليس من المنتسخ في شئ فانه رفع من الشارع الحكم الثابت بما هو
 ان نقول ان تخصيص الاصل بالقياس ليس بالراعي المحض حتى يكون ذلك الانتفاء بل ينصب جهة من الشارع كما هو في سائر اقسامه من المجمع
 ما قلنا فنتذكر مسئلة اذ حكم الاصل للقياس لا يثبت حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل فهذا ليس نسخا عند الجمهور وقيل نسخ قالوا لان انتفاء
 الحكم لا انتفاء العلة ليس من المنتسخ فانه رفع من الشارع ولم يوجد في الفرع انتفاء العلة بل في الاصل وعلة انتفاء العلة في الاصل
 فهو موجب وفيه نظر ظاهر فان الاول عادة عمن الدعوى والحكم قد كان ثابتا من الشارع وانتفاء العلة في الاصل وعلة انتفاء العلة في الاصل
 وبهذا هو المنتسخ وزوال العلة قد يكون خفيا فيفرض لا يعلم المانع اذ بانه الشرح انتفاء الحكم المعطل مجبا عند وجود ما كما في نحن فيه والاشبه
 ان التراجع لفظي قيل يثبت حكم الفرع عند انتسخ حكم الاصل وتسبب هذا الى الخفية اشار الى ان هذه النسبة لم تثبت وكيف لا وقد مر حال النص
 المنسوخ الصحيح عليه القياس في شئ في شرط القياس ان من شرط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لانه لا نسخ الاصل لانه العلة عن العلة
 وبهذا هو في فرع الفرع احيى حكمه والاشي وان لم يرتفع حكم الفرع كان نبوة عن غير دليل ولولا ليقار او غير القياس مفروض الانتفاء والقول
 قد قلنا عدم اعتبار الشارع علة وفيه نظر ظاهر فان العلة ربما كانت في الفرع التوسعي والاصل لا يلزمه المانع من اعتبار العلة لم يوجو
 فيه ولا يلزم منه عدم اعتبارها مطلقا فيجوز ان يبقى القدر الموجود في الفرع معتبرا فيحكم المنوط به فيه الا ان يقال المناط اذا كان اتصفا
 في الفرع يكون دلالة القياس انما يكون فيما اذا كان الفرع مساويا للاصل في العلة او اضعف من القدر المعتبر من عدمه بما القدر الموجود
 في الاصل عدم اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا مطلقا في بعض الغني عن اتي شيئا فان مناط الفرق بين الدلالة والقياس في كون المناط مفردا
 ومعدوم فاما لو كان المناط مفردا لغير بل راي ايمو والاشكال فيمقرى ثم مناجت آخره وان انتسخ الاصل لا يلزم عدم اعتبار العلة بل يجوز ان يثبت
 معتبرة وانما رفع حكم العلة بطريقان مفسدة منتخفة بالاصل لا يلزم الرفع ويقتضي القدر الموجود في الفرع من العلة معتبرة سواء كان مساويا للمانع
 الاصل او اضعف ويقتضي الحكم لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم وما يؤكد ما قلنا ان نسخ الحكم من بعض افراده العام مع جهارة في البعض جازية
 من غير رتبة كما صح عن ابن مسعود وقد انتفى اعتبار العلة في البعض انما بالقاء القدر الموجود وفيه واما الغلبة مفسدة لمختصة به مع انه لم ينفى اعتبار العلة
 في البعض الآخر حتى يبقا الحكم فليكن فيما نحن فيه كذا فاما ما قلنا في فرع ما قلنا حكم الفرع مع انتفاء حكم الاصل قالوا ولا الفرع تابع للدلالة للاصل
 على الحكم وبه باقية الحكم الاصل وهو المنتسخ فقط والدلالة باقية كما كانت فليقتضيه ما قلنا حكم الفرع انتفاء الدلالة للاصل وبسبب العلة
 المعبرة شرعا وانسخ الاصل لزم من انتفاء الاصل انتفاء الحكم المعبرة شرعا فانتفى التابع واليه تعلق حكم الفرع بذاته المكلف تابع لتعلق
 حكم الاصل وقد زال التعلق فقد زال تابعه ولك ان تقول ان الموجب للحكم العلة والنص كان يدل عليه بوساطة العلة فالحكم الشرعي استغنى
 عن العلة انما فهم من النص بالتبعية والحكم من الشارع لا يرتفع الا بطور رافق والرافع انما نسخ فهو لم يرتفع الا حكم الاصل فقط واما عدم اعتبار
 العلة والحكمة المعبرة فيها فكلا ولم يظهر عدم الاعتبار من انتسخ الاصل كما قد زعمنا فلا بد من بقاء الحكم الى ظهور عدم اعتبار له دليل منفصل
 او ظهور ما نسخ آخر فليكن بالتأمل الصادق وقالوا ثانيا لو استلزم انتسخ حكم الاصل انتفاء حكم الفرع فليس الا القياس وحكم الانتفاء على الانتفاء
 ورفع حكم الفرع قياسا على رفع حكم الاصل من غير تابع قلنا لا نسلم الملائمة فان مناط انتفاء حكم الفرع ليس هو القياس بل انما يتوقف بانتفاء
 الموجبة للحكم المعلوم بانتفاء حكم الاصل بالمنتسخ بل ان نقول ان انتفاء العلة الموجبة للحكم مطلقا من الاصل والفرع لم يظهر فلما ارتفع عن الفرع
 لا يرتفع لقياس انتفاء حكم الفرع على انتفاء حكم الاصل وهو قياس من غير تابع فليكن بالتأمل الصادق فاما ما قلنا من مسئلة التماثل وجوب الانتفاء

المنطوق مدون الفهمي وهو دلالة النص بالعكس اي جواز نسخ الفهمي دون الاصل فقولنا بالعكس اي لا يجوز نسخ الفهمي دون الاصل فقولنا
اي لا يجوز انتسخ كل من الاصل والفهمي بدون الآخر قلنا اما في الاول فربما كان الفهمي اقوى من الاصل الذي لا جلد الحكم كالمصنف انه قد
من التافيت في مناطه المحرمة وهو الاذي واذا كان اقوى فلما يلزم من ابدار الاضعف ابدار القوي وفيه العبدية في القياس كما هو الحال
وهو انتسخ الفهمي دون الاصل فلما زعمنا ان الفهمي من الاصل في تخلف اي تخلف الاصل عن الفهمي وليس له ان يتخلف به مع
ان الفهمي عن الاستحقاق كان يدل على النقيض من القتل بيمين الاذي لكن نظمتها تخلف عنه عند طلوع الشمس لعلنا نعلم ان الفهمي
انما يعيد انتقاء الفهمي راسا عند وجود المعارض انتقاه بعد التحقيق والحواسيل ان طلبة يجوز تخلف ابتداء كان او بعدا ثم لما طرأ المعارض لم يرضوا
تخلف تراخيا فماتل فيه ثم كان استدلالا على المطالب الاول بان يقال قد يكون المناط في الاصل اقوى من الفهمي ولا يلزم من ابدار الاصل
ابدار الاقوى وهذا لو كان انتقاء الحكم لانتقاء العلل لكن لا يصح انتسخ لانه انتقاء لا يظهر الا بالناسخ بخلاف سبب المولفة فانه قد عارض قد يلزم
انه حكم سوقت بزوان اعراض الدين باعطاء سبب فانه قد عارض الحجة في التاليف لاخر اذ فاقهم بالحق والعكس فالواصل ملزم للفهمي والفهمي لازم
للاصل ليجوز انتقاء الملزوم وبقا الملزوم لكون الملزوم هم دون العكس اي لا يجوز بقا الملزوم دون الملزوم فلا يجوز بقا الاصل دون
الفهمي قلنا ذلك اي احتماله بقاء الملزوم دون الملزوم اذا كان الملزوم عقلا قطعاه وهو محال لانه قد مر ان الملزوم قد يكون نفسيا وهو
غير واق لانه لا دخل للطرف القطع فانا نقول الفهمي لازم الاصل في الواقع سواء تعلق به اطلاق او قطع او لم يتعلق بشيء منها ولا يجوز بقا الملزوم دون
بقا الملزوم في الواقع والكاره مكابرة نعم لو كان الملزوم نفسيا يكون عدم بقاء الملزوم دون بقاء الملزوم نفسيا فيكون انتقاء الاصل
بانتسخ الفهمي منطوقا ولا ضير فيه فان قلنا اذا كان الملزوم منطوقا فبانه انتقاء الملزوم في زمان انتقاء الفهمي دون انتقاء الاصل بناء
على انتقاء الملزوم قلنا نظمت الملزوم انما يلزم قيام احتمال انتقاء الملزوم من الاصل لا انتقاه بعد التحقيق والكلام فيه فبعد
تحقق الفهمي تحقق الملزوم فلما يصح انتقاء الملزوم دون الملزوم فالصواب في الجواب ان يمنع الملزوم فان الفهمي انما ثبت بانها
المناط لانه ويجوز ان يكون المناط في الفهمي اضعف منه بعد اعتباره وليعتبر ان الاقوى الذي في الاصل فميجوز تخلف الملزوم
الا مادام المناط العام معتبرا فانهم متكر والمقامين قالوا الفهمي لازم الاصل كما قال متكر العكس والاصل متبوع للفهمي ولا يلزم بدون
اللازم فلا اصل بدون الفهمي ولا تابع بدون المتبوع فلما فهمي بدون الاصل ولعبارة اخرى الاصل والفهمي متلازمان لكونهما اصل
مناط واحد فانتقاء كل سبب من انتقاء الآخر قلنا التبعية في الدلالة الباقية بعد الانتسخ دون الحكم المنتسخ فلا يلزم من انتقاء الاصل
انتقاء الفهمي والمستدل ان يقول التبعية في تعلق الحكم بزمته المكلف لان المشاركة ليست الا في حلة تعلق الحكم بزمته المكلف فادام
العلية مستحقة يجب تحقيق الاصل والفهمي جميعا فاذا انتفى احدهما انتفى الآخر لان انتقاء كل لا يكون الا بابدار العلل واذا ابدار العلل انتفى
كل فالصواب في الجواب ما مر من منع تبعية الفهمي وكذا من منع التلازم فان الكلام كما انه موضوع لا فائدة حكم الاصل كذلك لما هو مشترك
لنه المناط المتفهم لغة وهو فالا يلزم من انتقاء تعلق احدا للمدلولين انتقاء الآخر وكذا يجوز الاختلاف فيها قوة وضعفا في زمان التخلف
من السجائين فماتل وقد يقال في التمهيد على تقدير تحقق المساواة بين الاصل والفهمي في الشدة والضعف في المناط المفهوم لغة
كما هو تجوز في السخفية واكثر الشافعية كما مر في بحث الدلالات يكون الفهمي كالمقياس في عدم بقاء الفهمي دون الاصل والعكس
والكانا متفارقين في فهم المناط لغة وهذه وذلك لان انتقاء كل يلزم ابدار قدر المناط الموجود وفيه وسوابعه موجود في الآخر فماتل

فيه البقاء والحكم عند انتفاء المناط فلو نسخ فرضا ايجاب الكفارة للجماع في الصوم المنصوص لا يثبت الايجاب المذكور للماكل فيه بالدلالة على
 لتساوي المناط فيها وانما البقاء للاصل ودون الفجوى اذا كان المناط فيه اشبه وما انعكس فاما هو ان كان المناط في الفجوى شبه علم ان الفجوى في القياس
 مستشار كان في ثبوت الحكم في الفروع بواسطة المناط ولما اختلف فيكون المناط في احدهما منقضا لغيره وعرفنا في الآخر تماثلا واجتماعا وتجزؤا لبقا
 الفجوى عند انتساع الاصل مع عدم تجزؤ لبقا لا يحكم الفرع في القياس عند انتساع الاصل تحكما الا ان يقال النص دال على الفرع في الفجوى
 لغة والكلام مفيد حكمين بالذات بوضع الواضع هيئته التركيب لمشاركة المشكوك في العلة في الحكم فبارتفاع حكم واحد لا يرتفع الحكم
 الآخر بخلاف القياس فان الحكم في الفرع فيه انما ثبت بايجاب العلة لا بايجاب الكلام من حيث الدلالة اللغوية فاذا ارتفع حكم الاصل ارتفع
 العلة فانتفى الحكم وعليك بالتأمل فيه فانه موضع تأمل ولما اختلف بين الفجوى الذي يكون المناط فيه مساويا للاصل وبين ما يكون مختلفا
 فاسد فان المناط والكان مساويا لكنه يجوز ان يعرض في الاصل مفسدة لتبطل مصلو المناط ويكون هذه المفسدة مختصة بالاصل المنطوق
 ودون المسكوت المفهوم فيمنع الحكم فيه اى المنطوق ويثبت في المسكوت كما مر فترس في القياس فتذكر انما حصل له الى هذا لان اصل البند
 تعالى يحدث امر انتم الفجوى يكون ناسخا وقداوى الامام الراشى والامامى الاتفاق وجرى عليه بعض شروح المنهاج فيقول ابو الحسن
 وابن السمعاني اختلفوا في كتب المشافعية والتحقيق فيها ان الكان الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع هيئته
 تركيب لا فائدة حكم المنطوق وما هو مشترك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر ورأى فيصير كونه ناسخا ومنسوخا لكونه مدلول الكلام لمشايع
 كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعا له وانما يستغنى عن الحكم بوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياسا جليا فينبغي ان يكون حكمه
 حكم القياس في النسخية والمنسوخية فان جاز هنا جاز هنا والا لا وكذا السحال في بقاء حكم احدهما دون الآخر ثم اعلم ان الفجوى على
 ضوابط مشايعنا لا يصلح ناسخا الا الفجوى آخر لا العبارة والا الاشارة لا نسخا ودونهما على ما بينا من انه لا يجب له ان يزل قدر
 يكون مثلما بل على من الاشارة اليه فيصلى ناسخا لمعاقبة برمسلة وكذا اختلف في نسخ مفهوم المخالفة ببدون الاصل وبالعكس اى
 نسخ الاصل ببدون مفهوم المخالفة وكذا اختلف في كونه ناسخا والمتخلفون هم القائلون به سوى احنفية كذا في التقرير والاشبه جواز
 بقاء كل بدل دون الآخر لكونهما حكمين غير متلازمين فلا يلزم من انتفاء واحد انتفاء الآخر وفي كونه ناسخا ومنسوخا تأمل فانه اوجب
 من القياس عند تأملية فلا يصلح معارضا لشي من الادلة لو فرض نسخا والزمان ولا بد للنسخ من المعارضة كما قالوا في القياس مع تدبر فهم
 مسئلة مذموب احنفية والمخالبة واختاره ابن الحاجب لا يثبت حكم الناسخ بعد تبليغ جبريل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه
 وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه عليه وعلى آله واصحابه اصلوة والسلام الى الامم وقال لبعض الشافعية ثبتت وما قبل تبليغ جبريل
 عليه السلام فلا يثبت اجماعا وكذا نقلوا انه بعد تبليغ النبي عليه اصلوة والسلام الى الواحد من المكلف ثبت على الكل اجماعا لا يثبت
 ان يراى في المسئلة بالحكم لعلق الخطاب والطلب بالفعل فانه ظاهر ان قبل بلوغ الناسخ المكلف غافل عن الخطاب غير ما بهم اياه
 فلا يكون وعرض التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع بعد شرط فهم المكلف واليه لو كان المراد هذا الماصح اتفاهتم على نفي الحكم
 على من لم يبلغه بعد بلوغه لواحد من الامم مع قولهم بعد ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد فانه غافل مثله ولا يتاقي الفرق بالتمكن
 على النعم في الاول ودون الثاني لانه قد ثبت اشتراط النعم للتكليف فيما لا اشتراط التمكن على النعم بل الذي ينبغي ان يراى في المثال
 لذته بالحكم من غير وقوع الطلب من الشاسع تخير المسئلة النائم وهو الذي يقال له في عرفنا نفس الوجوب في اصل المسئلة انه هل يستقل

الذمة قبل التبليغ بالحكم النسخ ام لا لكن على هذا لا يصح اختلاف من الشافعية فانهم لا يقولون بانفراق وجوب الاداء عن نفس الوجوب فان قلت
ان جواز الانفراق بينهما مما يجوز في الامر واما في الشيء فلا يصح الانفراق قلت الذمة في الشيء قد شملت بلزوم الكف عنه ثم بعد الغنى ثم طلب
الغير وهذا غير بعيد فان قلت لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعلية دون التبليغ والحكم التعلية يحق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعلية ساهم في تحقيقه فلهذا
لما اولاً لو ثبت قبل التبليغ على فوته المكلف كانت تبليغ تأخير عن وقت الحاجة والتزامه لا يخلو عن شناعة عظيمة وفيه ان الحاجة الى التبليغ انما يكون
في وقت تحقق التكليف وما قبل ذلك والى ان اشتغال الذمة فاسمائه التاخير عن التبليغ ليس بتأخير عن وقت الحاجة ولكن ان تأخر الاستدلال
بانه لا يصلح الطلب قبل البلوغ كونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة الذي هو نفس الوجوب فانه لا فائدة فيه اذا قامت صحة الاداء او اصبحت
سحماً للناسخ قبل البلوغ بل انما يلزم عليه العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلك لا يصح لان صاحبه معذور كما لحظ في الاجتهاد وروى
هذا بخلاف اذا بلغ واحداً لا الجمل لقصور منه لانه يكتفي بالاطلاع عليه بالفحص الا اذا لم يمر وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه كما وقع اهل
مسجد بني حارثة وسجد قبا روى على هذا فينبغي ان يشترط لتعلق الحكم بالتبليغ الى الواحد ومضى زمان يمكن الطلاع الغير عليه فان قلت يحسن العقب
عقديان فاذا روى الناسخ فاما فيما اذا زال حسن المنسوخ ونشيت حكم الحسن في حكم الناسخ فمحسنة تتعلق بذمة المكلف وليسقط الحكم بالمنسوخ
لزمان حسن قلت نعم يحسن في الواقع عقديان وان انتقال صفة الحسن من الحكم المنسوخ الى الحكم الناسخ لازم للنسخ لكن الانتقال انما يكون عقداً
تعالى عند التبليغ فانه وقت التعلق لا عند التزول كيف ولو جاز الانتقال قبل التبليغ يلزم تأخير التبليغ عن وقت الحاجة على ان الحسن انما
عقديان لكن الحكم وتعلق الذمة به شرعي ولا شرع قبل التبليغ ولما تأتينا واقعة اهل قبا فانهم استداروا حين علموا بالناسخ اثنى صلوة
الفجر وما اعدوا وقدموا تحريجه وكذا واقعة اهل مسجد بني حارثة فانهم ايضا استداروا في صلوة العصر وما اعدوا كما هو في صحيح البخاري
وغيره ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه بسلام وفيه نظر ظاهر اما اولاً فانه هذا خارج عن محل النزاع لان بلوغ الحكم الى اهل
المسجد بن عبد صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه من الصحابة في المسجد الشريف فهذا من قبيل بلوغ الى البعض لا الى جميع
بعض وقد اقلوا الاتفاق في ثبوت الحكم في هذه الحالة على الكل واما ثانياً فلا يجوز ان يكون عدم الاعادة لبعض من الشارع الشافعي
كيف وليس هذا في من الخطأ في الاجتهاد وكيف وهو معذور وليتقد ثبوت حكم المنسوخ قطعاً وهو فوق الظن والاجتهاد في اذا كان
عدم الاعادة البعض فيجب ان يكون الوجوب في الذمة وليسقط الاعادة تعامل فيه ولما تأتينا ما في الصحيحين انه صلى الله عليه وآله وسلم على الكوفة
وسلم وتقف في حجة الوداع يعني للناس ليسا كونه فحياؤه رجل فقال لم اشعر فحلفت قبل ان افصح فقال افصح ولا جرح في آخره بقتل
ما اشعر فحلفت قبل ان ارمي فقام ارم ولا صحح فما سأل النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن شيء قدموا وانزلوا قال ان فعلنا لا مرجع
والمنع لما اشعر بالناسخ فحلفت قبل ان افصح ففقه عليه وعلى آله واصحابه وسلم اخرج وهذا انما يتم لو ثبت انه لم يكن هذا الترتيب
من قبل الا فالهذه سهوت فحلفت قبل ان افصح وكان هذا السائل فعل قبل البلوغ الى واحد ولا فيلزم ان لا يثبت الحكم لغير
البلوغ الى واحد ليعبر مع ان الصحابين يقولان لعدم وجوب الترتيب في المناسك المنوتة متمسكين بهذا الحديث فلهذا في هذا المعنى
لا في اشهر الترتيب فحلفت قبل ان افصح فقال عليه وعلى آله واصحابه والسلام ليس الترتيب حقاً افصح الان لا جرح عليه كما
لا في الاخرة بالسرايل عند ولا في الدنيا لعدم وجوب بلزوم فليس من الباطن شيء نعم ابداء الاحتمال الاول كفي للجمهور بكون تسكها
فقال هو استعمل ايدى لا بانه اشهر ثبوت حكم الناسخ قبل التبليغ الى الواحد من الامة لوجوب تحريمه ووجوبه في وقت واحد والملائكة

لان حكمه اعم من الحكم بالعلم بالمتنوع واجب العمل بالعلم بالمتنوع حتى لو عمل به اعم من الحكم بالعلم بالمتنوع ولا يكون عصيان
 تبرك به الواجب فالعمل به واجب ولو ثبت حكم المتنوع يكون حراما ايضا اقول هذا الدليل منقوض بما اذا لم يكن واحدا وعلل غير فان العمل بالمتنوع
 واجب الى العلم بالمتنوع للعصيان بالترك فلو ثبت عليه حكم المتنوع حرم العمل به ايضا فاجتمع ما عطف العلم الا ان يمتنع العصيان
 هناك تبرك المتنوع بل بالافعال المطلوب معرفة المتنوع فانه كان متكاملا بعد البلوغ واحدا ولا يمكن شمله فينحن فيه فانه قبل البلوغ لا يمكن لطلبه
 نتأمل فيه فانه موضع تأمل واليه لا تنسج لاحد في وجوب الامتناع بالناسخ قبل العلم لانه لا تكليف للاخلاق عند ما عدل في الثبوت بحكم المتنوع في
 الذمة فيمكن التدارك بالقضاء كما في الناسخ فانه لا يجب عليه الامتناع مع شغل ذمته بالواجب لصحة التمكن من الفعل وان لم يكن التمكن حاصل
 بالفعل وج لا تسلم ان المتنوع واجب ثابت في الذمة بل انما الثابت بحكم المتنوع وان لم يكن واجب الا اذا عطف العصيان بالاثبات بحكم الناسخ
 وترك حكم المتنوع بقصد المخالفة للحكم الالهي الثابت عنده وان لم يكن ثابتا في نفس الامر كما في وطى الزوجة بقصد الاجنبية فانه لا يصح
 بقصد المخالفة في زعمه وان كانت زوجة في نفس الامر وهذا يترشح الى انه لا يصح النزاع اما الحكم بيمينه اشتغال الذمة بالطلب لا يتا
 به لكن ينبغي ان لا ينعى الشافعية فانهم لا يرون نفس الرجوع شفا عن طلب الا اذا في البدنيات كما مر الاشارة اليه فافهم وعليك بالطلب
 الصادق واستدل ثانيا بانه لو ثبت حكم المتنوع قبل العلم لثبت قبل تبليغ جبريل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وسلم والى علمه
 واصحابه وسلم لا تتجاوزها في عدم العلم بالكلف ولم يكن المانع الى ذلك وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم علمه الله واصحابه وسلم على الارض
 من جنس البشر فيمكن العلم بالمتنوع عندهم فثبت التمكن من العلم بجميع ما قيل بتبليغ جبريل فالقياس مع الفارق وبذا خفي وان لانه
 لا دخل للتمكن من العلم فيه اذ منتهى التكليف على العلم بالفعل وذلك ان العلم بالمتنوع لا يكون في العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع وهو
 ليس من باب التكليف قلت فليثبت في الذمة قبل تبليغ جبريل في العلم بالمتنوع اذ منتهى التكليف في العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع وهو
 فافهم ويمكن ان يقال على الدليل بان القياس مع الفارق فان النزاع في العلم بالمتنوع لا يكون في العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع وهو
 السما والارض قبل بعثه محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم والى علمه الله واصحابه وسلم والى علمه الله واصحابه وسلم والى علمه الله واصحابه وسلم
 في الذمة وذلك لعدم النزول اليها فكذلك لا يكتفي النزول الى جبريل عليه السلام من العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع وهو
 لانه نزول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والى علمه الله واصحابه وسلم وهو من العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع وهو
 فخير ما يعلق من الثبوت كما اذا بلغ الى مكلف ما من غير البلوغ الى الآخر في العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع وهو
 شرطه ان التمكن من العلم معتبر في تعلق التكليف وفعل التكليف بالحال وهو العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع وهو
 لا يمكن هناك وفيه ولا ان التكليف بالحال انما يندفع بالعلم بالفعل لا بالتكليف في العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع وهو
 بل في الثبوت في الذمة وهو لا يستدعي العلم ولا التمكن وقد يقال ان العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع وهو
 وسلم ذلك الواحد فيه يحصل التمكن من العلم فقد وجد الشرط اقول في الجواب ان العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع في العلم بالمتنوع وهو
 بخلاف ما اذا لم يبلغ واحدا فانه لم يميز زمان تمكن احدا والا يلزم تأخير التبليغ الواجب عن وقت الحاجة وهو زمان التوجه للتكليف ولو
 حديثا التمكن والكتف على لزوم تأخير التبليغ في الاستئذان ومنع على تعلق الحكم بنفس النزول بل شرط التعلق بالذمة بالبلوغ الى واحد
 وهذا لتأخير التبليغ ثم ولا يتوجه الاشكال ان من الاصل هو الاظهر في الجواب ان يقال لا تسلم التعلق بزمانه المكلف قبل التبليغ لعدم العلم

من الاداء والقضاء كما مر فانهم قد ساء وضوحه فيكون مستقلا بغيره الكفاية من جنبيه فانه لا يرفع شيئا من الزيادة
وهو من جنس اولي من اجاب صلوة ساء وسنة لا يطل وجوبها على الصلاة والصلوة لا يطل على القول له تعالى انما فطروا على الصلوة لصلوة الله
فانه اذا صارت الصلوة سنة لم يبق على الصلوة الوصل عند الامام وصاحب صلوة العصر من هذا سبب كثر لصحيته والتابعين والاعايش وانما كانت الصلوة
الصلوة لا حاد ميثا العصر والصلوة في فتح المنان في تأييد سبب النعمان للشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى وفائدة هذا القول يظهر في اجاب صلوة
الموتى بغير الواحد فانه لما كان اجاب السناد سنة فسخا عند عدم الاجاب لما قلناه على الوصل الثابت بالقاطع لم يكن اجاب الوصل بغير الواحد صحيحا والامر
المتساخ القاطع بالظنون وحده ان الوصف وصف المتوسط على الحكم شرعي بل الحكم هو اجاب الموصوف بهذا الوصف والزائل هو وصف المتوسط
ولا يلزم من زوال اطلاق الموصوف اى اطلاق الاجاب الموصوف به ولعل مطلع نظر هذا البعض ان الاحكام المتعلقة بالمشتقات بتقييد بالصالحات
في معنى اجاب الصلوة الموصوفة بهذا الوصف اى القاعدا على وجه يكون متوسطا لا شك ان اجاب السادسة يطل بهذا الحكم لكن القول سبب
ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمشتقات ما ذكرتم الا انه لا شك ان العرض منها اى اجاب بنفس الصلوة المعصية بها ولا دخل كونها وسطى في الاجاب
فما مل فيه واما زيادة جزاء في الواجب كالترتيب في السجود الزنا او زيادة شرط بعد اطلاق الواجب عنه كالايمان اى اشتراط في رتبة ايمان
فصل في نسخ الحكم المرد عليه فالحقيقة قالوا نعم نسخ وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة والشافعية والحنابلة واكثر المعتزلة قالوا لا نسخ وعبد الجبار
من المعتزلة قال ان غير هذا الجزاء او الشرط اصل الواجب المرد عليه حتى لو فعل المكلف اياه كما كان قبل الزيادة وجب اثباته كزيادة رتبة
كما روي الشيخان عن ام المؤمنين ان صلوة الرباعية كانت اثنتين ثم زيد ركعتان الا ان الوصل الظهر ركعتين لم يجز وجب الاستيناف
او كان التغيير معطوف على غير لاصلة قوله كزيادة رتبة كما لا يخفى في ثلث من اخصال اجده اى بعد التغيير الثابت في اثنتين فانه رافع لم يترك
الاشئين الى اباحة ليشترط الايتان بالثالث فنسخ اى فالزيادة نسخ بخلاف زيادة التغير على السجود الذي هو الجدل فانه لو جلد ولم يغير لم يجز
استيناف السجود وغلط ابن الساجب حيث جعل زيادة التغير بغير الماخير ولعل بناء كلامه على انه قسم التغير بان يكون وجوده على ما كان كالعدم
بحيث لا يعتد بشرع ما لا يكون متمثلا به ولا شك ان السجود على تعدد الزيادة التغير كذلك فقليله انما هو بناء على نفسه المصداق اذ اصح النقل عنه
لكنهم يرجون بان نقل الايدي وهو ثقة في الباب والتداعى بحقيقة الاحوال وقيل ان رافع هذا يجوز والشرط حكما شرعيا فنسخ والا لا واقتضاه الامام
ابن الحزمين والامام الرازي والائدي كلهم من الشافعية اقول مرادهم لا يضبط الامر كليلا لا الضيا ولا اثباتا بل في بعض الاحكام يكون رافعا
لحكم شرعي فيكون نسخا وفي الاخرى لا فلا يكون فاعرف في التفتيح كلامه خال عن التحصيل لان كل احد يعترف به وانما الخلاف في انه رافع ام لا
ووجه الاندفاع فافهم قال مطلع الاسرار الامية والدي قدس سره كذا نقل في شرح الشرح وليس في التفتيح ذكره اصلا الا ان يكون هذا
التفتيح غير التفتيح المشهور فانهم واما رفع مفهوم المماثلة في العلوة تركوة بعد القول في السائمة تركوة فالاول يرفع مفهوم الثاني فنسبة
اى نسبة كونه نسخا الى الحقيقة فهو من اجاب لانهم لا يقولون بمفهوم المماثلة حتى يكون رفعه نسخا لا التقدير بان يقال لو كان مفهوم
عندهم ثابتا كما في اول القرينة كان رفعه نسخا وانت تعلم ان ذكره منها غير مناسب قال ميرزا جان لوصح نسخ مفهوم قولنا في التغير
السائمة تركوة بمنطوق في العلوة تركوة لم يبق لذكر الصفة فائدة بل يكون لغوا والقائلون بالمفهوم انما وقعوا في القول بذلك ليكون ذكر
الصفة لغوا وجوابه انه لا يلزم لبقاء الفائدة وانما بل القدر الضروري لردم الفائدة حين التكلم لئلا يلغوا التكلم وهم انما وقعوا في القول
بذلك ليكون التكلم با من غير فائدة وهذا لا يوجب ابقاء تلك الفائدة وهل هذا الا كما قيد بالصفة تخوف سامع آخر اذا زال خوفه

لم يبق تلك الفائدة فافهم لنا ان المطلق حق تلك الزيادة ول على الاجزاء مطلقا سواء كان مع الزيادة او مجردا عنها لانه اى المطلق كالعام
يدل على افراد الحق مع الزيادة او مجردا عنها بدلا وليس هناك صارف عنه لان الكلام فيها لا صارف غير هذه الزيادة وهي مفروض لا متقاضي
زمان وجود المطلق فيحصل على الاطلاق ويدل عليه التقيد بخبرنا وشرطينا فيه فانه يقتضي عدم الاجزاء وبدونه فيرفع هذا التقيد حكما شرعيا
وهو اجزاء الافراد التي هي مجردة عن هذا التقيد وهذا ظاهر جدا ثم فرع على هذه المسئلة مسئلة اخرى وقال ولما ادى الى ان الزيادة جزء
او شرط لنسخ انتفع الزيادة عند تاجير الواحد على القاطع كالكتاب بالالزام امتساح القاطع بالملطون فالملت قد جرت الزيادة بالتجديد المشهور
مع انه ملطون ثلث سنين وجهه الشاء المتدلى كالمطارة للطواف فاما لا يجعلها شرطاً حتى يجزى الطواف من غير طمارة ولا يجزى بالعادة فلو
لشافعي رحمه الله تعالى في ذلك اصحابه يبارونى الترمذي والنسائي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم الا بخير واجاب مشائخنا كما اشار اليه المصنف بانه قوله وليطوفوا البيت
التيق مطلقين فزيادة الطمارة عليه ولتقيد اطلاقها لا يجوز بهذا الخبر الملتون بل يبقى الطواف المفروض مطلقا لكن قلنا بل وجوب الطمارة عملا
بهذا الخبر فوجب الدم السجابر ان طاف محيئا لكن سقط الفرض كذا قالوا واعترض عليه شيوخهم السداد باننا لا نسلم ان الطواف مطلق وكيف يكون
مطلقا كلفه شرط واحد فانه اذنى بالطلاق عليه اسم الطواف لانه بل المراد الطواف المشرع المعبر عنه الشاسع وهو مجمل في الاركان المشترطة
فيقع هذا الخبر باننا بشرطه فلا نسخ اصلا فلا يلزم عليه محذور في اليمين لفرع هذه القرعة على هذا الاصل بل الحق في الجواب ان تمثيل شيء
بشيء لا يوجب المماثلة في جميع الاوصاف فلا يجزى المماثلة للصلوة في اشتراط الطمارة بل يجوز ان يكون المعنى الطواف مثل الصلوة في
الثواب في الآخرة فلا تكلموا الا بخير لكن على هذا لا يلزم وجوب الطمارة من دليل آخر ولعله هو الاحتياطي في امر العباد فافهم وكثيرا من الكثرة
من الفروع منها عدم وجوب النية والترتيب في الوضوء لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام الاعمال بالنيات رواه الشيخان وغيرهما
والمواظبة على الترتيب من غير ترك قال في سفر السعادة لم يترك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الترتيب مرة وقال الشافعي
رحمه الله تعالى لوجوبها لذلك وكذا عدم وجوب المولات بالمواظبة المذكورة كما عليه لك وكذا عدم وجوب التسمية لقوله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم لا وضوء لمن لم يسلم رواه الدارقطني كما قال به احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وكذا وجوب التخييل لقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خللوا اصابعكم كيلا يتخلل نارجهم وذلك لان آية الوضوء انما يدل على اجزاء غسل الاعضاء الثلاثة
مع مسح الرأس مطلقا عن النية وغيرهما كما ذكر فلوزيد احد هذه الاشياء ولزم امتساح القاطع بخبر الواحد كذا قالوا وهذه العذر صحيحة فيما رواها
اما هي فحديث الاعمال بالنيات مشهور باجماع الزيادة على الكتاب بل الحق فيه ما مر ان الحديث لا يدل على اشتراط النية اصلا في الوضوء
وغيره من الوسائل ثم ان هذا العذر انما يكفي لعدم افتراض هذه الامور لكنه يجوز ان يكون واجبة فالنية قد عرفت حالتها واما الترتيب
والمولات فلان الفعل لا يدل على الوجوب كما سيجي وليس قول يدل عليه واما التخييل فله ثبوت الترك وعدم نقل من نقل وضوء رسول
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من الصحابة المعتمدين واما التسمية فلان الحديث ضعيف كما بين في موضعه لكن الشيخ ابن الهائم قال
في الفتح القدیر ان هذا الحديث لكن شرطه وكونه النحل الذي في رواية غير الضيق صار في درجة الحسن فهو وان لم يوجب الركنية
لكن يلزم الزيادة على الكتاب لكن ينبغي ان يثبت الوجوب فتأمل فيه فانه موضع وانما عدم ركنية الفاتحة في الصلوة كما قال في الآلة
الثالثة لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا وضوء لمن لم يغسل يديه تحت الكتاب رواه الشيخان لان قوله تعالى فاغسلوا ايديكم من قبل

تقتضيه اقراض طلق القراءة لا تيسر اى قد كان من اى سورة كان فعمل الفاتحة ركنا نسخ بكذا القاطع خبر الواحد لا يجوز فيه التعديل الا كان ليس كذا
 وكنز القوة بعد الركوع كحديثه الاصل في المخرج في الصحيحين وسوط الامام محمد فلا فاللثة والثالثة والامام ابى يوسف والا لزم الزيادة على قوله تعالى
 اسجدوا لله سجدة واحدة وادبر عليه اليه بمثل ما من الصلوة سجدة فيلحق خبر الفاتحة وحديث الاخر الى بياننا فلا نسخ فيمكن ان يجب ان ذكر الركعة
 والركوع والسجدة وقد ثبت بالقاطع فلا يلحق بهذا الخبر انما يصير ان زيادة على هذا القاطع ثم الحق في خبر الفاتحة ما ذكره فان القراءة
 قد فرضت مطلقة بالقاطع ولا اجمال فيه اصله حتى يلحق خبر الواحد ببيان ان منتهى مضطر به اليه فانه قد يروى الصلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فخرج
 والحدان القاص في هذا القصة تحقق الصلوة مع النقصان بدونها واحديث الاخر الى فانما سبق لبيان حقيقة الصلوة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وعلى آله وصحبه وسلم قال لا صل فانك لم تصل حين ترك التعديل ثم من له الاركان الصلوية المعدلة فبيان قطعا واما قوله تعالى اسجدوا
 واسجدوا فقد قيل اراد به الصلوة من قبيل اطلاق الخبر على الكل ولو سلم انه على معناه فليس المراد به الركوع قبل القراءة غير مقتدر وكذا السجدة
 الواحدة بل المراد الركوع على نحو خاص عن مع الشرائط فموجب باعتبار الشرائط فيلحق حديث الاخر الى بياننا فان الحق قول الامام ابى يوسف
 فافهم ومنه فروع اخرى يطول الكلام بذكره واذا قد عرفت ان الزيادة من غير الحكم المطلق فاني شرحت المختصر ان زيادة غسل عضو في الوضوء
 اركان في الصلوة ليس نسخ ساقط لان تحقق الامتثال بالاول المطلق عن غسل هذا العضو المفروض الآن او اركان المفروض الان لم يبق
 كما عرفت بل الامتثال على الكل فقط لا غير فتدبر منكرو كون الزيادة نسخا قالوا الزيادة تخصيص للمزيد عليه من الاصل لانه اهلون من النسخ
 لكونه اطلاقا وهذا بيان فلما اطلق لا يدل اما على المبيته من حيث هي اى على اقسامها لان لا بد من كل فرد وسواء كان مبيته مطلقة كما
 انعموا في الامر بالوضوء والفرق المبيته كرتبة فلا ينافي ما مر في فصل المطلق والمقيد والتخصيص فرع الدلالة على الشخصات لفظا كما مر
 انه التخصيص انما يكون اذا كان هناك ولا ريب في الشخصات المعينة والمطلق انما يدل على القدر المشترك لا لادالة العام على الخاص من حيث الدلالة
 وليس من هنا قرينة صار منه عن القدر المشترك الى الشخصات اذ غير الشخص لادال على الزيادة مفروض لا نقاش وهذا النص مترافعة معدوم
 في زمان الشك فلا دلالة له على الشخصات ولم يرد بان التخصيص انما يكون في العام وهو فرع الدلالة على العموم ولا عموم في المطلق لدلالة
 على المبيته حتى يروى عليه لم يرد مستعمل بالتخصيص قصر العلم بل القصر المطلق على طريق الفرق والسماع ان الدفع اهلون من الرفع فتدبر
 واما القصر جزءا او شرط من العبادات وغيره من الاجابات فتشنع له اى بذلك الخبر والشروط المنقوص اتفاقا لصدق الرفع هناك وهل هو مقتصر
 نسخ لما اى للعبادة لغيره الباقي معناه فانما اراد عند اخص اى عدم كونه نسخا وقيل نعم هو نسخ وهو الاشبه قال الامام فخر الاسلام كما ان
 التقيد بعد الاطلاق نسخ كذلك الاطلاق بعد التقيد وقال عبد الجبار المعزلي في نقص الخبر نعم هو نسخ وقال في نقصان الشرط لا اى ليس
 نسخا وفما هننا الفرق لما كان ممكنا محضا قال ولعلنا نرى ان النزاع في نسخ المجموع مفصل فان انتفاء الجزء لا يوجب انتفاء الكل واما انتفاء
 شرطية الشرط لا يلحق انتفاء حقيقة المجموع لانه لم يغير شي من اركانه وليس كذلك اى كما عرفت بل النزاع في نسخ الباقي بعد نقصان شرط لا فرق
 بين الشرطية الجزئية والجزء ايضا كان شرط الباقي فانه خارج عنه واعتداده موقوف عليه فانهم لما لو كان التخصيص المذكور نسخا
 لما في انتفاء دليل لا يوجب الباقي لان الدليل الدال عليه قد ارتفع بالنسخ فلو لم يجهز الى دليل آخر ثبت الحكم من غير دليل وهو باطل
 اتفاقا واما نقول لعل النسب الدال على التخصيص يدل على بقاء الباقي كيف لا والقصر والنقصان وانما يدل على بقاء ما وراء
 النقص ولو كان التخصيص بحيث لا يدل على القصر والنقصان بل على الرفع فيلزم الباحثان الى دليل آخر كما اذا نسخ الوجوب فيحتاج

عندما نتحاشا الكرام في لقاء الجواز الى دليل نأيد وجوب الاجماع مطالب بجمعها فثم لا بد من دليل نأيد وجوب الاجماع الى دليل في
 الجواز الباقي فان النص الدال على الجواز قد ارتفع بوجوب النسخ وقد خرج من ان يكون وليا ببقاء الباقي من احدى دليلي ان كان هو الدليل الاول فهو اما
 كان يدل على وجوبه في ضمن وجوب الكل لا الوجوب باستقلال الكا من النص في فصل الحكم الاحتراف بالضرورة بوجوبه ابتداء من لا بد من التثبت
 بالدليل المرافع فيثبت فيقول معشر القائلين بالنسخ الباقي فمائل تاملا صادقا قالوا ان يكون مقتضى نسخها قالوا ان ثبت حرمتها حال كونها باجزة
 شرط قبل ورود هذا المنقضى والاولى ان يقال ثبت عدم الاعتداد لها بالاجزاء وشرط ثم ارتفعت الحرمة بالمنقضى فهو رفع الحكم شرعي
 ثابت وهو النسخ قلنا حرمتها بدونه معناه وجوبه فيها فارتفع الحرمة بدونه ارتقاع وجوبه قال لا ارم نسخ النسخ الباقي والكلام في النسخ البليغ
 ذلك ان تقرر الدليل كذا كان الباقي غير محذور الحال الاقتران بالاجزاء والمشرط والان صار مخرجا مطلقا فقط تغير حكم الباقي وهو ضرورة
 نعم كونه مخرجا حال التقارن ملازم لكونه واجبا فيه لانه عينه كيف وجوبه صفة وجوب الباقي مطلقا صفة له فكيف يكون احدهما هو الآخر
 ان اشئت قلت كان الباقي غير مقصود بالاجباب قبل التفتيش بل كان واجبا في ضمن اجباب الكل ولم يكن عبادة مستقلة انما كان العباد
 الكل دلائل بعد التفتيش صار الباقي مقصودا بالاجباب وعبادة مستقلة فحدث في الباقي حكم لم يكن في ارتفع حكمه وكان هو النسخ فتدبر
 سباب بان الزائل منها وجوب الزيادة فهي اما العبادات باقية على الجواز الاصل المفروض ولم تجز وجوب بل ابطال الوجوب فقط وانما
 هو الوجوب الاول فانه ارتفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا كذا في شرح المختصر وفيه انه مع مخالفة الجواز النسخ لا الى بدل كما هو
 كما هو سابقا وهذا لا يكون روا عليه لانه انما جاز النسخ لا الى بدل هو كلفه لاسمطلقا كما مر مع صدق تعريفات النسخ عليه فانه رفع الحكم شرعي مقتضى
 بالانقضاء فانه قد انتسخ بهذا التفتيش اتفاقا مع انه لا الى بدل حكم شرعي فافهم وجه المصير الى الجواب الاول بان المراد ان الزائل
 وجوب الزيادة وهو رفع حكم شرعي فيها لا في الباقي بل هو باق على وجوبه كما كان فلا نسخ فافهم وذكرنا او روا عليه سابقا من انه رفع
 حكم الباقي وهو وجوبه مع الزيادة وقد تغير الى الوجوب مطلقا فافهم وتوكل على الله فانه اعلم بأسرارها مما نعلم يعرف الناس بالنسخ
 دونه قوله صلى الله عليه وسلم كذا وصحبه وسلم كذا نصيبكم عن زيادة القيد المأثور وما ينتسبكم عن او خالفكم الاضاحي فرق ثلث فاسكروا
 ما بدا لكم ونهيتكم عن التبين في سقاء فاسم لو اني الاسقية كلها ولا تشربوا مسكروا واه مسلم بدون لفظ كنت ويعرف الناس بالاجماع
 كما اذا اجمع على حكم نص معارض لنص آخر فانه لو لم يكن النص المجمع عليه نسخا كان الاجماع على النسخ فيكون خطأ موكدا لعمل الصحابي على
 خلاف نص مفسر مع علمه بالناسخ لان عدلته مقطوعة ويعرف الناس بالنسخ لاجتماع النسخ فيجوز بناسخية المؤخر عند التعارض فيقبل
 الصحابي هذا سابق لانه اخبار مدلل بخبر لا مسامح فيه للراي وما قوله هذا النسخ فعندنا تحفية مقبول لا الشافعية قالوا انما ان النسخ قد
 يكون عن اجتهاد فلا يكون حجة على الغير قلنا لان تعيين العدل الموثوق عدلته بل مقطوعة لا النسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض
 فان المراد عنده معلوم بمشاهدة القرآن حكمه بالنسخ عن لصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه فانه انما علمنا حكمه بالنسخ بحكم المروي عليه في
 الاول عن اجتهاد فلا يكون ملزما للغير وذلك لانه بعيد عن شان العدل ان يتم في امر النسخ فلا يحكم الا عن بصيرة كما بين لكن الشافعية قالوا
 اذا تعارض متواتران فقال الراي الصحابي لكن اذا لم يبلغوا حد التواتر والاطمئنان اصبحت المفردات جمع على قصد التعظيم ثم انسخ حصل الرد
 لوجهه الى نسخ المتواتر بالاحاد روايته وهي رواية ناسخ وحصل القبول الغير فاعل اي لانه لعل النسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابي
 هذا ناسخ والاحاد الذي روايته وليد احدى دليل النسخ وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل بالاكشاهي الاحصان فانه لا يقبل ابتداء ولا يقبل

الرجح وكما سطرها وادع الشاهد فانما يقتبل النسب استبعادا لكن يقتبل في اثباته الاولاد ثم يترتب عليه النسب هكذا انهم يقتبل قول ابو ابي حنيفة لا يشهدون
 ولا يزوجون بها المتزوجين وان كان لا يشهدون ابتداء يقتبل في روايتي ميرزا جان فيدان قول الصحابي في ذلك اي اخباره بالنسخ جاز ان يكون استبعادا لا اقتداء به عليه
 الا في اخباره الصلوة والسلام واجتهاده غير ملزم لهجهدهم في ما يراه الشافعية اقول في المتزوجين اذا اذنا رضا النسخ لانهم لا عن اجتهاد ولا الزم
 كون احد من اخطا ومن الصحابي لا اخبار بالنسخ ليس الا ببيان السبق فاحكم عليه بالنسخية موقفا لا موقفا من وجوه ابي حنيفة وبما في السبق المتأخر
 قبوله فان قلت لعل الصحابي انما حكم بالنسخ لظنهما متساويين اجتهادا قلت او لا ظنهما المتعارض لا يكون الا لثبوت السبق عند السماع او شاهدة
 القرآن فيقبل وثانها ان حكمه بالنسخ انما يكون لعل بالسبق والتمسك فيقبل قوله في قوله فان ظنهما متعارض يحكم بالنسخ والكلام فيه ومن هنا سئل ان
 القول اي قبل اخباره بالنسخ هو المعتبر وانما يحجب عنه فتوقف فيه ولم يكن لذلك ثم لا يعرف التاخيخ بالبعدية في الصحف فيستدل
 به على البعدية في النزول لان ترتيب الصحف وان كان من عند الله تعالى لكنه ليس على ترتيب النزول وهو ظاهر جدا كيف وسورة اقرأوا
 الفرة ان نزولها وكتبت في قريب من الآخر وسورة البقرة مع كونها مكية كتبت في الاول وسورة البقرة التي هي آخر المزلات كتبت مقدمة
 على اكثر المكيات ولا يعرف تعيين الناس سجدة من الصحابي اي الراوي ليحكم بان مروية متأخرة مروية من جوهه فيلعل الناس انما سمعوا بسماعه لا
 ولا يعرف تاخرا سماعه ليحكم بتأخر مروية عن مقدم سماعه بجزا سماعه قبل سماعه الاسلام وسماعه متاخر الاسلام قبل سماعه الاسلام
 ان يكون اسلامه الا حديثا بعد فواته الماسن وصرح بالسماع او متاخر الاسلام سماعه بعد فواته متقدم الاسلام وصرح بالسماع ولا يعرف
 بموافقة البراءة الاصلية فيدل على المتأخر عما هو مخالف لها لان التأسيس خير من التاكيد ولو تقدم موافق البراءة يكون تأكيدا فلا بد ان
 يكون متاخر عن المخالف فيكون هو وافقا فيكون تأسيسا لموافق يكون تأسيسا اياه فيكون تأسيسا ايضا وهو ضعيف لا يشهد بالاجتهاد
 وهو غير جائز يقال ان النسخ غيره وبالرأى عرف التأخير والراى مما يستدعي اليه ثم ثبت النسخ ضنا وكم من شبه لا ثبت ابتداء ثبت
 ضنا فتأمل مع ان كونه مباحا شرعا فائدة زائدة والبراءة الاصلية لا يدل عليه فلو كان موافقا مقبلا اقاد الاباحة الشرعية فلا تكيد
 اصلا ولا تخفية في الحق وفيه ويؤخر عن المخالف للبراءة التاخير بالرفع فانه لو تقدم المخالف لرفع البراءة ثم الموافق يرفع فيترك الرفع
 وفي التعبير بالرفع والعدول عن النسخ اياها الى انه لا يلزم تكرار النسخ لان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا واما الى ان المراد في محال
 النسخ بغيرهم الله تعالى بتكرار النسخ تكرار الرفع وهذا القدر يكفي بهما فالمنافسة فيه لا يضرنا ثم انه لما كان هذا القول ايضا نسخا بالاجتهاد وقيل
 هذا القول منهم ليس حكما بالنسخ في الحقيقة بل هو ترجيح لاحد المتعارضين في التعارض لفضوته العمل لا لثبوت النسخ في الحقيقة ولا لشك ان
 هذا القدر من الترجيح يكفي لتبجح العمل بالمخالف فتدبر ولا تزل فانه عزلة والله تعالى اعلم بخواص عباده الاصل الثاني سنة لنا
 فرغ من اصل الكتاب شرع في السنة المتأخرة عن الكتاب رتبة ولقد مر على الباقيين وهي لغة العادة والسيرة وهي منها اي في الاصول
 وانما قيد بيانه الى ان السنة في الفقه فعل واطب عليه رسول الله عليه واصحابه وسلم ولا يحسن التقييد بالترك احيانا ولا بالاجماع الا ان
 والاقامة ونحوها وانما قيد من قيد زعماء متدين المواقفة المستمرة من غير ترك اصلا ولعل الوجوب يستخرج لك الشاهد القدر من القائل
 او ليس الامر كذلك ما صدر من الرسول صلوة الله وسلامه عليه وعلمه واصحابه غير القرآن من قول وفعل ونحوه وما قسمنا القدر
 بالظهور ليدفع الخلق القدرى ويظهر لقوله غير القرآن فائدة كذا في شرح المختصر وانما حاله اليه اشارة الى انه موافقنا في هذا التعليل فيجيب
 اليه ايراد المشارة اليه بقوله اقول القرآنة المشافذة ليست بقرآن ولا خبر عند الشافعية ولذا لم يكن حجة ولو كانت قرآنا وخبر كان

حجة لا تحتاجان اتفاقا فيرد لقضا عليهم لصدق التعريف عليهما فلا يكونان معا في الجواب بان المراد ما صدر من الرسول لعنوان النجدة وليست القراءة
 الشاذة كذلك تكلف لان هذه الازالة بعيدة في التعريفات وان اوجب بان خير في الواقع وعدم الحجية كونها مشروطة بالنقل خير قال اما
 اعتقاد النجدة وجعل الحجية مشروطة بالنقل لعنوان النجدة قالوا بحيف وهذه ولان بعد اعتقاد صدوره ممن هو لا ينطق عن الهوى لا معنى لنفي
 الحجية وان كان في الجواب من قبلهم انها ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لانه لم ينقل خبر ولا بد منه وانما
 نقل قرانا وهو خطأ يمتنع فلا اشكال والمصلحة ما هو التحقيق عند اصحابنا ان دعوى الصحابي في العاقل المقطوع العدة ان هو قران لا يصح
 الا بالسماح من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والخطا يمتنع انما هو في بقاها قرانا في السماع فالقراءة انشادة قران نسخ
 المتلاوة كما لم يفسح نخبه بوجه بقوله غير القران فافهم فانه المستلقة بالقبول عند المحققين بالادب مستحكمة هذه المسئلة كلامية
 لكن جرت عادتهم بامراء ما صدر من صاحب السنة لشدة تضادها بها والكان الا ليق ان يورد في المبادي الكلامية كونها من المبادي
 العامة لتوقف الادلة كلها على عصمة الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم المقرون اكله لا اله الا الله محمد رسول الله اختلفوا في عصمة
 الانبياء وقبل النبوة وهي عدم قدرة المعصية عند البعض ونسبة بعض الروايات في الشرح في الحسن لا شرعي قدس سره وهي فلق مانع من
 ارتكاب المعصية غير ملجئة لا يكون المعصوم مضطرا في ترك المعصية وفي فعل الواجب وهو التمسك بعند جمهورنا الاكثر من المسلمين على
 انه لا يمتنع عقلا ذنب منهم مطلقا اي ذنب كان صغيرة او كبيرة كفر او وقوعه خلافا للشبهة فانهم لا يجوزون عقلا ذنب عليهم مطلقا
 اي ذنب كان صغيرة او كبيرة وهم مع قولهم بهذا يجوزون عليهم الكفر بقرينة عقلا وشرعا قبل النبوة ولعلنا من غاية حماقتهم فانه
 يجوز زهد الامر العظيم عليهم للمصلحة الامان في امر التبليغ وهو ظاهر كيف وما من شبه الما لبعث بين اهل العلم قطع كتم شدة من كون
 موقنا منهم وخصوصا من تدبيرهم بالاطل وحماقتهم الكافة ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ما عاش من وقت
 لبقة الى وقت الموت الى في اعدائهم ولم يكن له صلوة قدرة لرفعهم مدة عمره وكان يخاف منهم فاحتمل كتمان صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
 شيئا من الوحي فمالت بالقران وغيره فانظر الى شناعة كفرهم وحماقتهم كيف التزموا هذه الشتمات فخذ لهم الله تعالى الى يوم القيمة ثم من حيل
 ما قتم انهم استدلوا بغيره الناس على العصمة عقلا وهو لو تم لدل على عصمتهم عن المعصية مطلقا فضلا عن الكفر عند الخوف لثبوتهم في
 ناس عنهم بل النفرة منها اشد لا يامه الجبن الذي هو على النفاق في الحق انهم يشبه هذه الاماويل خرجوا عن بلقية الاسلام ولذا انهم
 بعض اهل الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على صورته في غير ما هو مشروح في الفتوحات الملكية للشيخ الاكبر وارث رسول الله صلى الله
 عليه وآله واصحابه وسلم بل حكم بعض اهل الله تعالى رضوان الله عليهم انهم يحشرون على صورة الخدم والاعمال بالعباد وخلافا للمعذرة
 انهم ايضا يمتنون صدور المعصية عقلا لا في الحقيقة فانهم يحوزون بها اما الواقع فالتوارث من لدن آدم الى البشر الى نبينا ومولانا
 فضل الرسل واشرف المخلوق محمد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين على الرسل
 وحقيقة في النفاذ الاكبر في بعض المعقولات الانبياء عليهم السلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمية بقتية ابائهم وعلى هذا فلا بد ان
 بن قولنا الانبياء بين الذين يكون موتهم قبل تولد منهم لكن الشق الثاني فيما يوجد في الابلاء ولا يمكن في الالهيات بين
 ناطل بالنسبة فيهم من الكفر الى امر سعيه والعالم مفرجه آدم صلات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وذلك لانهم يفرقون بين الكفر
 منع وعجز خلاف الاجماع بل الحق الرابع هو الاول واما احاديث الواردة في البوي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه

وسلم شراسته مروية احمد اهل القول عليها في الاعتقادات واما اذنا الصيرة لم يكن ابا ابراهيم عليه السلام بل ابوه تايخ كذا صح في بعض النواحي وما نحا
كان اذنا ابراهيم عليه السلام ورباه الله تعالى في حجة والعرب يسلم العلم الذي في الترتيب ابن اخيه باله صلى الله عليه وآله في قوله تعالى واذ قال ابراهيم
لا بية اذ روي عن المراءى سوسي في بعض الصحاح انه نزل في ابي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه ما كان للبيته والذين اسنوا ان يستغفروا
للمشركين ولو كانوا اولي قرابة من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب التحميم فان المراد بالاب العلم كيف لا وقد وقع صريحاً في صحيح البخاري انه نزل في
ابي طالب هذا فيجب ان يعتقد ان ابا سيد العالم صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من لدن ابيهم الى ادم عليهم السلام وقدمين لسيوطي الوصية
ولو لا الفتن غريباً بفضلنا لقول نبي الله صلى الله عليه وآله في من يشاء من بني اسرائيل انما هو كذا في قوله تعالى لا تعجل بالحق الا ان ينزل اليك الا ان ينزل اليك
في تجويز العقل من الكمال بعد نقصان الجبر في المانع لفضاية التوبة رايه كذا في قوله تعالى لا تعجل بالحق الا ان ينزل اليك الا ان ينزل اليك
وقد بقي القدر اذا قد وحشر في سنة زمرته ان كان ياخذ المراد ليعمل الفعل انما لا ممنوعة ثم تفضل الله تعالى عليه الى ان صار له كمالاً مالا يصح له
فكذلك لا بعد عند العقل ان يصير المراد ليعمل الكتاب المستغفرت البقية وليا مقرباً ثم بعث نبيا الروافض والمعتزلة قالوا فيه اى في ذلك
المعتزلة احقار عند الناس تبصر الناس عنه فلا يتبعونه في الاوامر والنواهي بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا او يامرنا كذا ونمنان نحن
كذلك فلا يتاى في حكمه الا رسالته في رسالته فينبغي هذا الا رسالته صلى الله تعالى علماً قلنا ما ذكرتم معنيته على البيع العطف اى على ان هذا الا رسالته
فبيع وما هو قبيح يمتنع عليه تعالى ولا لا شعرة منا لا يمتنعون فبيع هذا الا رسالته العاري عن الاتباع فلا يتم عليهم وهذا المانع يتاى منا العينا
فان انخلو من الفائدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في اتباع من ارسل اليهم وهو ممنوع بل يجوز ان يكون الحكمه
والفائدة اقامة الحجج عليهم في التعذيب وهو حاصل ولو سلم فبيع هذا الا رسالته العاري عن الفائدة فلا تسلم الملائمة وهي لزوم المنفعة
والاحقار لان بعد عقار السريرة ومسن السيرة فيعكس الحال يصير سيرة عقار فلا تنفع بعد الا رسالته والافضل ما كان قبل بناء على المنفعة
جافية اياهم الى الاعتقاد بهم فيعكس الحال التبة نه كذا قبل النبوة واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعذيب الكذب فيستحيل عليهم ما افعلوا
وقبل النبوة فالمتواتر عنهم عصمتهم عن تعذيب الكذب ايضا لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب فقلنا منع الجمهور صدوره عنه عليه السلام لما
من دلاله المعجزة واما ما روي في الصحيحين وغيرهما من ذلك لم يكن في جواب قول ذي اليمين انقضت الصلوة ام نسيته فغناه كل ذلك لم يكن
في ظني وبها ما روي في مطابق الحديث فكذلك قول سوسي عليه السلام في جواب من سأل بل احدا علم منك فقال الله تعالى بل عندنا خضر
كما في الصحيحين والمراد بالنفي نفى الاعلية عن الغير في كلمة قوله تعالى في ذلك انظر ان يقال ان قول سوسي صادق في نفس الامر
ولم يكن احد في زمانه اعلم منه لكن لما لم يكن لشان الا علم دعوى الاعلية لا لانه لكل الامر الى الله تعالى اعتد الله تعالى بقوله بل عندنا خضر
تخصر يعلم اشياء لا تعلم فلا يثبت هذه الدعوى منك وان كنت اعلم منه بالاسرار الالهية فانهم وجوب القاضي ابو بكر صدوره الكذب
عنهم غلطاً فمنع به ولا لئلا اى المعجزة على الصدق مطلقاً بل اعتقاد ايان لا يخرج على اللسان غلطاً خلاف الواقع بل انما لا للشك على
الحد فقط قيل لا بطلان هذا الراى يلزم عدم الوثوق في التبليغ فانه يجوز ان يكون قوله هذا من عند الله تعالى كذا جازياً على لسانه
غلطاً او لا دليل للمصالح على الباطل غير الاخبار واذ اجاز فيه الكذب ولو غلط الغرض الوثوق وحيث لا نزم عنده حين جريان الكذب غلطاً
على اللسان المستبرأ به خلاف الواقع واذ عدم التبعة فهو الدليل على الصدق فالوثوق باق وهذا القائل ان يرجع ويقول يلزم
بالكبر للامانة الوثوق للصدق اخباراً حين السماع بل يخطر الى زمان النبوة التزم ذلك لبيد من الادب والالفاظ فتأمل

توهم الكذب من الكبار والصغار خمسة كسرة اربعة غير ما ساعد على الخمسة ما كانت سبعة فالافتاق بين فرق الاسلام على عصمتهم عن تعدد ما ساعد عند
 اهل السنة القاسمين للبيعة كسرة ثم الله تعالى او مقلدا عند المعتزلة والمروافق خذلهم الله تعالى وتعرفت شبيهم وجواصحا والافتاق البصر
 على تجوز ما سوا وغلط بان يكون خطأ في الاجتهاد او يكون قصور الملبح فيقع في الحرام والسر فجو ان ذلك ان ليس معصية حقيقة ومنه تسليم
 على راس الركعتين سوا الا استيعقت فانهم لا يجوزون سواها الا فيكون من وجها للقيمة وقد مر وجها لقيمة صغارا غير حاشي غير الكبار وهو الصغارا
 بخمسة اربعة فان الاصلار على الصغرة كبيرة عند اكثر اهل الشافعية والمعتزلة يشبهات بارودة كما في قوله تعالى ولقد بعثت به دجما بالاول
 ان راسي برمان ربه وامثلة من قصته وادود سليمان عليهما السلام والحجواب ان لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا والصلو والمعصية
 ويقتضيه ان يقتل يوسف لاجل ابله عما امر به وهم يوسف بعثته لانها كانت مريضة لا لقاعدة في الحرام ولولا ان راسي برمان لم يقتلها
 او لمسته انها سميت بالزنا يوسف عليه السلام لم يجرم ولولا ان راسي برمان ربه لم يجرم وليس المراد انه وقع منه الهم ولو لا راسي برمان لم يجرم
 لفعله كيف دلل على ان في الكلام ولا يليق بجناحه تعالى ان يجرم يوسف في هذا الهم وهذه الآيات سبقت للبحر كما يظهر من اهل نابل وامانة داود
 فحينئذ لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم بطريق صحيح بل انما اخذ المروغون عن كتب اليهود فلا اعتداد به والذي
 يمكن ان يقول عليه ان كان خطابه او يرا لامة فثبته داود عليه السلام وغاية هذا ترك الاولي ولم يكن فيه ذنب لاصغرة ولا كبيرة وقامته
 سليمان فما اصح المعول عليه به ان قال لا قرن اليوم نسا فيلنك كمن فار ساجا بهني بسبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروي في صحيح البخاري
 ولعله لم يكن اقتراسي الاستثنا والكلام واجبا فليس فيه الا ترك الاولي ما سوي ذلك ما ينقل المورغون كذا غلط لا ينبغي ان يلتفت اليه
 الا من يجير على اخراج عن رتبة الاسلام فثبت ولا تحيط ومنه احي صدور الصغارا الفخرية بحقيقة رضوان الله تعالى عليهم اقول
 وهم الحق فان صغيرهم كبيرة في حقهم وان كانت صغيرة في حقنا لا تترى مباحات العوام سننات الا برار الا تترى كيف قال داود وغلط
 الامام العارف قدس سره واساك ما في درهم سنة حرام على الصوفي المذموم حجة الله تعالى وبحيث صفة خمسة وما في درهم لنا والعوام كل
 ويحجب بربع عشرة وحسنات الا برار سياة المقرين المترك كيف قال السري ابن المغلس السقطي ذلك الامام اني استغفر الله من تولى امره لئلا
 حين اخبر رجل بوقوع الحرق الغالب في السوق وسلامته وكاني ولما كان الانبياء عليهم السلام رؤس المقرين فيكون صغيرنا كبير في حقهم
 فلا يصح صدور ما عنهم فاقم فهو الحق ولا تحيط وثبت عليه هذا تمام الكلام في ما بعد النبوة وما قبله التحقيق وعليه اهل السنة من الصغيرة
 الكرام انهم معصومون الا من الكبار والصغار كسرة كيف لا وهم انما يولدون على الفلانة ولا يغير عليهم طرفة عين وتعدو مشاهدين لقتل
 ولا يقيم قوتهم من ولاية الاولياء الذين ولايتهم ما فودة من ولايتهم والاولياء محضون من المعاصي فاقم وثبت عليه وكلهم من حقيقة
 والشافعية جوزوا الشرعة فيما اسي الكبار والصغار بعد النبوة وقبلها بان القصد المباح فيلزم معصية اسي فيلزم امر يكون معصية
 صدر عن الكبار مروي عليه على بنينا الصلوة والسلام لقطي قالون مات فلزم القتل وذلك حين اخذ اسيريليا ليعمل عليه فطلب الى طبع
 فخرج وكان يباي عنه فاقصها فاشتغافه الاسيريليا موي ففقه القبطي عما كان عليه فلم ينته بل قتل ان قال القديمت ان حل عليك كونه مريضا
 الصلوة والسلام تاويبا ففقه عليه مات فمذلة منه قبل النبوة وانما اختار مثال ما قبل النبوة اشار الى ان حال ما قبل النبوة والغير
 سوا في عدم صدور الذنب والصغرة لا على جلالة وفائدة صدور الزل عنهم صلوة والسلام ابتلاهم ليستغفروا ويوبوا انما المذلة الزل
 ولقيرت الزل بالثنية من افعل او من التذلة الى يوحى سلطانا سى فيها يحصل الاطلاع ثم الزل ليس فيها معصيات من وجوبها

اسباح كما قال الله تعالى وما كان لرب من ان يقتل مرسنا الا خطأ واعلم انكم يجوز عليهم المصلحة والسلام الزلزلة يجوز خطأ فيقولون فيها يكون عصية
لو لم يكن خطأ وكذا السهو والتسليم البعض على الشيخ الاكبر خاتم الاولانية المحمدية قدس سره على التوقيع الخطأ لا يراهم على نبينا وآله وصحابة
وعليه السلام في التفسير ورواه فهم بنج ابيه انما نشاء من غلبة البسوى عليه فلا يستحق ان يلقب اليه ثم اعلم ان حجة السنة موقوفة بالنسبة لنبينا
على السند وان لم يكن موقوفة عليه بالنسبة الى الصحابة فهو الاخبار من طريقنا نحن بان يقول قد شئنا فلان من غير واسطة او سببا انما قال رسول الله
صلوات الله عليه وسلم وهذا خبر خاص فلا بد من البحث عن اخباره غير قد اختلف في تحديده بل يصح ان لا يقبل لا بمجرد اختلافنا فلما قلنا ان الامام حجة الاسلام
قدس سره قال لا يجرى له سره وانما الجوف بالقسمة والمثال بالوجه كما قال في الوجود والعلم ومقصوده انه لا يمكن المعرفة بالكنه ولا بالاسم الا بالوجه
ما انفصل الى هذه الاقسام او ما يماثل هذا الجزئي ويحوى ما والاكثر قالوا لا يجد لان علمه اى تصور ضرورى وهو به يقرر لغيره حقيقة ما
المعرفة كمالا لفظيات وهو المختار عند العلم وغيره فان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهو خبر خاص به مطلق الخبر تمام بما به هذا الخبر غير مطلق
المطلق وقد يجب ان يحصل لشخص نفسه كماله اى العلم المحضورى الذى كفى فيه مجرد حضوره في الصورة الذى كماله هو اى العلم المحضورى الذى
لا يكتفى فيه مجرد الحصول فلا يلزم من ضرورة النسبة الوجود الى ضرورة تصور حجة فانه يجوز ان يكون الدليل من قبيل المحضورى فلا يلزم تقا
الذى هو المحضورى وفيما اى فى النسبة باعتبار تعلق التصور انما هو كماله لا يلزم من العلم المحضورى بانما هو العلم المحضورى
بذاتية وهو ظاهر جدا كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون حقيقة لا سخرافاة والشجاعة وسائر الصفات النفسية مدركة لنا لكانا بها وبهذين
كما فى شيخنا المختص قول قد مر ان خبرنا خاص بكائيه من تحقق حضوره والحكاية انما يكون بصورة المحضورى عنه مطابقة هذه الصورة اياه فيصدق اولاً
فيكون بكمال ان صورة المحكوم عليه والمحكوم به كائيتان عنهما اى عن المحكوم عليه وبذلك النسبة التى هي حكاية عن نسبتها الواقعية المفارقة بها
بالثبات فى الوجود كما شقوه عن ابطالها من المحكوم عليه به فى نفس الامر او سببا لتحقيق المفارقة للحكاية سواء كان تحققها فى الواقع او لم يكن فلا يشا
ما اختاره فى العلم ان حضوره ما فهمه الثبوت الاصح او التبيين حال الاخبار المقررة المستعملة فى المحاورات ولذا اى لاجل كون صورة
المحكوم عليه به والنسبة حكاية قالوا لا بد من القضية من ثلثة تصورات تصور المحكوم عليه به والنسبة التامة واما النسبة التقديرية
التي اعتبرنا المتأخرين قالوا ليجوز ان الصحيح تحكم بخلافها واذا ثبت ان الحكاية ليست الا الصورة الحكاية فليس علم الخبر الا بالتصور
حصول الصورة فانه ينعى الايراد ثم يرجع الى التفسير الدليل توضيحاً فقال فاذن هذا الخبر حاصل بذاته بكنهه لا بوجهه بالحصول الذى
هو التصور فكان هذا الخبر انما هو تصور بكنهه بذاته فكان المطلق كذلك اى بالكنه بذاته لان الذاتى ضرورى الثبوت فى
مستلزمات فحصل الذات هو حصول الذاتى وقد اشارنا الى ان دفع المنع المشهور ان لا يتم اذا ثبت ذاتية الاحكام
وكون الاخص تصور بالكنه وكلاهما مفعولان متماثلان ثم بذاتية وان فان العلم بانما هو العلم بالمطلق كيف لا يجوز
ان يكون بانما هو العلم عند العقل من دون تميز المطلق الذاتى وهو ظاهر جدا عند التحقيق المنكر في حصول الصورة فانه يجوز ان يكون
شيخنا من مفاتيح المطلق الذاتى فلا يلزم حصول احد ما حصول الاخر فلا يلزم من بذاتية احد ما بذاتية الاخر ثم ان العلم المتعلق
بالخبر انما هو علم تصديقي ولا يلزم من تعلق التصديق بشئ تعلق التصور بذاتية ولعل هذا هو مراد شايخنا المختص فان حصول
بنفسه كماله العلم بالخبر انما هو علم تصديقي لا يلزم منه تصور النسبة المطلقة التي هي تمام ما به واما بناء الكلام على حصول
والمحضورى كما كان الى من لا يقبل فان شذوحي المختص من لا يرون اتحاد العلم والمعلوم ولو سلم ان الادراك يحصل حصول الصورة

فيكون عليه ما ورد بقوله الا انه لا يصير تصور الكثرة بما لا في ضمن تصور ما يخص من غير ان يتميز عما وراءه لان امتياز الصورة فرع تصور الذات تفصيلا
 واذا لم يكن صورة الذات شبيهة عن صور الذات لم يكن هو متشكفا ولا معلوما لا بعلم الذات وهو وجه من وجوه علم يلزم انكشاف الكثرة
 وقضية النزاع فتأمل فيه وقد تقرر الدليل بان حصة النجبر اعني النجبر المقيد كونه بين هذه الاطراف متصورة كونه وقصور المطلق لا لزوم من
 تصور المقيد فان تصور المقيد لا يكون الا بصورة تفصيلية صورة المطلق وبقيت ظرم تصور المطلق وعلى هذا لا يرد عليه شئ مما ذكر لكن يرد عليه منع
 كون المقيد متصورا بالكلية وبهذا في قوة اصل المدعى وقد استدل على براهمة تصور النجبر بالتفرقة بينه وبين غيره ضرورة وهي لا يكون
 الا بالعلم بها وتصورها بالنجواب لا نسلم ان التفرقة تقتضي تصور النجبر بالافتقار الى حصول التمييز يحصل اي حصول مطلق
 النجبر بل كيفية حصول الاخبار انما حصة بان انحصار قابل بالعلم بالقسمة والمثال وهو كيفية التميز ويمكن ان يقرر بما مر انه انما يلزم التميز بظرف
 العلم واما العلم الحصول الذي هو التصور فكلاهما يدور في مقامه وبان المراد ان التفرقة بين مطلق النجبر وغيره ضرورة فلا بد من العلم بمطلق النجبر
 بالعلم بالمطلق لا يكون حضوره ولو سلم تصور مطلق النجبر فالتفصيل الكثرة اي تصور به بل كيفية التصور بوجدها والتفرقة وانما تدعى الكثرة
 وما في التحيز ان لكل من النجبر وغيره لزام واعطاه لزام كل بما هو لزام له ونحوهما من جهة ما لا يكون لا بتصور المميزات فاعلم انما يلزم التصور من
 حيث ان مسمى النجبر ساقط لانه لا يمكن لاثبات اللزام التصور بوجبه تميزه باللمزوم واما التصور كونه قاطنا هذا ظاهر جدا ثم ان الدليل على تصور
 بسائر المفومات فان التفرقة بينها وبين غيرها ضرورة فلا بد من تصور ضرورة وكذا انقضاء بالانشاءات كالادام والنوا
 فانه كما ينتج بداهته ان النجبر يتبع بدلية الانشاء ايضا لان يقال هذا الدليل منسوب الى الامام المحدثي وهو يرى بداهته جميع التصورات انما
 فيه ثم علم ان قيل ان الحكم بالبداية لا يمكن ان يكتسب بالدليل بل كيفية ضياء الكثرة الى المذكر بل حصل من غير نظر ان لا تصور انما
 ربه الرضي صاحب النجبر لم يطمع قد استوفينا الكلام في حواشينا على الحاشية الزائدة المتعلقة بشرح الموقف واما المحدثون اي المحدثون
 تقرر نصيا حقيقيا بقوله لهم بالسببية فالقاضي الباقلاني او عبد الجبار المعزني قالوا الكلام يدخل الصدق والكذب او روي عليه كلام الله تعالى
 وكلام الرسل عليهم الصلوة والسلام فانه لا يدخل الكذب اصلا والاولى في الايراد ان يورد كل خبر فلا يصدق على شئ من افراده
 فان النجبر الصادق صادق وانما النجبر الكاذب كاذب وانما لا يمكن ان يدعى كل شئ من الاخبار وفيه رده عن زعم ان الاشكال
 غير وارد فان المفهوم من التعريف الذي يجمع فيه الدخول للصدق والكذب ويجوز ان لا يجمع بل يدخل في بعض الاوقات احدها وفي الاخر
 الآخر وانما يلزم لو كان المراد دخولهما مجتمعا ولم يفرق هذا الزعم بين تحقق مصدر النجبر وصدقه فان الاول قد يختلف بحسب المواقف
 واما مصدر النجبر فذا زعم فان صدق المطلقة وانما في الصادق صادق وانما فلا يدخل الكذب اصلا والاجتماع والكاذب كاذب وانما
 فلا يدخل الصدق فلا يصدق احد على شئ من افراد المحدثين قد يوجب المراد ما يدخل حقيقة الصدق والكذب وهذا لا يوجب ان يدخل افراد
 واحد منهم بل يصدق بدخول الصدق في بعض الافراد والكذب في البعض وهذا صحيح اما ان تكلف واما ما قال المصنف ان يترتب خبر
 كل خبر على خبره الاخر فليس يلزم فان غاية الزعم ان التنبه على خبر النجبر انما يكون بعد التنبه على خبره الاخر ولعل يلزم ويجوز ان يكون التعريف بها
 وتحقق المرسوم لا يوجب تحقق المرسوم حتى يلزم التوقف في تحققه وقد يوجب ان يصح حمل الروا على او امي يدخل احد بانها تكلف اليه ويحتمل
 عند البعض المراد من دخول الصدق والكذب انهما معا عقدا بالنظر الى حقيقة النوعية مع تعلق النظر خصوص من الطرفين والامور الجزئية من القائل
 وغيره وكل خبرها انما خبر الله تعالى اذ اخرجوا من النظر اليه وقطع النظر عن الطرفين والنجبر ولا يخطا انه ثبت شيئا او نفي شيئا عن شيء

هذا اللفظ هو انما خلاف اوله وقال اعلم انه لا خلاف لاحد في ان مدار الفتوى على اللفظ وما يقوم به مقامه من الكتابة والاشارة والمسا ط
 لتحقق هذه العقود والفتوح حقيقة معنى النفس القائم بها لكن لما كان المعنى النفسي امر مبطنا او مبني على اللفظ وما يقوم مقامه كالسفر والمشتقة
 او به الرخصة على السفر ومناط حقيقة المشتقة لكن دلالة اللفظ ليست مثلا على المعنى الموجب للبيع وهو الحادث في الذهن عند ادراك البيع اما
 بالعبارة بان الفعل من المعنى التجري اليه شرعا فلو انشاء كما في التقرير النقل الشرعي مشكل لان هذه العقود كانت في الجمالية قبل ورود الشرع
 فالأخرى ان يقال هو منقول عرفا وعليه الشافعية او بالاعتقادات ان يكون مكانه عن تحصيل البيع وهو متوقف على حصول المعنى الموجب
 فهو لازم متقدم ح وهو اخباره عليه كمنه بل المحمدي ومن المالكية والحنابلة فالمعنى الموجب الذي هو المحل عنه موجود والحكاية موجودة
 بوجوده من غير كفا في سائر الاخبار وليس بين الحكايات والحكم عن لقائه بالاعتبار كما طر في شرح الترح حيث فرق اولاهن بالانشاء
 والاخبار بان على تقدير الانشاء فيعتقد البيع بهذا اللفظ وعلى تقدير الاخبار فيعتقد بيعه ذهني معبر بهذا اللفظ وقال فان قلت في تقدير
 الحكايات والحكم قلت هما متغايران اعتبارا فان المعنى القائم بالذهن من حيث هو قائم محكم ومن حيث انه مدلول اللفظ حكاية وليس الامر
 كما ظن فان المعنى القائم بالذهن اعتبره الشارع موجبا محكم عنه النسبة المدلولة بهذا الصنيع المدلولة حكاية عنه وبه النسبة متماثلة
 بالذات ولو كان الامر كما زعم كان الانشاء حكاية الغير فان مدلول احزاب الغير قائم بالذهن فله نسبتان نسبة الى الذهن بالقيام
 والى اللفظ بالمدلولية فيكون باعتبار محكميا عنه وباعتبار حكاية ولعل في قوله هذا التسامح مقصوده ما حقق فانهم وهذا التحريم على هذا
 النمط اولى واستمر الا انه يتوقف على ان المعنى الموجب سبب لوجود البيع وتحقيق البيع في نفس الامر سواء حكمي عنه بهذه الالفاظ ام لا
 وهو في حيز النفاذ فانه لا ينفك القلب فقط بل لابد من القول لان هذه التصرفات قولية والغير يقع الطلاق ونحوه بالزل وبغيره
 فلو كان المعنى النفسي موجبا لوقوع الطلاق لما وقع عند الزل وانقضاء المعنى الموجب في الخطا اظهر منه في الزل والغير انهم قالوا ان
 وقوع الطلاق والطلاق ونحوهما بالاعتقادات واذا كان الموجب هو معنى النفس حقيقة وهو معنى موجود مقدما على التكلم بهذه الكلمات
 فلا اقتضاء لهنها بل هذا الاكما اذا اطلق سابقا ثم اخبر بعد حين انه كان طائفة واجواب ان وقوع الطلاق ونحوه بهذا اللفظ لكن المدلولة على
 وجود الطلاق بتطبيق الزوج فبهذا تطبيق سابق وليس الاعتقاد القلب فهو السبب لكن لم يعتبر الشرع اياه سببا لان الله فرق هذه الحكايات وهذا
 القدر هو المعنى للاقتضاء فانه اعتبر لصدق الكلام شرعا بخلاف الحكايات عنه بعد هذه الحكايات انه كان طائفا فانه لم يعتبر سببية ثم اعتقد
 القلب لصدق هذا الخبر فاندفع الاخير ثم ان المراد بكونه لغيره قوليا انه ثبت سببية هذا القدر بحجة القول ويؤيد به جمع ذلك شيخ المدا
 في شرح اصول الامام فخر الاسلام والاهل تصرف فثبت لغير القلب فاندفع الاول واما في الزل فالطلاق ليعقد في القلب ليقع الطلاق
 ونحوه بهذا الخبر الا انه لا يرضى لوقوع سببية والشرع لم يجعل بعض العقود مشروطة بالرضى وحكما وانما الخطا فالحق فيه ان الوقوع فيه سفي
 اقتضاء فقط محكم بالظاهر فلا يصدق القاضي في عدم تحقق العقد القلب واما عند عدم الخبر فلا يقع لعلمه عدم تحقق ما هو سبب حقيقة فاندفع
 الثاني ايضا كذا ينبغي ان يفهم وقد يقال في تحقيق كلام الحنفية ان الخبر لا يقتضيه تحقق المحل عنه والالم كذب اصلا بل الذي لا بد للثبوت
 من الحكايات من امر فان تحقق هذا الامر يكون صاوقا والاسكاذاب وهذه الصيغ قد قصد بها الاخبار والحكايات عن وجود البيع والطلاق
 مثلا لكنها كاذبة لا تتفاد الخبر عنه فالشرع اعتبر هذا المعلوم موجودا والتصديق الخبر فهو ثابت اقتضاء فتحقق البيع والطلاق قبله تصحيح
 هذه الخبر وهذا وان كان لبعض عبارات شرح الاصول للامام فخر الاسلام يؤيده لكنه لا يخفى على من قلب سليم ما فيه من الكلفة فان هذا

كانت تستعمل في الجاهلية ولم يكن يستعملون يعرفون الشرع فضلا عن هذه الاعتبار بل عامة المسلمين يعلمون هذه الصيغ ولا يعرفون هذا الترتيب
 ولا يقصدون الكذب ايضا عند استعجالها الى الحكاية عما ليس في الواقع ثم اعتبار الشرع بعدم موجه وامام يحق العقل في الحق باقائه المعصية
 من هذه الحكايات عن العقد القلبي الذي اعتبره الشرع سببا فافهم لنا القصة موضوعه للاخبار فنتبع عليه لان الانشائية انما يكون ثبوت النقل
 ثم ثبت وقد يقال المعنى الانشائي ثبوت رايه وهو دليل النقل الجواب ان القدر الضروري ان العقود تستعمل عند التلفظ بهذه الالفاظ واما
 ثبوت رايه الانشائي فلا دليل عليه بل الصحيح المعنى المعنوي فلا يصارحه لان الاصل هو الاصل فانهم الشافعية قالوا ولا لو كانت هذه الالفاظ
 اخبارات لكان لها خارج يكون حكايته عنه ولا خارج لها بل البيع لثبوت رايه فليس هناك بيع سابق عليه حتى يكون خارجا حكايته
 وثالثا لو كانت اخبارات لكانت محمولة للصدق والكذب ولا يحمل الصدق والكذب فان الوجوه ان يحكم بخلاف من يجوزهما عليها والحجاب
 لا يسلم انه لا خارج لها ولا يحمل الصدق والكذب بل لها خارج من الكلام وهو العقد القلبي الموجب للعقد المبيع وبه يتفق البيع حقيقة لفظا
 فهي صادقة بل ان لم يكن محتمل عدم المطابقة كما مر بنا وانما كيف يذكر المطابقة لانه من العلوم ان لا احتمال في المطابقة الا محتمل المطابقة ايضا لا كما في شرح
 ان هذا الخبر صادق قطعا ولا يحمل الكذب لوجود مصداقه ثبوت كما اذا اقر احدان في نفسه صورية لان هذا لا يستقيم فان الحكماء على ان
 والخراج سواسيان في احتمال المطابقة والمطابقة بها محمول ما في الحاشية ولعل مقصوده ان هذا الاخبارات صادقة بالنظر الى
 الامر الخارجى وهو ان المتكلم اعرف بحاله ومعلوم انه لا يقصد عند استعماله هذا الصيغ الكذب واما بالنظر الى حقيقة ما يفهم كليا فمقدور
 وقد يجاب عنها بان التجربة لا تقتضي تحقق المصدق في نفس الامر الذي لا بد منه قصد الحكايات عن اخرج وعده ممنوع لكنه انما
 لا يكتفى بل ان الشرع اعتبره متحققا بوجوده اقبل احتمال هذه الصيغ فيكون صادقة لئلا ينافى كاذبة فثبت احتمالها وهذا الجواب ينبغي
 على ما قلنا سابقا في تحقيق التجربة مع ما عليه ويمكن حمل كلام شراح الشرع عليه بان صدقها مقطوع باعتبار الشارع المصدق انهم
 موجودا او اعتبار الصيغ صادقة ولا يتكبر احتمال الكذب بملأ فمفسر هذا الكلام قد برر وقالوا انما لو كان خيرا لكان ماضيا لا
 صيغة ولو كان ماضيا فلم يقبل التعليق والتوقف على ما هو في المستقبل ومختار الوجود وهو باطل لانه يقبل
 التعليق اجماعا وهو منقوض بما اذا كان انشاؤه لانه لو كان انشاؤه للعقد الواقع في الحال فلا
 يصح التعليق على امر مستقبل مختار الوجود فان قالوا الشرط مغير عن كونه انشائي في الحال الى انشاء عند وجوده المعلق عليه
 فتقول كذا عند كونه اخبارا الشرط مغير عن الاخبار الماضية الى الاخبار الواقعة في المستقبل عند وجوده المعلق عليه وان قالوا انشاؤه
 الحكم التعليق فكذا على تقدير التجربة للاخبار عن الزعم والتعليق على الكائن في نفس الامر بالحكمة ما هو جوبكم فهو جوب انما قول القيد
 مغير كما في سائر الاخبارات والانشاءات الا ترى انما هو موجود يدل على الوقوع في الحال فاذا علق بالشرط لا يوجد الوجود فانه
 يدل على الوقوع عند الوقوع وغيره يدل عليه حاله لا فرق بين ان كانت طالق على الانشائية كما هو مذموم انما هو طلاق في الحال والشارع لو بعد
 التعليق ليس كذلك بل انشاء الطلاق يوجد عند المعلق عليه فكذا في الحال حال التجربة فانه يكون اخبارا عن طلاق يكون واقعا
 في المستقبل عند وجود الشرط فلا نسلم انه لو كان ماضيا لم يصح التعليق بل يصح ومغير من الماضي الى المستقبل بل يخفى عن الحكم الماضو
 ر يكون حكمه بينه وبين المعلق عليه بالزعم ثم لما كان المعنى الموجب من مقتضيات الخبر كان تعليقه مستلزما لتعليقه كيف ولو وجد المعنى
 لكان الخبر عن الحكم سلفيه كذا بل انما يستدعي وجود المعنى الموجب عند وجود الشرط لا غير ولذا قلنا التعليق بمنع اسببه كما مر ولا يخفى ان

ان

التي تقتضي وجود الزوم بين الطلاق ودخول الدار مثلاً ولا يكون لزوم الاباحتين للشرح بسببية العقد الشرطي لنفسه لوجوده القدر ضروري وتحتج واما ما
 بل هو سبب بوقوع الطلاق عند وجود الشرط فالشرع فيه بان كماله وقد مر مع ماله عليه فلا غيبه وقد يجاب في شرح الشيخ بانه اخبار عن وقوع التعلق الطلاق
 في الذهن فلا ينافي كونه ما يجب عليه ليس بشيء لان الماضي انما يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي والتعلق الحقيقي وقوع مصدره عن وجوده بشرط
 لا غير واما وجوده لتعليقه في الماضي فمقتضى انما نحن فيه لانه ليس بملوك البصينة طلقت وهو ظاهر جدا وقد لاوار الجا لكان الصبح المذكورة اخبار بالمرم عدم
 الفرق بينه خبر عن الطلاق الواقع من قبل او الشارعي ووقوع الطلاق بهذا اللفظ لانه خبر على كل تقدير وهو اى استقراء الفرق باطل ولذا كلف
 لو قال للرجعية المطلقة في العدة طائفتك سئل عن نيته فان نوى الانشاء يقع الطلاق الاخر وان نوى الاخبار لا يقع القول الملازمة منه منقولة بل
 الفرق بانه مرة اخبار عما حصل استقصاء وبه يقع الطلاق ومرة اخرى ليس كذلك بل هو اخبار عن الطلاق الواقع لا بالاستقصاء والاول في العبارة
 انه يقال مرة اخبار على تطبيق حاصل بالانشاء لنفسه لم يحكم عند اصلا ولا مرة اخبار على التطبيق المحكم بالحكاية او لا وعلى الاول يقع الطلاق
 آخر لوجوده الموجب مرة ثالثة وعلى الثاني لا يقع لعدم تكرار الموجب وقد يجاب بان الفرق بين ما اذا قصد القيلع الطلاق وبين ما اذا قصد الا
 من طلاق سابق ان في الاول اعتقد الحكاية عن طلاق غير محقق بخبر عن وقوعه فالشرع يعتبره واقعا لصدق هذا الكلام فيقع طلاق آخره
 في الثاني فيصدق عن طلاق واقع محقق فهو صادق في الاخبار فلا يحتاج الى اعتبار وقوعه آخره وهذا بنار على ما مر فنفذ عن البعض
 في تحقيق الاخبارية مع ما عليه نذكر كقول شايخ الشيخ ان القطع بالفرق المذكور انما هو في الحكاية عن الخارج واما في الحكاية عما في الذهن
 فتدقيق تحقيقه ان الانشاء يدل على حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار عن حدوث البيع من الكلام النفسي والتعاقد بين الحكاية والحكم عند الا
 فالحكم عنه هو احداث البيع القائم بالنفس بالحكاية هو من حيث انه مدلول اللفظ مطابقة وانت لا تذهب عليك ان هذا مع اقتضائه على التعارض
 الاعتباري لا يعين لان الاستدلال انما يلزم عدم الفرق فيما اذا قصد الحكاية عن طلاق واقع وبين ما اذا قصد حدوث آخر كونه اخبار على
 كل حال به لا ينفذ ذلك وبيان الفرق بينه حال كونه انشاء وبينه حال كونه اخبارا اما لا طائل والقطع بالفرق في الحكاية عن الخارج لا يغيره
 بل يعين لطلان الملازم فلا وجه الا بالارجاع الى ما قاله المصنف وقد يقال في الجواب الفرق بينه خبرا وبينه انشاء انه اخبار عن الذهن
 اى عن الانشاء القائم بالذهن مرة فيقع آخره اخبار عن الخارج اى عن الطلاق الواقع في الخارج ونيتا فيه فانك قد عرفت ان سببه
 الموجب بوقوع الطلاق هو الانشاء القائم بالنفس به بصير المرأة مطلقة في الخارج والرجل بالغا والمال سبعا فمقتضى نيت
 طالق حكاية عن هذا الانشاء الذي هو الاثر المرتب عليه فلا وجه لهذا الفرق نعم قد يكون اخبار عن الانشاء لاول الذي بوقوع الطلاق
 مرة وحكم عنه اولا وعلم وجوده بهذه الحكاية فلا يقع طلاق آخره قد يكون اخبار عن انشاء ذي معنى آخر غير الاول فيقع آخره لذي السائل
 في الرجعي كما قدم وقد يقال في الاستدلال على الانشاء بان انت طالق وطلقتك لو كانا خبرين كان الاول خبرا عن اقصاف المرأة
 بالطلاق والثاني عن اقصاف الزوج بالتطبيق فهذا الخبر عنه ثابت من قبل ام لا وعلى الثاني فلا اخبار بل يكون انشاء لتطبيق الزوج
 وصيرته المرأة متصفا به فانما قد تحقق بهذا وعلى الاول يلزم ان يكون المرأة مطلقة قبل هذا الكلام وهو ظاهر الفساد ولا يطلق
 انما يقع به لا قبل القول بنحو الحكم بهذا اللفظ كما في السفر والمشقة لا يعين لان الشارح قد اناط الحكم على السفر ولم يعتبر المشقة
 فيه اصلا انما هو ابداء الحكم منا واما هنا فقد قلتم ان ايقاع الطلاق قد اناط الشرع بعقد القلب وانما هذه احكاية واخبار عنه
 لا دخل له في الايقاع وايضا لا بد لهذا الاناطة من دليل شرعي لانه لا يرتد الى العقل ولا يحجز لخصب الاسباب بالراى

والعلم لا يكون من قبل المقتضى فانه ثبت بالمتقضى وهذا قد ثبت من قبل والجواب عنه ان المجردة ثابتة قبل التكلم بهذه الاخبار وان
الاعتبار بطلانها لا ينشأ من نفسه بل من فساد اصلها وانما الحكم على هذا القطع كونه اخبارا لانه اعتبر بسببية الانشاء والنفسى للعلمائين
اعتبار الكلام الكاذب وسببه لوط الحكم بهذه الصيغة ان العقد النفسى المجردة انما جعل سببا لاعتبار هذه الاخبار بمقدار ما عليه فيكون ظهور سببية
هذه الاخبار ويكون الوقوع اليه حذره والدليل عليه وقوع الطلاق والبيع عند استعمال هذه الصيغة وهذا هو الدليل على ان الحال حال السفر والاشتغال
ثم لما كان اعتبار سببية هذا المعنى النفسى لوقوع الطلاق وصيرورته مطلقا انما هو مشروطة بانه لا يكون الحكاية لاناطة الشايع الحكم بهذا الحكم
لا على النفسى كيف اتفق كما ان اناطة الرخصة بالسفر دلت على انه لا اعتبار للثبوت كيف اتفقت بل حال كونها مقارنته للسفر وكان سببية هذا
الانشاء والنفسى لوقوع الطلاق انما يظهر لهذا الاخبار قبل ان تامة باقتضاء وان هذه الالفاظ اسباب الاحكامها لكونها مطلقا لها وهذا
كلام صاف لا غير عليه قد فضل التفسير به بالكشف على هذا الصنف من المثل الى هذا الآن ولعله يحدث بعد ذلك امر ثم الخبر عند الجمهور ما صادق
او كاذب لانه اذا مطابق للواقع الذى هو المجردة وهو الصادق والما مطابق وهو الكاذب وهذه المنفصلة متحققة واثباته من التمسك والاثبات
ونزاع من تارة ليس المافى اطلاق لفظ الصدق والكذب لغة بل هما الميزان للمعنيين لاني صدق هذه المنفصلة وما قيل كل اخبارى اليوم
كاذب ولم يتكلم بغيره او كلامه هذا مشير الى هذا كاذب ليس صادقا ولا كاذب ولا كان كاذبا وصادقا معا لانه لو كان صادقا مطابق للواقع
لا تصف موضوعا لكذب وهو هذا الخبر بغيره فيكون كاذبا ولو كان كاذبا لكان محمولا على من يرضيه الذى هو هذا الخبر واذا كان مسلويا
كان الصدق ثابتا وليس بهذه اشبهه جذا اصرم فقد ذكرنا الجواب عنه في اسلم وقد بينا في شرحه انه لا يتم واجاب المحقق الدوسي بانه ليس
خبر فلا استحالته في انخلوعه ما هذا حاسم لما ذكره اشبهه وطحا اوجه اخرى لولا الفخ غويا لصلنا القول فيه مع ما له وما عليه وقال النظام من المقررة
الخبر اما صادق او كاذب لانه اذا مطابق للاعتقاد وهو صادق سواء مطابق للواقع ام لا ولا مطابق للاعتقاد وهو كاذب سواء مطابق
للواقع ام لا ولا يخفى انما يختل الحصر كما اذ لم يكن هناك اعتقاد والا ان يتكلف ويراد لغيره المطابقة اعم من ان يكون اعتقادا ولكن لطلبه
ولا يكون اعتقادا صلا لكونه صلا لتعلق الاعتقاد للما يتجمل بالانشاء وتمسك متمسكا بقوله تعالى اذا جاءك المشا فقول قالوا الشهد
انك لم رسول الله يعلم انك لم رسول الله ليشهد ان المناقذين كاذبون فقد ثبت التمسك بالكذب في قولهم انك لم رسول الله مع
مطابق للواقع من غير ارتياح وشك فعلم ان الصدق ليس المطابق للواقع ولا الكذب عدما فبطل قولكم وهذا ينشئ قول الجاهل
فتمين قولنا هو ان الصدق مطابقة للاعتقاد والكذب عدما واجيب بيمين بان التمسك بهم في قولهم انك لم رسول الله ليشهد ان المناقذين كاذبون
في الشهاده فلهذا هم في قولهم ليشهد بذلك لان الشهاده الاخبار عن صميم القلب والاعتقاد به وهذا ظاهر اذا كان ليشهد اخبارا للما هو
مقتضى الصيغة وما اذا كان انشاء للشهاده فالكذب باعتبار تضمنها الاخبار بانهم يعتقدون ولا شك ان الاخبار بالشهاده وكذا
اخبار انهم يعتقدون غير مطابق للواقع ولك ان تقر بان قولهم ليشهد انك لم رسول الله كناية عن اخبارا بانهم مقتضودهم بانهم مؤمنون
فما يتون على ايمانهم جبروا عنه بما هو لازم الايمان وهو الشهاده عن صميم القلب فوالله عليهم انهم كاذبون في دعواهم لما انهم منافقون و
لم في نفس الامر لصدق اصله او الكذب في دعواهم العلم والاعتقاد باللائم للنفاق او سلمنا ان الكذب راجع الى قولهم انك لم رسول الله
لكن لا يحسب لواقع فانهم صادقون فيه بل عن زعمهم الباطل فانهم كاذبون في دعواهم بانهم كاذبون ومنهنا جواب آخر هو ان المعنى ان يدعواهم
الكذب وعدم مطابقة كلامهم للواقع لا الكذب في هذا الخبر وبهذا الجواب اوافق واجاب في المطول بان التمسك بيمين الى قولهم انهم ما قالوا

لا يفتقر إلى ما يثبت من عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ولكن يثبت من الأجر منها الأثر كما روي في صحيح البخاري
 أنهم قالوا اللهم انا لو اذنا لك نزل اذا جاءك المنافقون وفيه بعد فان قوله تعالى هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى تنفقوا
 منها مخرج من قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكافرون بآيات كثيرة ومعه ما في صحيح البخاري مما يثبت من هذه السورة وليد ما وقع في
 رواية النسائي في قوله تعالى هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى تنفقوا منها الاثر كما روي في صحيح البخاري مما يثبت من هذه السورة وليد ما وقع في
 ابو مسلم من المعزلة التي بين الصدق والكذب ويدعي ان من الاخبار ليس بصديق والكاكاذب قال في تقسيم الخبر اما ساطع
 كالحايج اى الواقع او لا وكل منهما مع اعتقاد الكاذب اى كل من المطابق مع اعتقاد انه مطابق ومن غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق
 او لا مع اعتقاد الكاذب فالطابق مع اعتقاد انه مطابق صدق وغير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق كذب والثاني منهما وهو المطابق
 مع عدم الاعتقاد بالمطابقة سواء كان مع اعتقاد عدم المطابقة او لم يكن هناك اعتقاد اصلا وغير المطابق مع عدم الاعتقاد لعدم المطابقة
 سواء كان مع اعتقاد المطابقة ام لا ليس بكذب ولا صدق فثبت ان الكاذب إما ان لا يقسم شيئا واحدا منها صدق وواحدا كذب
 والاربعه منها ليس بصديق ولا كذب واجتبه الجاحظ والاعتماد على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا مبرحناه وهو لا
 الاشقياء لم يعزلوا اخبار الرسول بالبعث وغيره فثبت ان المطابق للواقع وقد حصره الملك الاخبار في الكذب وكلام اهل الجنة فقد قسموا
 الاما مطابق الى ما مع اعتقاد بانه لا مطابق وهو الكذب والى ما ليس معه اعتقاد وهو كلام اهل الجنة لان المجنون لا اعتقاد له فكلام اهل الجنة
 مع كونه خبر ليس بصديق عندهم ولا كاذبا كونه قسما له فهو واسطة عندهم وفيهم كانوا اهل لسان فقوله لم يكون حجة فلما انزلنا السلام
 قسم للكذب بل قسم للاخترا وهو اخفى من الكذب لانه الكذب عن غير خبر وان يكون كذبا في زعمهم الباطل فلا يكون واسطة عندهم
 ويجوز ان لا يكون خبرا فلا يكون صادقا ولا كاذبا فلم يلزم الواسطة وذلك لان الكلام الصادق والمجنون لا يكون مقصودا
 بالافادة فلا يكون حكايته عن امر حتى يكون خبرا قاتلا فيه واجتبه الجاحظ ثانيا يقول ام المؤمنين عائشة الصدقة رضى الله عنها
 عن ابي عبد الله بن عمر ما كذب الله وهم عن عمر بنت عبد الرحمن انها سمعت عائشة ذكرت لاهل ان ابن عمر عبد الله يقول ان الميت
 يعذب ببكاء احمى عليه فقال عائشة لغير الله لابي عبد الرحمن انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطا او انما مر رسول الله صلى الله عليه
 وآله وصحبه وسلم على يوديت بن بكى عليها فقال انهم لم يكون عليها وانما يعذب في قبره لانه اشجان فقام المؤمنون لم يعذبوا
 قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ترمي الاخبار بمطابقا صدقا ثم نفى عنه الكذب فعلم ان من الاخبار ما هو ليس بصديق
 ولا كاذب بل هو الوهم والسهو والخطا وهذا الخبر عند ما رضى الله عنه منها واعلم ان هذا الحديث رواه اهل المؤمنين عمر رضى الله عنه وكلمت
 عليها ام المؤمنين ايضا رواه اشجان عن عبد الله بن ملكية قال لو نيت بنت عثمان بن عفان رضى الله عنه بكى فحشا الله شدا
 وعمر بن عثمان بن عباس واني كجالس بيننا فقال عبد الله بن عمر لعمر بن عثمان وهو يوجهه الاتي عن البكاء فان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال ان الميت يعذب ببكاء اهله عليه فقال ابن عباس قد كان عمر يقول بعض فلان ثم حدثت فقال خذ رثتي مع عمر
 حتى اذا كنا بالبيرة او فاذا بوريك تحت ظل سمرة فقال اذهب ناظر من يودى لار الكربة فنظرت فاذا هو صهيب قال فاحترق
 اوده فصرحت الى صهيب فقلت ارسل الى امير المؤمنين فلما ان اصيب عمر دخل صهيب ليقول واخاه واصحابه فقال صهيب
 ايكم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الميت يعذب ببكاء اهله فقال ابن عباس فلما ماتت سمرة

وكان لما كتبه رحمه الله تعالى في حق النبي صلى الله عليه وسلم ان لم يثبت له بعد بيكاه اهل بيته وكان النبي صلى الله عليه وسلم
 يزنيها فكانت غدا يا كذا اهل بيته وتماثلت عاقبته حسبكم ثم ان ولا تتركوا زينة و زوروا حتى قال ابن عباس عن ذلك والله اعلم بالصواب
 فقال ابن ابي ليلى قال ابن عمر شيئا وانظر بالنظر الصائب ان نظرت بعين الانصاف علمت ان اهل المؤمنين انما روت الحديث لوجه
 كتاب الله تعالى اياه عندنا واثما لم ينسب اليه الاقراء لعلمنا بشانها وظلاله قد رجا وانزال الكتاب في شانهما بل جعل على الخطا وفي فهم معنى
 الحديث الذي ذكره ونقلها بالمعنى الذي فهمه ومنه ما لا يصح وارادوا ان امير المؤمنين عمر وابنه كانا نشدا القباناء بطباع اهل المؤمنين فاذا
 قد نقلنا فوجب قبوله واتباعه ما وقع معارضته كتاب الله تعالى اياها تخصص كتاب الله تعالى بما سوى الكفر وهذه الحديث بهم واما بما جعل اليها
 على الصاحبة ان الميت ليعذب حال كونه ملا لبيبا وصاحبها كذا اهل بيته ان الكتاب لا ينفذ شيئا في دفع العذاب واما في حمل الكتاب الموهبي به
 من قبل الموت كما كان اهل الجاهلية لا يرون عند الموت بالكتاب ولا يوافقون من ماله عليه وهو عادة بعض الجهال اليوم ايضا وفي الحديث
 ايضا ما نقلنا الى التخصيص حيث قال بعض كذا اهل بيته ولعله من الكتاب بالوصية فتدبر وقيل الميت من اشرف على الموت والمعنى المرفيع لشره
 على الموت يتاوى بيكاه اهل بيته ويرده رواية الميت ليعذب في قبره بيكاه اهل بيته فالاخرى ان المعنى يتاوى الميت بيكاه اهل بيته لان قلبه يستجيب
 على الباكي لاجل انه يلحقه بالكتاب بالمعنى فافهم قلنا تريد اهل المؤمنين رضي الله عنهم ما كذب ابن عمر عن ذلك وهم غلط في فهم معنى الحديث
 وذلك اى اراوه التعمد شائع في الاطلاق لما ذكره في مقوله ان الافعال التي من شأنها ان تقدر من مقصد وراوة وانما
 تقدر في بعض الاحيان لا عن قصد بل بخلط او غيره او انما نسبت الى ذوى الارادة قيا ورشها صدور ما عن قصد ففى المعنى وان لم يكن القصد
 في مقصدها والكذب ايضا من جملة هذه الافعال فتنبأ وصدورها القصد ففى المعنى لا مطلق الكذب وقال في شرح المختصر الذى يحسم النزاع الا
 على اليهودى اذا قال الاسلام حق حكمتا بصدقه مع انه محال لا للاحقاده الفاسد واذا قال خلافه حكمتا بكذبه مع انه مطابق لا لاعتقاده الكاذب
 نعم ان مطالبة الاعتقاد ليس خلاف مفهوم الصدق ولا حقته فافهم وايضا انما يعلم صدقه بنفسه اى بنفسه خبره من خبره ومن خبره ومن خبره
 او يعلم صدقه ضرورة بغيره وهو الموافق للعلم الضرورى الذى علم به سواء اخبر ام لا مثل الواحد لصف الاثنين فانه علم ضرورة ضرورة
 سواء اخبر ام لا او يعلم صدقه نظر الخبر الله تعالى والرسول فانه يعلم صدقه بوسط ان الخبر صاد ومن الله ورسوله وكلامه عندنا
 فهو صادق وبذلك لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس واما من بلغ الى احد هذين المقامين فهو معلوم الصدق ضرورة وخبر اهل الامام
 والخبر الموافق للنظر الصحيح فى القطعيات كالمندرسيات والحسابيات فخطبه يخرج خبر الواحد المخفف بالقرائن فيرأى اشكال اشتغال
 المحصر عند من يراه مفيدا للعلم الا ان يدخل فيما يقيد العلم نظرا او يعلم كذبه ضرورة او نظرا وهو كل خبر مخالف اى مناف لما علم صدق
 او لا يعلم شئ منهما اى الصدق والكذب وقد نظن احد ما خبر الواحد العدل فانه مظنون الصدق مع احتمال السهو والنسيان وخبر
 الواحد الكذب فانه نظن كذبه مع احتمال الصدق فان الكذب قد يصيد وقد يتيسر وبيان صدق كذا كذا بالجهول اى خبر الواحد
 الجهول العدالة والكذب كذا قالوا لكن يرد عليه ان خبره حجة عند البعض بل شهادته مقبولة عند الامام الهام رضى الله تعالى عنه
 بل روايته ايضا على ما روى عنه في غير ظاهر الرواية مقبولة فكيف يكون خبره متساويا صدقا وكذا يابل يكون مظنون الصدق
 غاية الامر انظن ضعيف قال بعض الظاهر قول كل ما لا يعلم صدقه يعلم كذبه والظاهر مما نقلنا عنهم انهم اراوا به الجزم المطابق لخبر مدعى
 الرسالة اى انهم قاسوا على خبر مدعى الرسالة فانه متى لم يعلم صدق بارادة المعجزات يجزم بالكذب فان الاخبار سواسية وهو

أي قول الظاهرية باطل لا يستلزم ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعهما لان كذب كل ملزم صدق الآخر فكذلك ما ملزم صدقهما ولا استلزام
 سعة العلاقة بين مستحيل وممكن بل هو محقق على ما ينادى عليه القسمة النحائية والتفصيل موضع آخر في اخبار تجويد المؤمنين بتفصيله
 ان اذا اخبر مجبول بخبر فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ثم اذا اخبر مجبول بآخر نقيضه فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه فيعلم فيلزم ان ارتفاع النقيضين
 هو مع كونه محال في نفسه يلزم منه اجتماع النقيضين وشايع المختصر اقصر على لزوم اجتماعهما والبناء على بطلان الوجه لتطويل المسألة
 فان ارتفاعهما محال كاجتماعهما فالاولى ان يقرر كلامه بان اذا اخبر مجبول بخبر فلم يعلم صدقه فعلم كذبه فعلم صدق نقيضه وكذا في الاخبار
 بنقيضه لكن لما قسنا ان يناقش فيه بانه اذا علم كذب خبر المجبول فيعلم نقيضه فالأخبار به من مجبول آخر ليس مما لم يعلم صدقه بل قد علم كذبه
 مستمرة مطابقا للعلم ضروري كما كان اول نظرنا لكن الامر سهل فان ابطالان هذا المراد ضروري غني عن الايانة والمذكور تنبيه فانهم قالوا
 هذا امر لازم ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعه مني على ان ساطة الحق الواقع معتبرة العلم كما هو مفهوم عرفا وشرعا وذلك
 لانه لو شيل المجبول ايضا فلا يلزم ارتفاع النقيضين في الواقع مع كون التقسيم المذكور الى معلوم والصدق والمعلوم الكذب وخطون اجزاء
 والمتساوي غير حاصرا اذا الاخبار المطابق للجهل المركب وهو الجزم الغير المطابق للواقع ليس فيه علم لعدم المطابقة ولا طر في كذب
 او فيها تجوز الجواب الخالف مروجاد مساويا والجهول بالجهل المركب مجزوم لا تجوز فيه الخلف اجملا فانه من ان الامر سهل
 ان ليس المقصود من هذا التقسيم المحصر بل الغرض الرد على من زعم الاخبار في معلوم والصدق والمعلوم الكذب فتدبر ثم اجاب عن
 قياهم بقوله اما كذب يدعي الرسالة عند عدم ظهور صدقه فانه بخلاف العادة اي كذبه بسبب كون هذه الدعوى من غير مبنية خلاف
 العادة وهي اي العادة لوجب العلم قطعا بهذا الوجه ليعلم كذبه لانه لم يعلم صدقه فقتا سكم مع الفارق وقيل لوجوب العادة العلم فلتا
 بكذبه فلا علم في الاصل حتى يقتضيه عليه لكن هذا خلاف الضرورة فان يدعي الرسالة او اجز من انما به سعة مقطوع الكذب من غير سبب
 فانهم وايضا تقسيم آخر لغيره وهو متواتر ان كان خبر جماعة يعيد العلم بنفسه اي من حيث انه خبر مدلول الخبرين اما بقرا ان المتفرد عن الخبر
 بخلاف القرائن اللازمة من احوال الخبر المتكلم والخبر السامع والخبر عنه وهو مضمون الخبر فان هذه الاحوال دخلت في اعادة العلم كما
 لا يخفى ولذا كذا اي لاجل كونه مفيدا للعلم بالنظر الى احوال المتكلم والسامع ومضمون الخبر فتفاوتت عددا لثبات تفاوت الخبر فاخبار
 العدول الاقلين ربما يعيد العلم دون الفلسفة الاكثرين وكذا تفاوت السامعين فان الاخبار عند ذي سلطنة يوفى ان كذا
 عنده من اقلين يعيد العلم دون اكثر من حد غير وكذا تفاوت مضمون الخبر فان اخبار دجاليل الملك عن امره ان كانوا اقلين يعيد
 العلم دون اكثر من خبرهم وهذا كله ضروري والاكين خبر جماعة كذا كذا الخبر الواحد وهذا التقسيم يشمل جميع الاخبار لكن الظاهر ان المقصود
 تقسيم الخبر المراد عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انهم لم يطعموا الاصولي ولو يئده ما بعده فان رواه اي خبر الواحد يصل
 واحد فقط بان يكون في السند واحد في مرتبة ما وان كان الرواة اكثر في مرتبة اخرى فلهذا الغريب وان رواه اثنان ولا ينقص عن
 اثنين الرواة في كل مرتبة ولا يزيد عليه في مرتبة ما وان زاد في اخرى فهو الغرض وليس شرط الصحيح من الخبر فالغريب ايضا يكون صحيحا ووجب
 العمل لعدم فرق الاول الذي على الحجية واللبني روى الامام محمد بن اسماعيل صاحب الصحيح رحمة الله عليه في المذهب وان زعم البعض
 انه شرط القوة على نفسه في صحيحه وان متبعه بحكم بخلافه وما روى عن الحاكم الامام رحمة الله تعالى ان الامام البخاري روى الترمذي في صحيحه
 ان يروى عن صحابي له راويان ثم لكل واحد من الراويين راويان وهكذا الى الامام البخاري فعمل مراده انه لم يكتف بتوثيق جهة

بل يشترط في توثيق الحديث ان يروى وليست فيه شبهة اشنان فسادا الا انما خرج عن صحابي روى عنه التابعين ذلك الحديث ثم عن كل واحد منها
اشنان بذلك الحديث فان ذلك لعله يكون خلاف الواقع وان اعتمد عليه بعض الفقهاء فقد سبوا حسن التدبر وان رواة ثلثة او اكثر بان
يكون الحديث ثلثة فسادا غير رواة مختلفة فسادا ولا ينقص في كل مرتبة عن ثلثة فالشهور والضعيف وقيل في الثلثة غير انما رواة على الثلثة
فشهور والاشهر الاول والقليل منها يقصر على الاكثر اى العبدية فاذا روى واحد في موضع من مواضع اسندوا الاشنان او ثلثة في موضع
آخر فهو غريب فالقريب بالتخلف في مرتبة من مراتب اسندوا واحد سو كان قبله واحد اشنان فسادا لا فسادا لغيره بالاشنان فتخالف الرواة
ولا يزيد في مرتبة من مراتب على رابعين اثنين فان روى اشنان في موضع وثلثة واربعة في آخر فهو غريب لا غير المشهور بالثلثة اسناد
او ازيد حتى لفظ الرواة اعلم ان هذا القسم الشافعية واهل الحديث ولا يلزم تحريك هذه الاقسام وتبنيته كل باسم وجها لاخذ من سيجم كغير
الرواة لكن ينبغي على هذا ان ليسوا كل رواة سندهم ولم يبلغ حد التواتر باسم خاص كما لا ينبغي على صاحب الدراية والمثد اعلم بالصواب
وقال علم الحنفية رحمه الله تعالى باليس كمتواتر واحد مشهور في القسم عندهم مثله وجه كصران الخبر ان رواة جماعة لا يتوهم تواطؤهم على
الكذب ثم ثم متواتروا لان روى عن صحابي جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم ثم وتلقى الامة بالقبول فمشهور كما قال وهو
ما كان احاد والاصل بان يروى عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واحد اشنان وبالحجلة عدد ونحوه بالغ حد التواتر متواترا
في القرن الثاني والثالث ومن بعدهم مع قبول الامة وان لم يكن كذلك فهو خبر لواحد وجهه شيخ الامام ابو بكر الجصاص الرارزى
رحمه الله قسما من المتواتر وتبعه بعضهم كابى منصور البغدادى وابن فورك على ما في الحاشية من هذا العلم نظر فالمتواتر عنده مفيد العلم
ضرورية والمشهور ونظر استدلاله بان اقل هذه الجماعة وتلقى بالقبول صار كونه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وبارك وسلم مجمعا عليه الاجماع مفيد للعلم وجوابه انه لا يلزم من نقل هذه الجماعة الاجماع بل يجوز ان لا يكون فهم سمعوا اصلا فضلا عن
اجماعهم ثم تفحص بالمتواتر في القرن الثاني من حكمه فانه لو كان رواية هذا العدد اجماعا فيكون بالمتواتر في كل قرن مجمعا عليه فيكون
مقطوعا وما قيل انه لو سلم الاجماع اليقظ فلا يلزم ثبوت الخبر من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بل غاية ما يلزم ثبوته من
فلك البرادى واصحبه مجمعا عليه وقطوعا وكذا تلقى الامة بالقبول ليس الا لانه عنده صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قطعاً
فليس شبهة فان تلقى الامة ليس الا لانه ثبت عندهم انه امر الله ورسوله فبعد تسليم ان هذا التلقى اجماع لا وجه للبلغ فان الاجماع قطعاً
في اثبات ما جمع عليه وان كان اهل الاجماع طائفتين قتال وقد استدلل من قبله ان رواية هذا الحجم الغفير من الغفول مع كونهم ذوي الايد
المطولى في العلوم والمعارف يقضي القطع بانه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وبالحجواب ان رواية هذا الحجم الغفير من الغفول انما
يدل على ان الرواية عن عدل ورواية واجبة العمل لا على ان يروى قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وبارك وسلم قطعاً
وقد تلقى الغفول بالقبول صحيح البخارى مع عدم قطعهم بكونه رواية قوله صلواته قطعاً بل غاية الامر الظن القوي بالقبول ففهم والاتفاق من الكل على
ان جماعة لا يكفر ما عن غير شيخه الى كبر فظاهراً ما عنده فلان قطعته نظرية فقد دخل في جزا الاشكال وما قيل انه لم يبق على هذا اثره
اختلف فنيه ان الثمرة انه عنده لما كان قطعاً يعارض الكتاب ونسخه جميع انحاء النسخ بخلاف الجمهور كما سيظهر عن قريب بل فضل
جاءه ويحكم بخلافه ويوجب انجز المشهور طائفة كما ان اليقين الذي لا مسامحة للشبهة والاحتمال الغائبين عن دليل فيه اصلا
وليس في هذا الظن علم العلمانية وهو الذي قد ايجر عنه باليقين فيما يقال انخاص مفيد لليقين وهو العلم الذي لا يتحمل المخالفة تعالى

ما شيا من دليل بل لو كان احتمال كان غير معتد به صحيح به صدر الشريعة فيقيد به مطلق الكتاب لانه قطع مثل قطعية المطلق ومهمنا بحث
قد عذر بعضنا فان غاية ما نلزم من الشهادة قوة ثبوت من الراوي لا قوة بثبوت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وبارك وسلم فانه ما
الاصل وهو ليعيد الظن وقبول حكم الغيبة انما هو بعدالة الراوي وحي ليعيد ظن المطابقة للواقع لان احتمال السهو والنسيان قاصر بل احتمال
الكذب والافتحان مرجوحا فان العدالة فيه مقطوعة وانه لم يقدح في الخبر الاطلائ مثل من جبروا احد فكيف يجوز ليعيد المطلق المقطوع الثبوت
وايد بان هذا لا يزداد على السماع من الصحابي انفسه وهو لا يزداد على الكتاب بتحقيق المقام ان عدالة الصحابة مقطوعة لاسيما اصحاب البدر
وبقية الرضوان كيف لا وقد اتفق عليهم الله تعالى في موافقة غير عديده من كتابه وبين رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم فقام
خبرهم والاحبار فقيما وان كانت مروية احاد لكن القدر المشترك متواترا فاذا كان كذلك فلا احتمال للكذب بعد اصلا ثم ان بركة صحبه
النبوي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم واحتمال الله تعالى اياهم لتلك الصفة وبطلان جدهم في حفظ الدين مع عدم النسيان بان يخطوا ويشبهوا الى
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالمسير لكل البعد ثم ان تلقى الائمة بالقبول ليجب عدم الاعتداد باحتمال النسيان فان التلقين
بالقبول انما هو لكونه قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولعله هذا احتمال ليس الا كما احتمال الجار في شخص من غير قرينة فاذا
رواية الصحابي المقطوع العدالة بحليل من تلقى الائمة اياها مسجبة لليقين بالبعثه الماعن مثل اليقين في دلالة الخا من فاذا اتوا اثره في
القرن الثاني والثالث اذ ثبت القطع بانهم مروية عن الصحابي الذي هذا شأنه وروايته مقطوعة بالمعنى الاعم فانما الخبر المشهور مقطوعة بالمعنى الاعم
ثم سطلق الكتاب وان كان ثبوت مقطوعا بالبعثه الاخص لكونه متواترا الا ان دلالة على الاطلاق سقطت حجة بالمعنى الاعم
فيكون الاطلاق حكم الله تعالى وحكم الخيرة المشهور بحكمه تعالى متساويا في المقطوعة العامة فيجوز البطلان في غير التقييد في الابتداء
ونسخ الاطلاق وكذا يجوز تخصيص عام الكتاب بوضع بعض افراد به لهذا لكن لا يجوز نسخ المطلق راسا ولا نسخ جميع افراد العام راسا بل
المشهور اذ يلزم منه البطلان المقطوع بالمعنى الاخص بالمعنى الاعم هذا عند هذا العبد ولعل الله يبدل ما بعد ذلك امر او المشهور
في ابانته هذا المطلوب ان تقيد المطلق بيان من وجه وبطلان من وجه وكذا الخبر المشهور بمرئح بين المتواتر والاحاد فيوفر عليه شيها
فيجوز التقييد وان لا يبال بالكلية ولا يخفى عليك انه لو كان بياننا فيان تقييد بطلان له من كل وجه فلا حجة لهذا الا بالارجاع الى
ما قلنا وقال بعضهم في ابانته هذا المطلوب ان رواية هذا الحكم الغيبة الذين بلغوا مبلغ التواتر فيهم اليه شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله
آله واصحابه وسلم بالصدق بقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم ليفتحوا الكذب لتوجب الثبوت قوة ثبوتية فيبلغ مبلغ
قوة اطلاق الكتاب فيجوز البطلان بالتقييد وفيه نظر ظاهر فان بلورح المروية من الصحابي عدالة اثر انما هو حسب ثبوت منه قطعاً
ولا يلزم منه قوة الثبوت عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وشهادة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالقرآن
انما هي كبقية العدل فيهم ثم نشوا الكذب بعد هم وهو لا يوجب قطعاً عدالة كل راو واما احتمال النسيان والسهو فقام كما كان
وطحق لا يجاوز عما اقرناك سابقا كاية السجدة قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قيده بعد الاوصاف ثم
ما علقته الائمة بالقبول ففتح القدر يخرج احمد بن ابي حنيفة وابن ابي شيبة عن جارية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
الى بكر الصديق رضي الله عنه التي ما عثر من مالكا ابنه صلى الله عليه وسلم وانا عترة فاعترف مرة فردة ثم جاء فاعترف عنده ان
فردة ثم جاء فاعترف عند الثالثة فردة فقامت له ان اعترفته الرابعة رجك قال فاعترف له العترة فقالوا لا تعلم الاخير فاحرمه فخرجتم

في هذا التمثيل نظر فان ثبوت البرهان متواتر المعنى كما صرح به في فتح القدير وقد ثبت ثبوت البرهان عن الجوامع انما نقل عن القردة بحجة البني على العبد عليه وسلط
 آله واصحابه وسلم فليس من الباب في شئ وكثير المشهور في التمثيل نقض قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة ولقينا ماء الوضوء من المسح على الخف
 والاول صحيح والثاني منطوق فليس كما يستحي ان خبر المسح متواتر المعنى فافهم والا حاد باليس احدهما اسي ما ليس متواترا ولا مشهور بل نقل في القرن الاول
 والثاني من غير بلوغ الرواة حد التواتر مسطحة العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنية من البراهمة والمشهور انهم فرقة اخرى غير البراهمة هم عبدة
 سونيات اسم للصنم كسره الساطان محمود بكنابيين والسمنية قوم من الهند منكر والنبوة وبهوى قولهم مكابرة صريحة على العقل ضرورة العلم بالبداهة
 الثانية كمنه ودينية شرفها الله تعالى والاسم انما المية كالانبياء والسابقين وكاوس وكل قالوا اوله انا اسي الاخبار متواتر كما جمع اجمع على طعام
 واحد وهو متبع عادة فيستحيل الاخبار متواتر فلا يقيد العلم اذ هو فرع اتحقق وبه شبهة يدل على انهم انكروا وجود التواتر الفيزوقا لوانبياء يجوز
 الكذب على كل من الخبيرين شيعر اولسنيان اودهمول فكذا يجوز الكذب على الكل اجماعا لانه اسي لان الكل هو اسي كذا واحد اجماعا فكلهم واذ جازته
 الكذب فلا علم وقالوا ثانيا لوالوا فالتواتر العلم ليوحي الى التناقض اذ الخبر جمعا لغير ان بالمتقاضي كما اذا اخرج جمع لوجوده ساكنه واخرى
 بعده فلو كان العلم بدين كذا موجودا وسعدوا معاني الواقع وقالوا لوالوا فالتواتر علم ليوحي اليه وهو التصاريح فيما نقلوه او اخرج
 سونيات بغير اجماعها وسلط بنبأ وآله واصحابه الصلوة والسلام انه لا يبي احدى والثاني باطل قطعا فان هذا النقل كذب واخر اجماعا بغيره وقالوا
 في - ان انا والى التواتر العلم لما كان بديه ومن العلوم الآخر تفاوت ونجدا تفاوت بديه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وهو دليل احتمال التقيضين
 في التقيضين شرفا ليقيد العلم فافهم اسي من شيعا تهم كلما اجمالا لا تسليك في الضرورية فان كل واحد علم اذ التواتر العلم شبه السوفسطائية فاما
 تشايكات في الامور النظرية فبديهيات شبهات جلها باطل لا يتحقق اليه فافهم واما الجواب عن شبهاتهم فبطلان الدليل الاول وهو قيا سيم على
 امتناعه جعل الكل على اكل طعام اذ قيا مع الفارق بين الفرع والاصل لوجود الداعي على اخبار الكل وهو العادة بهنا فان عادة الانسا
 ان الخبير بما يعلم وعدمه اسي عدم الداعي ثم اسي التقيض عليه فان الداعي الى الماكل الاشتباه فاما يكون اشتها اجماعا ملعاما واحدا عادة والى دليل
 الثاني وهو وجود الكذب فدرجات حكم الكل اسي المجموع حكمه كل اسي كذا واحد واحد فاما اجماعا ملعاما واحدا عادة والى دليل
 شبهة البرهان فبطلانها من جهة انه كذب كل جواز كذب اجميع ثم مثل لا فراق الحكمين ليقول لا لا تسمى ان كلا من التقيضين مقدور لما كانت محال لكل
 فاقية سبيل غير مقدور فالتكليف كان كل التقيضين فبطلانها من جهة انه كذب كل جواز كذب اجميع ثم مثل لا فراق الحكمين ليقول لا لا تسمى ان كلا من التقيضين مقدور لما كانت محال لكل
 وهو قد يكون بغيره واحد لا يفيده ولا يلزم من وجوبه الا عدم وجوبه بالافض نعم يلزم وجوبه لانه لا امتناع الارتفاع وان كان كل ممكنا ولا يلزم من
 امكان جميع اقرا وشمي اسكان مطلقة فافهم ومن دليل الثالث وهو لزوم اجتماع التقيضين عند اخبار الجماعة بغيره من متناقضين ان لو اترا تقيضين
 محال عادة فلا يلزم التناقض في الواقع بل على تقدير خلاف الواقع فلا استحالة فالتكليف الاخبار بالمتناقضين والامكان خلاف العادة لكن يمكن
 بالذات لا يلزم من فرضه محال ولو فرض منها التزم المحال وهو التناقض قص فحصل العلم بالتواتر محال لانه ما لزم المحال لا يتحقق
 لا تسلم امكانه بالذات بل هو محال بالذات والعادة ليقيد العلم باستحالة محال واليه يمكن بالذات لا يلزم منه بالنظر الى ذاته واما الجواب
 فقد يستلزم محالا بالذات فبذلك الاخبار والامكان في نفسه ممكنا غير مستلزم للمحال لعدم وجوب العلم منه بالذات لكن يستحيل في الواقع
 بالعادة فيستلزم في الواقع المحال الا يسجد لعادة العلم به فافهم ومن دليل الرابع وهو لزوم صدق اخبار اليهود والنصارى الكاذبة
 بيقين ان تواترا ممنوعة وان ابتداءه ليس مسطحة بن لم يوجد في الابتداء مخبرون لعدم التواتر انما هم بعض شياطينهم اخترعت

اشكال هذه الاقوال ويلو اذ ثبت تباينها بين الآخرين وهم ائمة واطنا بل علماء الكذب شيئا طينهم الآخرين فقد وجد في الوسط مبلغ التواتر ثم ان كل علم لما تواتر
تحت شقين فاما لو وجد التواتر مثل هذا اخبار شريعة النحل الحيا على امانة امير المؤمنين واما لا تجمع بين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه ووجوده
آله الكرام فان بعض شيئا طينهم انهم عموما كذا لو اشتهر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثم اخبروا شيئا طينهم الآخرين حتى صار منقولاً
فيهم ثم ان كشيته نماير وعلى من لا يشترط العدالة في التواتر والوسط على الشارط فلا تجب اصلا قد مر من الدليل الخامس من وجود ان التواتر
بينه وبين البديهي الآخر الموجب لاحتمال كقيض ان غاية الزعم من شئهم التواتر في الجملة ولا يسلم ان العلوم لا يتفاوتة فانه قد يكون لبعض
خفية عن بعض لعدم ملاحظة الاطراف حتمها او المصاحبة لبعض الوسط دون بعض لعدم ملاحظة التفاوتية كقضية احتمال احداً لا يقتضيه دون الاخر
ولزوم منها منوع بل التواتر الواحد لنصف الاثنين لا يتحمل كل منهما القضيض بل لو سلم ان العلوم لا يتفاوتة بلاء وخفاها اصلا فالتفاوتية بينها
لالمس وعدمه لا تكون احدهما جليا والاخر خفيا فتدبر مسلمة اجموع على ان ذلك العلم الحاصل من التواتر ضروري غير متوقف على النظر حاصل
بالعادة وقال الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره الى ان من القضايا قياسية استقامتها والنزاع معنوي ان اراد اجموعه ان تسمى آخر من
الضروري وهو يحصل بالعادة وان ارادوا بالضروري مطلق الضروري فلان نزاع بحسب المعنى الظاهر فان باليق بالفتقما او التمكنين
مطلق الضرورة وهو اي سبل الامام حجة الاسلام قريبا الى الصواب لان الوسط مستحق الثبوت ولما لم يتوقف عليه صار الوسط محققا للثبوت
والبراهين كلاهما من المعقولة والامام امام الحرمين من الشافعية انه نظري حاصل بالفكر ولو توقف الرضي الرافضة والامامى الشافعية
لتنازع كونه ضروريا ولو فطر بالوكان العلم الحاصل بالتواتر نظريا لا تقتر الى توسط المتقنين او اكثر ولا يحصل بدون المقدمات اصلها
والعلم بالمقدمات المذكورة ليس كذلك فان العلم يحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة من موافقين حتى يحصل العلم بل من لا يقدر على الكسب كالبصير
فيل في حاشي ميرزا جان الاعتقاد السخا اصل السماع الخبر يفتقر الى تدبر سماع فان السماع حصل عند اخبار واحد من ضعيف ثم اذا انضم اليه خبر
واحد آخر يفتقر الى ذلك اظن ثم وثم الى ان يحصل العلم والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك المبلوغ في اى وقت بل قد العلم يقتضيه
فالحل العلم السخا اصل او الحاصل بالذكور الذين لم يحفظ كيفية حصوله فلا يلزم البداية اقول في الجواب اذا اخبر اجماع العظيم البالغ بالعلم التواتر
دنه يحصل العلم بعتة فلا تدبر سماع هناك في الحصول ولا ترتيب في المقدمات قطعا والضرورة الغير المكفولة شاهدة بان المتواترات
سواسية في حصول العلم فاذا ثبت تحقق العلم في بعض المتواترات بالبداهة ثبت في الكل فتأمل ولا يرسل ما قرنا حصول العلم
لغاية من غير ترتيب في بعض الصور لا يلزم منه الحصول في الكل من غير ترتيب ولك ان تجيب الغرض بان لقوى الاعتقاد تدبر سماع وقصور
القوة البشرية عن حفظ وقت البلوغ وان سلم لكن لا يلزم منهما ان لا يعلم كيفية الحصول بل يعلم بالضرورة ان العلم الحاصل ضروري
وان لم يعلم وقت حصوله الايض بنية يحصل البلية والعبيان الذين لم يقدر على الكسب فيهم يستدل بان لو كان العلم السخا اصل بالعلم
فظهر بالعلم كين الخلف فديتبا باطلا بل يجوز وقوع الخلف فيه كما في سائر النظريات والسالى باطل ويرد عليه انه يجوز ان يكون من النظريات
الاجلية اى وخفة المقدمات التي لا تطرق اليها النخلة لصحة مقدمات الدليل بل يريته كاحسابيات والمهندسيات التي لا يخالف فيها
عامة فلما قلنا غرض المستدل لو كان نظريا لم يكن الخلف فيه سكايرة وحسابيات ليس الخلف فيها سكايرة بل لصحة المقدمات لم يخالف قيل ان
اروت بالكتابة خلاف البداية فبطلان اللازم منوع بل يكاد يكون معاداة وان اردت انكار قطع فاللزام منه منوعة فالتكاليف الحسابيات
ايضا سكايرة بهذا المعنى فتدبر وحق ان غرض المستدل ان لو كان نظريا لاستغنى عن اخبار جماعة بالضرورة والتواتر وكما هو كذا فحق ولا

انه يتطرق اليه اشغب وليس كذا باستعمال كذا القطعيات وليس لوجود مقدمات قطعية اخرى يمكن الاكتساب منه فلا يكون الا كذا بربما كان كذا
سائر القواطع والتالي باطل فلو لم يبدأ به قطعا ولعله يوم اذ المصداق انما هي الحاشية ان مرادهم ان لو كان نظريا لم يكن التشكيك في بادي البرهان
مثل تشكيك السوفسطائية فلا يرد عليه ان ارادوا مثل تشكيك السوفسطائية قبل الاطعمة المقدسة فمنسوخ واحد لا خطتها تشكك مثل التشكيك
في الحاشيات وسائر القواطع النظرية فتأمل قالوا اولها لا يحصل العلم بالتواتر الا بعد العلم بانه خبره المحسوس عن جماعة لا واصلهم الى الكذب
فلا كان كذلك صادقا وادليل فقد حصل العلم في التواتر بالاستدلال فلا بد منه والجواب لا نسلم توقف العلم بالتواتر على هذه المقدمات
وان وجود صورة الترتيب لا يلزم بالاجتناب اليه وانما ممكنة في كل ضروري مثلا الاربعية زوج فانه يمكن ان يقال انه منقسم متساويين
لو كان قسم متساويين في كل عظم بل لم يكن ان كل شئ عظم الجوز وبما سواه وما هو كذلك اعظم وقالوا ثانيا لو كان العلم بالتواتر ضروريا لكان
ضروريا بالضرورة من غير حاجة الى تبين لان المرجعة الى الوجود ان كيفية الحصول كاف فيه وان كان ضروريا فلم يخالف فيه والتالي باطل وهو
الامارة بالقلب بان يقال لو كان نظريا لكان العلم نظريته بالضرورة الى كيفية الحصول فلم يخالف فيه ولعل ان الملازمة الاولى منبهة ان
بداية البديهي يجوز ان يكون نظريته فان البداية هي صفة خارجية عن الشئ فيجوز ان لا يعلم ثبوته الا بالكسب والمرجعة الى كيفية الحصول غير كافية
فانما قد ينشئ تطاول الزمان وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب بل كان به حاصل بالنظر قد نسي او بالبديهة لا سيما في التصديقات فان
بعد البيان بالمقدمات يتبع العلم بالمطلوب ضرورة ليقع الشك في انه بل كان منها مقدمات ليست او لم يكن بل حصل ضرورة واما في تهوينا
فقد ناقش بعض المتأخرين وقد بينا ما هو الحق في حواشينا على الحاشية الزائدة والمتعلقة بشرح المواقف ولو ان بداية البديهي بدسيه
فلا يستلزم كونه الوفاق لجواز النفاذ فان البديهي ربما يكون خفيا فيختلف فيه فلا نسلم الملازمة الثانية لم تر السوفسطائية كيف قالوا
ما في القضايا الضرورية فتدبر ولا تنزل فانه من سلم التواتر شرطه فتيقن بان مقاد واحد منها فنزاع نظرية اهي نظرية العلم بشرط تقدم
العلم بها ولعلمهم زعموا انها شروط يتوقف عليها اكتسابها كما يلوح من الدليل الاول لهم ومن قال بالبداية لا لئلا يتقدم العلم التبعي بل
يقول ان كان العلم به في نفس الامر متوقفا على تحققها فبها منها القدر المحض من القدر المتوقف على الكذب لا عدوا ولا سهوا ولا انبائا
عادة وفي تعيين هذا العدد خلاف لما سذكر ان اشار التذكري ومنها الاستسنا والى خمس بان اصل الخبر والاولون مضمون الخبر
فلا تواتر في احتمالات فلا يقبل جملة الشائين من الفلاسفة ان لا حشر للاجساد وذلك لان القطع لو كان بديهي فيفيد العلم بنفسه
فلا دخل فيه للخبر والاحتمال الخطا بل ربما يتيقن به كما في خبر المشائين المحمدا ومنها استسنا جميع الطبقات امكن هناك طبقات في مبلغ يقيد
فيجب ان يكون الخبر والاولون جماعة يتبينوا اطوعهم على الكذب وكذا الخبر عنهم كذلك ثم ومنهم كثر منهم عالمين متيقنين بالخائين
والشاكين بالخبر عنه اذ لا علم الا بالعلم والفاعل ان يقول ان افاودة التواتر العلم بالعادة لا لزوم عطفه فيجوز ان يكون اخبار الطائين
يقوم على ظن السامع بحيث يبلغ اليقين فالاولى ان يقال ان الضرورة فانا لنعلم ضرورة انه لو قال الخبرون نحن غير متيقنين بالخبر ويحل
عندنا ان لا يكون كذلك لا يحصل العلم قطعا وانكاره مكابرة وقال شيخ ابن الحاجب ان الشرط لا يحتاج اليه لانه ان اراد علم الجميع من
الخبرين فيما بل يجوز ان يكون بعضهم ثابته اذا استيقن من الخبرين جماعة وكان بعضهم ظاهرا فيفيد العلم قطعا وان اراد البعض ابي علم البعض
منهم فلو لازم من الفيد والتثنية السابقة عادة لانها لا تجمع جماعة يمنع او اطوعهم على الكذب الا والبعض عالم بقطعا فاجبة الى هذا الشرط اقول
اريد اناسا ثابته وهو الجمع الذي يحصل به عدد التواتر في كل طبقة ولزوم هذا من القيود العشرة المذكورة ممنوعة فان كون الجماعة عددا

الخبر

فان التزكية قيم ليس لها فائدة اذا علم كذا ويجهل واحد ولم يتبين الباقي فبما ينفذ الفيد التزكية والتزكية واجبة تطعا فليس الا ان الارادة غير مفيدة للعلم
 قطعنا فافصح الفرق فندبر فانه غاية ما يوجب كلام القاضي لكن يبقى فيه شيء فانه قد مر ان كل عدد يفيد العلم في واقعة مفيدة في جميع الوقائع فلو افاد
 الخمسة في واقعة لا فائدة في الزمانا ليقض لا يصح التزكية فاذ لم يفيد لم يعلم ان فهم كذا وبما يل علم انه لا يفيد سلفه واقعة اصلا وكونه من شأنه ان يكون
 لا ينافي حصول العلم فان العدد لا يغير معتبره في التواتر فافهم وقيل اقل العدد المعبر عنه قياسا على غسل الايمان ولو لم يكن الكلب يبيع حراة قال
 النبي صلى الله عليه وسلم اذا شرب الكلب في اناء احكم فليغسله سبعاء واه البخاري وهذا الحديث منسوخ عندنا بحديث الاثني عشر
 في غسل النجاسات كما بين في موضعه وجه القياس ان السبعة تسمى في التطهير واليقين في الفيد ففما مل فان فيه ما يفيد وقيل اقل العدد المشروط في
 التواتر عشرة لقوله تعالى تلك عشرة كاملة حيث وصف العشرة بالكمال فيكون مفيد العلم وقيل اقل اثنا عشر عند القضاة يعني اسرائيل حيث جعلهم
 موسى على بني اسرائيل عليه الصلوة والسلام امتا وادعاهم ليعرفوا من اخبار الرجا كرامة ولو لا خبرهم مفيد للعلم لما اعتقهم لذلك وقيل اثنا عشر وقيل
 تعالى لم يكن منكم عشرون صابرون فليعلموا ما يتبين حيث فرض عليهم الجهاد لما كان خبرهم من محبة الرسول وايضا به الايمان مفيد للعلم حتى
 وجب قتالهم بالخلافه عنهم وقيل اقل اربعون قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام خير السبل الى الجوع وليس التجربة الا ان خبرهم
 مفيد للعلم حتى وجب القتال بمجا الفهم وقيل اقل خمسةون قياسا على القسامة فان فيها اخبار خمسةون رجلا انهم باقوا وما عرفوا فاقا فخص
 الخمسين انما هو لكون خبرهم مفيد للعلم دون الاقل منهم وقيل اقل سبعون لاختيار موسى عليه بنينا وعليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
 سبعين رجلا لميقاة حتى يسبحوا كلام الله تعالى ويحجروا من ولائهم فلو لا خبرهم مفيد للعلم لا فائدة اكثر ولو كان خبر الاقل مفيد لا يكفي بهم
 وقيل اقل اربعة من ثمانية حدود اهل جبر رضوان الله تعالى عليهم وجه الاستدلال كما مر في عشرين صابرين وقيل الاقل بالا كخيرهم
 عدد اكثر منهم اذا اكثر من التواطؤ على الكذب وبهذه المناهج كلها باطلة لا يستحق ان يلتفت اليها وشبهاتها وما هيته لا حاجة الي
 التصريح بينهما والتمتار عدم يقين العدد للقطع بالعلم بانها جماعة من غير علم لعدد مخصوص لا مستقدا عليه ولا متاخرا عنه ولو كان
 العدد المعين شرطا لوجب العلم بالعدد المشروط متقدما اخذ من يقول بكتبية العلم به او متاخرا عند من يقول ببداهته رغبة على تقدير
 البداهة لا يجب العلم بالشرط والتمتار تحقيق نفس الامر لا غير فالاولى ان يقال المقصود لو كان العدد معتبرا في التواتر لكان
 شرط العلم في وقت ولم يعلم لغير المتقدما ولا متاخرا فافهم عا ليقض لا يبطل عليه اي العلم بالعدد والخصوص عاوة لان الاعتقاد يتقوى
 بتدريج ففي كالعقل يتقوى للصبيان بتدريج ففي فانه اذا خبر واحد حصل الظن ثم بالنظام آخر قومي ذلك الظن وبكذا الى ان يحصل اليقين
 والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك المتقوى فتعسر التعديروا ما حصول العلم بالاخبار لبعثة فنادر لا يعبا به قيل في حواشي ميرزا جان لعل
 العدد المخصوص شرط في الواقع للتواتر عند العالمين باليقين ولا يلزم منه العلم بتركيب العدد وقيل ولا بعدا قول في اجواب ان كلام
 بهنا في اليقين والتقدير للعدد المشروط وهو فرع العلم به اي بذلك العدد فاذ اسلم ان العدد غير معلوم فقد تم المطلوب ولو ادعى انه علوم
 لكن لا يلزم كون العلم به عند حصول العلم بانها التواتر قطعنا لا يصح فانا نقطع لعدم المعرفة باعدادها والقوة البشرية عاجزة عن المعرفة
 فان قال انه ميب ان القوة البشرية عاجزة لكن يجوز التعرف لاجل صاحب الشريعة كما قالوا قلت هذا من بداهتهم ولم يجد صاحب الشرع
 اصلا ولو سلم عدم لزوم العلم بالعدد المشروط فلا يصح التعديروا ما حصول العلم بالعدد لعل بقوله اطلع الخ من كذا لعل الملك فان اخبار العدد الاقل
 منهم عن اخبار الملك يفيد العلم بالعدد فالايل جمع وخل مجبى المداخل فخطه السامعين فانه اذا كان لهم خطه يحصل العلم باخبار الاثنين

وقرب الوقائع عقلا فاذ اذ كان الواقعة قريبا من العقل يتيسر الى التصديق فكل اقل يمكن من الاقل فلا يتيسر التجدد وان كان في نفس الامر
 محمدا وكيف والاعداء متناهيته في القلة الى الاثنين فان اقاموه في واقعة فهو الاقل والافاق افا وثلاثة فهو الاقل وهكذا وانما الكلام في
 معرفة احمد ودول لا يتصور فقامل حق التامل فتعرف ان هذا جواب بتغير الدليل فلا تجزئ علينا مقصود صاحبها الخواشي التكملة على الدليل المشتمل على
 اصل المدي حتى يتوجه اليه اثباته بهذا النحو فاقم ثم قد شرط قوم ومنهم الامام في الاسلام رحمه الله تعالى العدالة والاسلام كيدا يرد اخبار
 المضاري القبل يسيح عيسى ابن مريم عليه وعلى نبينا وآله اسلام فانه اخبارا بان لم يشترط الاسلام وجبنا فادع اخبارا رسم هذا العلم وهو باطل اصل
 والاجواب منسوخ الاستواء في طبقات المخبرين بل انما قتل عدة من الرجال الغير العارفين بعيسى رجلا فدا ليعلى عليه شبة عيسى كما قال الله تعالى
 وما يقتلوه وما يصلبوه ولكن شبة لهم ثم القوا جسده فلكل القتل على الصليب ثم اخبروا بعد ذلك انتم قتلوا عيسى وعلويه وشكوا فيه الفهم حتى
 قال بعضهم بعضا ان قتلنا فابن صاحبنا فلكل الرجل وان قتلنا فلكل الرجل فابن عيسى فقلوا انتم قتلنا فدا ايراد ثم ابدعهم شتر اطلال الامم
 والعدالة يقولوا ولو اخبر اهل مسطظنية لضم القاف والطاين اهلين مبنيا لوزن ساكنة والاول منها مضموم والثاني مكسوة ولبيدنا
 ساكنة ثم النون المكسورة ثم ياء شديدة بلده بالروم واسطظنة وكان سكانها كذا لم يفتح على وجه اثم وسيفتها الامام محمد المهدي ابو
 وكان اخر عيسى معاوية ولعبث سيرة فيهم ابو ايوب الانصاري ومات به رضى الله عنه في الطريق كذا في جامع الاصول القتل ملهم حصل العلم
 بل اريب فعلم ان العدالة غير مشروطة وكذا الاسلام لغرم فلكل اهل العدالة والاسلام وجب في القليل العدد الموجب للمعلم ومؤكد لعدم
 القوا طورا على الكذب واما المشطظية فكل ومن منها اى من اجل ان التواتر متغير للعلم والكان الخبر ون غيره عدول قالوا ان التواتر
 ليس من مباحث علم الاستاذ بل التواتر كالمشقة في افاة العلم بين فخر كان ثلثيات البخاري سابعيات لثلاثان صحيحه متواتر منه فكان
 سمعنا من البخاري فلم يزد الا واسطة وعده وهي نفسه فتمد يدوا علم ان عبارات الامام في الاسلام رحمه الله تعالى بهذا الخبر التواتر
 كالمعان المسمع منه عليه السلام وذلك لانه يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهمهم تواترهم على الكذب لكثرة تهم وعدا التهم وتباين اماكنهم و
 يدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واسطظنة فلكل نقل القرآن والصلوة الخمس عدد الركعات ومقادير الزكوة
 واما شبة ذلك انتهى وتوهم فلكل اشترط عدم احصاء الرواة وهذا التهم وتباين كنههم وجب كلامه بانه لم يفتقر هذه الشروط الا اذا تباين
 التواتر المتحقق فيما ذكر من هذا القليل وفعلا للشغب فانه لم ينكره احد ممن يعقل الاعتداد واما الاستدلال بوجه اخبار المضاري كما فكل
 المع فليس لعين ولا اثر في كلامه الشريف كيف وقد قال هو نفسان اخبارهم مرجعها الى الاحاد وليس له كاخرو فاقم واشترط الشيعة في علم
 الله تعالى في التواتر المعصوم فيهم اى الرواة وبها تهمة فانه اذا كان روى المعصوم فرواية وحده فيفيد اليقين ولا حاجة الى التواتر وانما
 منهم لما لظن ان هذا الشرط مكابرة بوقوع العلم بدونه اختار سبيل التكذيب والتجسس وقال هذا النقل تهمة عليهم كيف لا وانهم لا يقتلون خبر لو
 فيجب ان يكون الاخبار المنقولة من الامام الثاني عشر والاحادي عشر كلها متواترة عندهم والعصمة قد انحصرت في اربعة عشر على زعمهم
 فلو كان التواتر مشروطا باخبار المعصوم لما كان هذه الاخبار عندهم حجة وانما لا يذهب عليك ان ناقل هذا المذهب نقلات لا ياتي في الكاره
 وبهذا المعنى عقر الله راى في بعض كتبهم وسمع عن بعض من يتبعونه انهم اذكروا بعض القررة لعدم رواية المعصوم كما قالوا في قوله تعالى
 فانزل الله سكينة عليه ان الصحيح فانزل الله سكينة على رسولك فالاول مع كونه متواترا لم يقتضيه لعدم روايته المعصوم على زعمهم والثاني
 نسبوا الى الامام زين العابدين على ابن الحسين عليه وآله الكرامة الرضوان وقيلوه مع كونه من الاحاد ونقل في مجمع عن بعض مشايخهم

الذين يندفعون من القرآن كثير العباد في التلا لعلها الا المصنوع وبينها العام محمد المهدي الموجود من امة قد توثر ان القرآن هو به او ما
تذكره العاقل فيكون كونه لا يقيد الا عدم اشتراط التواتر عند عدم وجود مصدريه ويجوز ان يكون الشارطون شرطه عند وجوده ومع كونه مبينا على عدم
تبدل الا ما وجع ان البعض منهم قبلوا الاعاد ولعل قبولهم اياه لهذا الاشتراط ليس لحد تمام الا عراض عليهم فيوجب فساد فهم لا عدم صحة النقل
عندهم و اشتراط اليهود اهل الذلة والمسكنة في التواتر لا مكان تواتر من عدلهم من اهل العقيدة على الكذب لاجل خوفهم وذلك ان قلبهم لم
خوفهم ليرش احتمال التواتر ومراعاة لاهل العز وجل فيهم فانهم لا يطلبون مراعاة احد لعدم الخوف والاشتباه فيهم ان لا يجوز لهم بل ان اهل بلد
واحد منهما يمكن اجتماعهم على الكذب لغيره في اشتراطهم اختلاف في النسب الدين والوطن لذلك كل من اهل المذاهب في كل العلم بالعلم اسي لليعين بوجود
العلم عند اخبارها بما هو مبرور في ذلك اسي بدون كل واحد من الشروط الثلاثة المذكورة وبما اظهره عبد الله لثبوت الاحاد المنفصلة في نفسه ولو
القرآن اسي ولو كان في التواتر ميبا لوجب العلم بالقرآن المشترك بين تلك الاحاد ولا يحتاج في ذلك الى الدليل لان هذا العلم ضروري للعلم حقيقة
عند الرجوع الى الوجدان ولو وجد منكر لا ينفصل اليه فكذلك بديهة العقل وهو التواتر المعنوي في الاصطلاح وذلك كقولنا في حاشية في خطابه
ووقائع امير المؤمنين ع في حروبه ووقائع امير المؤمنين ع في حروبه ووقائع امير المؤمنين ع في حروبه ووقائع امير المؤمنين ع في حروبه ووقائع امير المؤمنين ع في حروبه
وغيرهم وكلمات تطالب الاقطار بمجيئ الله الدين حيا تامة ما يجيئ في قدس سره العز في فعل السجادة والسجادة والعلل والزهد والولاية والكبرياء
وغيرها مع ان شيئا من تلك الخبرات لم يرد في هذه الاشياء قليل من كبريات تطالب الاقطار فانها وجدت متواتر اللفظ ايضا قول سبأ
وقد قد علم مقتضى ان الكلمة اذا كان كل واحد من افرادها من العدم افرادا معا كان هذا الكلام الغير جائز الاتفاضا والاكين جائز العدم لزم
بجواز التمثل لافلاطونية وهي المبدأ المبرومة وحرث من الشبهة وجب الملازمة انه اذا جاز وجود الكل مع انتفاء جميع الافراد بدلا ومعا
فبجواز وجود الكل من غير تحقق في التمثل وفاقا لمتقدمنا في قبوله من ان ذلك لا يفي في متواتر المعنى يجوز انتفاء كل خبر افرادا ومعا اما انتفاء الافراد
فبافتراض لانه قد فرض ان كلامها احاد جاز العدم والكذب عليهم اليقين واما انتفاء ما سافلا لانه لا علاقة بينها بحيث يلزم من انتفاء واحد
منها وجود الآخر لان هذا انما يكون في المتناقضين ولا نقاش في مذهبهم في كبري في المتواتر لفظا ايضا لانه لا علاقة بين الاخبارات لوجب
انتفاء واحد لتحقيق الآخر ولك ان تمنع اختصاص هذه العلاقة بالمتناقضين لا ترى انه يجوز لزم شيء وجوبه مع تفارق جميع افراده و
امكانها كما بين في العلوم العقلية وفاتية ما قال في الجواب انه اسي القدر المشترك بين الاخبار المنقولة معلوم لان احدنا صدق فقط عقلا حتى يرد
ما قلت بل انها هو معلوم بالعادة فان العادة الالهية قد حيرت باحداث العلم عند وجود هذه الاخبارات وذلك كما في التجربات فان العادة الالهية تجري
باجراء العلم بالتجربة والتكرار والمسرفية ان اجتماع الطنون الحاصلة باخبارات كثيرة ليعيد الدين عادة لقبول الدين العلم واليقين الواسع
والاخبارات اسي بهذا الوجه انما لا يكون عادة لانها كان القدر المشترك حقا مطابقا للواقع ففكر فان الكثر ذلك مكابرة فائدة المتواتر
في الاخبار بالاجماع وهو شرط عدم الاحصاء واختلاف الدين وقال ابن الصلاح من الحديث لا يوجد الا ان يدعى في حديث من كذب
على الله فاعلم ان مقتضى رواية التواتر من اية من مائة مائة في فهم العشرة المبشرة باحبة رضوان الله تعالى عليهم وقد يقال مراده
المتواتر لفظا اسي لم يوجد التواتر اللفظي الا في ذلك الحديث المسح على الخفين متواتره واه سبعون صحابيا قال الحسن البصري وقوله
الرياء في نية القدر وقال الامام الامام ابو حنيفة رضوان الله تعالى عنه ما قلت بالمسح على الخف الا ان جاء مثل ضوء النار واخاف
الافراط من انكره وقال الامام احمد بن حنبل ليس في المسح على الخف شيء ثم في هذا التواتر اللفظي شيء فانه قد لو ان قوله عليه وعلى آله وصحبه

ب

فيل للمعقاب من الثار سداه اثنا عشر صحابيا مقطوعا بعد النعم اكثرهم من اصحاب بوية الرضوان رضي الله تعالى عنهم وقد تقدم لمرات
 لا يثبت ما تركناه صدقة دخل تاويل قوله انه سب الغيبة في القدر وقيل حديثنا نزل القرآن على سبعة احرف متواترة واهم شرو من الاصحاب
 سبع كونهم عدد لا قطعاً وفي تفسير سبعة احرف لاختلاف مذكوره في موضع وقال ابن الجوزي هي ثبوت احاديث النظر الى الله تعالى في الآخرة وحيث
 نحل الرجلين في الوضوء وسواه اربعة عشر كما بين في فتح القدير وغيره وحديث عذاب القبر رواية كثيرة في الغاية وحديث المسح
 على الحقيقتين ولم يردوا المحصر فيه فان اعدا الركعات وذباب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى بدر واحد وسائر الغزوات
 والاذان والاقامة والجماعة ونصائل الخلفاء الراشدين ونفضل اصحاب البدر لعموم متواترة من غير ريبية وسجى الشارح الله تعالى
 حديثه لمن يجتمع استي على الضلال سبعاه متواترة وكنه احاديث المحوض والغفرة والشفاعة وغير ما فافهم والله اعلم بالصواب
فصل في اخبار الامام ومسلّمه الاكثر من اهل الاصول ومنهم الاثنية الثلثة على ان خبر الواحد ان لم يكن هذا الواحد المعتبر بما
 جبالا فيفيد العلم مطلقا سواء اختلف بالقرائن او لا وقيل يفيده بسبب الواحد الغير المصنوع بالقرينة زائدة كانت او لازمة وتقليد ابن كحاجب
 بالزائد مما لا وجوب له فانه لو كان مقصورا ان القرينة اللازمة لا يحصل معها العلم فلا يساعده دليله لعمومه وان اراد النزاع فيه واما اللازمه فاما نزاع
 فيها وبهذا الضمان كما ترى اللهم الا ان يقال لتقليد به لا يخرج غير المصنوع وقيل خبر الواحد العدل يفيده العلم مطلقا مخفوفاً بالقرائن او لا فمن الامام احمد
 نداء الحكم مقروفاً فيكون كلما اجبر العدل حصل العلم وبذلك يبيد عن شك فانه مكابرة ظاهرة قال الامام فخر الاسلام واما دعوى علم اليقين فبالعلم
 بلا شبهة لان اليقين يرد من قبل انما قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وبذلك ان خبر الواحد يمثل للمحالة ولا يقين مع الاحتمال
 ومن المكره في افتداسه نفسه واصل عقله وقيل لا يبرر ذلك الحكم بل قد يفيده بعض الصدور كرامة من الله تعالى وهو فاسد ايضا لانه محكم متك
 ان كما اقول لا يفيده خبر المخفوف بالقرائن والافتدال ان دلت القرينة على تحقق مضمون الخبر قطعاً كما علمه نحل النحل وصل الوصل على صحتين
 من شاذة اجمرة والصفره فالعلم بها هي بالقرينة دون الخبر وان دلت القرينة عليه فلنا والخبر على تحقيق مضمونه نفسه ايضا يدل فلنا من ينز
 احاصل احد ما بالقرينة والاول خبر لا يلزم العلم ضرورة واما لم يتبع من الخبر الغير المخفوف لكون المدعى فيه جلياً فحيناً عن البيان وفيه ما فيه اشارة
 الى انه يمكن ان يقال العلم بالقرائن بشروط الخبر فيحصل العلم بالمجموع وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجه الاعتق في ان هذا الخبر ولو كان غرض
 المستدل ان يكون احد سبب لا يفيده العلم فاذ علم بهذا كذا استدلالاً استدل به من حصول العلم اصلاً لعدم حصول العلم من الظنين فتبين فافهم ثم لك
 ان تقول على اصل الاستدلال ان العلم بالقرينة انما يفيده صدق الخبر واستحالة كذب في هذه الاحمال كما انه يدل القرينة على صدق الشيء المصنوع وانما
 لا يحتاج الى على تحقيق مضمون الخبر حتى يكون به بنفسه كاذبة من غير حاجة الى الخبر فاذ دل القرينة على صدق الخبر وقد خبره بنفسه حصل العلم
 بسبل هذا الخبر قطعاً فان قلت فلما بدس اختياره لشقين قلت اخترت ان القرينة لا تدل على تحقيق مضمون الخبر قطعاً لكن لا يلزم ان يدل
 فلنا بل لا يدل عليه وانما يدل قطعاً على صدق الخبر فانهم وقد يقال ان افادت الظنين للقطع انما هو على تقدير ان يكون الافادت على طريق
 الكسب اما ان كان على وجه الضرورة فلا بل يجوز ان يحصل باحد جانبن ثم يتقوى هذا الظن بظن آخر حتى يعاذه من يقبل اليقين كما يكون
 في التواتر بينه مثال ثم انه لا يبرر بالبعض ان وجود قرينة دالة على صدق الخبر قطعاً ما يجبه الضرورة الغير المكذوبة وكذا ليس الافادت
 منها ضرورة اصلاً بل لو كان ضرورة كان في خلاف البينة ومن الاوليات انه لا يزول الخفاء بحيث يصل الى الخبر من الظنين وذلك
 ظاهر لمن له اذني انصاف وان لم يفتح الجاهل قائل واستدل في مشهور لو افا خبر الواحد العلم لا دوى الى القنا يقض اذا خبره لان القنا يقض اذا

[illegible]

ولا يراد عليه ان اهل الاجماع انما استدلوا بالصحة فيكون اوصافه مقطوعة دون السماع فلا يلزم القطع به على ان ضمن لاجماع لابد منه و الا
 لم يكن حجة فاذا نظر الكل لاجماع صار السماع محججا عليه وهو قطع وكذا لا يراد عليه ان يحتمل قول ابن ابي عمير بقطعية مرويات ائمة لاجماع على الصحة
 لان الاجماع هناك منوع كما مر مشروعا فقد مر مسئلة قبل من القطع خبر العلماء دأى الخبر الذي رواه احد بحضرة العلماء دأى من صحيح به وادخل
 اى اصح البعض به وادخل الاخرين لانه اجماع على القول لان الاحتجاج بقول له وكذا التاويل والا لا تكروه وهو ضعيف لان التاويل
 يجوز ان يكون على القنزل مسئلة بعض الزيدية قالوا لبقاء النقل مع توفر الدواعى على الباطل يدل على القطع بالصحة وليس كذلك لان عدم
 تأثير الدواعى في بطلان الباطل لا يفيد بطلان صحة فضلا عن القطع كيف بل ربما كان ضد الشيء مقتطوعا مع توفر الدواعى على بطلان ذلك
 الشيء ولا يميل كقصة المشركين مسئلة اذا انفرد واحد بما يتوفر الدواعى اليه اى اذا انفرد واحد بما يتوفر الدواعى الى نقله لو كان دافى سبب العلم
 شاركه خلق كثير لو كان كونه من مشاهدين لقطع بكذبه وعاصل المسئلة ذواته الفرقة لو كان لم تعلم خلق كثير ذلك الخبر ولم يرو من ذلك خلق احد اصلا او روى
 واحد ولم يروه من سواه لقطع بكذبه بهذا الخبر لا سيما اذا دأى الخبر مشاكره الكل او الاكثر في العلم به فقلت يلزم كذب الصحابي العيا فبالله
 لان كذب الخبر يستلزم كذب الخبر فقلت له وسم هذا الامر لقطع انما وقع من الصحابة الا خيار هذا النمط وهو منوع وعليك بالاستقرار و اجاب
 المصنف انه يحتمل على السهو والنسيان والغلط وبالحكمة على العذر الصحيح ان كان والا فيلزم كذب الخبر والحكم بعدالة الصحابي منظون معتبر بالموجد
 و دليل عدمه و اسحق اسقاط قوله الاخير من البين والاكثاف بالاحتمال على السهو وبمشبهة فان عدالة الاكثرين تطعية كيف وقد شهد الله تعالى
 بعد ائمة اصحاب مائة الرضوان رضي الله تعالى عنهم ورسول الله صلى الله عليه وسلم و على ائمة اصحابه و على ائمة اصحابه و على ائمة اصحابه و على ائمة اصحابه
 لاشيعة اثنى عشر زعيمين النص السجدة على ائمة امير المؤمنين على بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم و على ائمة اصحابه و على ائمة اصحابه و على ائمة اصحابه
 عليه و على ائمة اصحابه و سلم ائمة خلفائه من غدير خم حين المراجعة من حجة الوداع بحضرة جعفر بن محمد بن مائة الف ثم كثر بعد ذلك و بالمرء امير المؤمنين
 ابابكر الصديق الاكبر فالنظر الى سفاهتهم و حماقتهم كيف سماع لهم ان يقولوا مثل هذه المخرجات فانه لما جاز كما ان هذه الجملة فقد اجازوا
 طواظهم على الكذب فيما هو اهم بل عند هؤلاء السجدة و كتمان ما هو خير و الايمان و مائة الف و الى امور فطعية شنيعة فانه اذن قد جاز وقوع
 محارفة القرآن لكنهم كتموا و قيام الجور است على مسيلة الكذاب لكنهم كتموا ثم من اين وصل اليعم بهذا الخبر ان نسبوا الى امير المؤمنين على
 كرم الله وجهه فهو خبر واحد غير مقبول عندهم مع ان الكذب يجوز عندهم بقتية فيجوز ان يكون هذا من هذا القبيل كما انهم قالوا ان الكاذب
 من تسليم رسول الله صلى الله عليه وسلم و على ائمة اصحابه و سلم خلفائه زمانا كان اقية و كذا بالعرض وان شئتوا بالاحصنة فمن اين ثبتون احصنة
 القرآن و الاحاديث كلها صارت غير متواترة على اهلهم انما سئلهم في ايديهم الا الدواعى و لاجماعة اشد من هذا و معهم كالمسوف فسطائية على
 اشد منهم في الكفار الضروريات و اشد من الملاحدة في ارادة هم الشريعة الغراء لكن المعتز لم يره ولو كره الكافرون لنا العادة فاضته
 اى بالقطع بالكذب في مثل هذه الصورة فان سكوت نهجهم الغيور العظيم خبر علموه و كتمانهم ذلك مما يحيله العادة قطعا كما لا انفرد بالخبر عن كتمان
 على النبي شهد من اهل المدينة و سكوت اهل المدينة عن الاخبار بقطع بكذب الخبر المتفرق و لا سيما اذا لم يخبر احد من المشاهدين بل خبر واطلا فترده
 بعدهم كالخبر الذي ادعته الروافض ضد لهم الله تعالى في ائمة امير المؤمنين فانه كذب البنية ضرورة الروافض تمالوا على سكوتهم
 لاجل جملهم على كتمانهم انما لا يفيد السكوت القطع الا اذا علم انتفاء الاحوال و كتمانهم على كتمانهم لا يمكن ضبطها فاسكوت ساكن عن
 كونه كذا لا يتردى لم يقبل انصارها كلام عيسى على نبيا و على ائمة اصحابه و عليه معلومة و السلام في المبدعين و دخل القوم على مريم بتموها

في كتاب

فيعطونا الى عبد الله انا في الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا انما كنت واوصاني بالصلاة والزكاة ما درست حيا وبلوا لذي لم يجعلني مباركا
والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابث حيا ونزل الشقاق القمرا اذ عن ابن مسعود قال انشأ القمير على عبد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فمقيت في قعر فوق الجبل وفريقه دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا له الشيطان وتبجح الحصى والطعام عن ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه قال كنا نلعب بالآيات بركة واتسم بعدد وناخولها وقال كنا رسول الله صلى الله عليه وسلم آل واصحابه وسلم في سفر فقل الماء
فقال طلبوا فضلة من الماء فكموا بها فقل في آناه فاوصل يده صلى الله عليه وسلم آل واصحابه وسلم في آناه ثم قال صلى الله عليه وسلم المبارك والمباركة
من الله تعالى فقلت رايت المباركين حين اصابهم صلى الله عليه وسلم آل واصحابه وبارك وسلم وقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يوكل رواه البخاري
وحسين اجمع عن جابر بن عبد الله عن قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم آل واصحابه وسلم اذ اخطب سئل الى جبريل ائمة من سوارى المسجد فلما مضى
المبر فاستوى عليه معات النخلة التي كان يخواب عنده حتى كادت ان ينشق فنزل النبي صلى الله عليه وسلم آل واصحابه وسلم حتى اخذوا النخلة اليه
فجعلت تان اثنين العصب الذي يكسب حتى سقطت قال بكت على ما كانت تسرع من الذكر رواه البخاري وحي الشجرة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعراسه فلما ربه قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشدان لآله الا الله وحده لا شريك له
ونشد ابن محمد عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما نقول قال نه اسلمة منه عار رسول الله صلى الله عليه وسلم آل واصحابه وسلم وهو يشهد على الواوي
فاقبلت تحت الارض حتى قامت بين يديه فاستشهد بالثلاث فشهدت ثلثا انك ما تهم رجبت الى منتهى ما رواه الدارمي وتسلم الحجر والعمران بن جابر
ابن سمرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم آل واصحابه وسلم قال ان بكاء حبرا كان يسل على ليا في الجنة والى لافقه وكثير من الفروع المختلفة
لكن الاذان شئ من شئ وغير ذلك ما يتعلق بنقل بينه نقل هذه الاسوارا واع سكوت الباقيين ولا يقطع بالكذب والحبوب ان شمول حال
للك الاقاصم والاداني في كل زمان وفي كل مكان كما قالوا استفت عاده ولمسكته في ما اذا سئلوا امة العمر ثم ان الحال الذي ذكره
خبر الامم الخوف من الخلفاء الثلاثة وبقية العشرة فانظر الى سقايتهم كيف خاف الجمع الا يزيد من بانه الف من جال سعد ودين وكيف يستمر
هذا الخوف حتى بقي وبعد وفا تهم رضوان الله تعالى عليهم ثم انهم بقرون ايضا ان امير المؤمنين ائمة الناس وان اهل بيته هم كاهن كانوا
وان مثل العمار والمقداد وابنه ذرا لينا كالوا من ناصرية وكان ابو ذر وقبيلة ولم يخف عن امثال ابيه جمل حتى انه الاسلام
بين امينهم واذا كانت هو خالفنا مع وجود الناصر في ان الانجيبة بل هذا الخوف مناف الشجاعة وثبت الانجيبة الخلفاء الثلاثة وبلادهم
فقد بان لك باقوم ارج ان مذاهب الشيعة الشنيعة لا ينهاره الاسفيه انتة حد البلاد ومفض الى امور مستشفة واما كلامهم في
والمعجزات المذكورة فلو كثر مشاهد والتواترت كما قيل في الشقاق القمير وحسين الحمد اع انها متواترتان وصرح بتواترها السلي
ولا بعد فيه بل الانشقاق هو ان القرآن فاكفوا في النقل به فانقلت بحمل الآية الاخبار عن الآخرة قلت بعد عن السياق فانه قال انما
اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعبروا ويقيموا احتسابا ومن انما لا يفر ولا اسي وان لم يكثر مشاهد وما غير حصل
النزاع فانه مما ليس انفراد به الواحد بين الجماعة وكلام عيسى عليه السلام وبقية المعجزات من هذا القبيل قال انك
العلماء ان انشقاق القمر كان في ليلة والناس سينام ولم يكن شاهد ما من الصحابة الا اذ اعدوا ثمان من الكفرة جماعة فبقت
يكن الكتمان منهم فلم ينقله الا من شاهد من الصحابة فليس هذا من الباب في شئ عظم ان القرآن معن عن سائر المعجزات
فليس هذا على نقل المعجزات الا من دعا في فليس من الباب في شئ قيل في حواشي ميرزا جان التقي ان اعجاز وكمال

البلاغة بحيث لا يقدر المبشر على اتيان مثله في البلاغة فلا يليه الا الافراد من البلقاء الذين لم يوجدوا في كل عصر
ولا اقل من انهم طوائف الغلة تكون القرآن مستمر الالفية من ذكر تلك المعجزات لعدم علم الاكثر باعجازه ولا بد
من نقل معجزه يعلم احجازه ليقوم حجة واثباته انه نقل القرآن لواتر او نقل انه لم يبارض مع جدهما لغيره
من ذلك لواتر وهذا المقدر كافي للعلم بالاعجاز ليقوم حجة فقله على هذا الوجه يكون منسيا اقول في الجواب
البلاغة صفة لازمة له فادام موجودا معجزه في ذكر المعجز الموجود كفاية عن ذكر معجز آخر قد زال للارباب فيه وفيه نظر
ظاهر فان الشاك انما شكك بان هذا المعجز الموجود لا يتحقق به الاكثر لعدم علمهم باعجازه فذكره لا يخفى عن ذكر المعجزات
الافراكت اعجازا ثابته عند كل احد فيقوم حجة فينتفع به فلا جواب الا بالاجابة التي ما قلنا ويمكن الجواب ايضا بان
نقل كل معجزة معجزة موسى القرآن والكتابان احاديثا لكن المقدر المشترك بين الكل متواتر وهو ليقوم حجة فقله كفاية
عن نقل واحد واحد اما الفرع التي استدلو به فليس مما يتوفر الدواعي على نقله مطلقا والسئلة كانت مفروضة فيها اكثر
شاهدنا واما قوله فالدواعي على نقله اياه واما الكلام بان خبر الواحد لا يقبل فيها علم البلوى به فكلما اخبر في المسئلة
الآية مسئلة خبر الواحد فيها يكره وتوجهه وليم البلوى كخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الموضوع رواه مالك وحمد
ورواه بسيرة ايضا بلفظ اذا سمع احدهم ذكره فليتوضا ورواه ابو هريرة ايضا بلفظ اذا فقه احدكم بيده الى ذكره ليس
بنيه فيها حجاب فليتوضا ورواه الشافعي رحمه والدارقطني ومن يراه من الصحابة الاتفاض بالسلس عبد الله بن عمر والابو
الاضرى ويزيد بن خالد ورواه ابو هريرة وامير المؤمنين عمر بن الخطاب على ما هو المشهور فلهذا في كونه من الباب نظر فقلت
فما يصنع الخليفة في حكم عدم الاتفاض قلت ان الرواية عن ابي هريرة لم يصح فان في سنده يزيد بن عبد الملك بن عوف
كذا في فتح القدير ولم يصح الرواية عن ابن مسعود كما قال الشيخ عبد الحق واما حديث بسيرة مع كونه مضعفا ايضا عند
بعض اهل الحديث في سنده عن عروة عن بسيرة ولم يلاق عروة بسيرة فموقوف فلا يعارض ما رواه ابو داود والنسائي وابن حبان
والترمذي وقال احسن شئ يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال وصحابة وسلم انه سئل عن الرجل يمس فمكرو
في الصلوة فقال بل هو الاقله منك وقد تأيد قولنا بعدم الاتفاض بان ثبت عن امير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة بن اليمان
وعمران بن حصين وابي الدرداء وسعد بن ابى وقاص فانهم لا يرون النقص منه كذا في فتح القدير لا يثبت الوجوب دون التهمة
او قلنا بالقبول كذا حرر المسئلة في التحريم ومثل التلق بقبوله كحديث القاء النخمين عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها
قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم آله واصحابه اذا جاز فقاموا يجتازون وجب الغسل ففعلته انا ورسول الله صلى الله عليه
وسلم وآله واصحابه وسلم فافعلنا ورواه الترمذي وابن ماجه فقبله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل
الاتمالي في الحرم وتبائنه في اقامة صانع من المار ومثل هذا الحديث جاز ايضا عن ابى موسى الاشعري في رواية مسلم وكون هذا عام
به البلوى منطوقه بل هذا الصنع يقع نادرا غاية الندرة عند عامة الخفية لا عند بعضهم فقط كما في شرح المختصر فلا اكثر من اثني عشر
والماكية لنا على ما في كتب الشافعية لومج هذا الخبر فيما يعم به البلوى في الواجبات والفرق لا يودي الى بطلان صلوته الاكثر مثلاً بعد علمهم
بذلك خبر وعدم العمل به ويتبع علوم البطلان قد يقال لو تم لدل على عدم قبول خبر المشهور فانه يودي الى بطلان الصلوة قبل الشك

الا ان يدعى بوجوب الشهادة من غير نزوله وليس الامر كذلك فان الخبر الذي اشترى في القرن الثاني بعد رواته واحد من اصحاب القرن الاول
يقبله الا ان كان فيما لم يبلغه بلوغا بتم ان حاصل الدليل ان الخبر المشتغل على حكم ما يتكرر بالبلوغ بل وقيل من غير شتره لا دوى الى اطلاق صلوة الاكثر
فلا بد من الشتر في مثله وان رواه واحدا واشهر بروايته وليس المقصود منه وجوب التواتر في مثله حتى يثبت الملازمة بل المقصود حصول هذا الخبر
الى الاكثر ولو من واحد الطريق به وما في شرح المختصر من ان ابطال الصلوة يكون في من بلغته خاصة دون من لم يبلغه ووجه لا يلزم اطلاق صلوة الاكثر
فاقول منقح بما اقر ان الحكم اذا بلغ الى مكلف واحد ثبت في جميع اقسامه فلو خرج مثل هذا الحديث لثبت حكمه على الكل فيلزم نفاذ صلوة
من لم يبلغه ولم يبلغه وهم الاكثر فقد تم الملازمة وهذا غير واق فان عدم العمل به دليل لم يبلغ من قبل الخطا وهو معقول الم تر ان رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لم يامر من صلي الى بيت المقدس بعد نزول التوجيه الى الكعبة الشرقية زاد ما الله شرفا وقيل الوصول اليهم
بالقتال فلهذا الفساد والعفو الغير الموجب لبقاء الامة غير معلوم بالاطلاق فاقوم واعلم ان الذي يظهر في تحرير المسئلة من كتب الكرام ان الخبر
الشاخ المروي من واحد اثنين فيما لم يبلغه بالبلوغ وورد في الغالب الى الجاهل الجاهل ويصلون بحديث يكونون لو علموا بالخبر ليعلموا به ولو كان
الخبر في سبيل او مندوب او واجب او محرم لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردودا ويدل على التقييم تمثيل الامام في حق الاسلام بحديث بمرآة
في الصلوة المحرقة وهو من هذا القبيل البتة فانه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين خلاف ذلك مدعاهم والاصحاب ككلامه كانوا يصلون خلفهم
ومن العيين ان شاتم اجل من ان يتركوا السنة مدعاهم ومن ذلك حديث قتوت الخيرة فانه لو كان الفتوى سنة لما خفي على احد قان يصحها
طهم كانوا يصلون خاف رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلو كان تمت جهرا والمقتدون يامنون كما هو مذاهب الشافعي لما نسوا
وجري العمل فيما بينهم وكذا ان ريف الفتوى من الكمال بالكا فان مثل هذا السكوت لا يخفى على احد بل حديث الفتوى من جزئيات المسئلة السا
ساقط بالكدب ومن ذلك حديث صلوة التبعين فيا اظن فان المعاصرين من الصحابة وسائر السلف الصالحين من التابعين وغيرهم ان عمل مقتهم
كانت مصروفة الى الاستغفار والالتفات الى التوبة والصلوة التيسر لما فيها من القضايل المنقولة في حديثها مثل التوبة المعفوة بل على كمالها عمل السلف
مؤثرا تاثير التوبة فلو كانت ثابتة لعملا اجمالا لثبت فيها ضعف من هذا القبيل اجازيث يطول الكلام بذكرها واستدل المشايخ على المطلوب
بما اشار اليه المصنفين التمرين وقال يستدل العادة في شدة بالالتقاء الى الكثير كما جرت الى معرفة حكم ما قبلوا به وعدم تخصيصهم
بالقعود عنه ورد بالبلغ اذا اللازم من قضاء العادة العلم به باي طريق كان ويكفي فيه رواية البعض مع اقرار الاخرين واما القائل بوجوب
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الخبر المروي فكلا وهذا الروايتين في الاكثر ليس لهما من القارة صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وآبار
وسلم بل بما واهم منه ومن القاد السامع والمقصود ان العادة قاضية بان حكم حاشية الاكثر بها والفقهاء فعلوا لو كان الخبر مخالفا لعمليهم
لعملوا البتة ولو من رواية واحدة واتفقوا بالخبر بالقبول فاذا لم يعملوا بالخبر او علموا ولم يتلقوا بالقبول علم ان الخبر غير صالح لامل والاحتجاج
وهو المراد بالرد ونقد تمام الحجة بحيث لا يمسها شبهة صلا فاقوم وتثبت الشافعية وغيرهم قالوا ولا قبلية الامة في نفاذ صلي الصلوة فلو
القبول مجبعا عليه قلنا ان كانت تلك النفاذ صلي التي روت فيها الاخبار من استثنى والمسحبات لغسل اليدين المستترة في الثابت بما روي
ابو هريرة اذا استيقظ احكم في الناص فلا نفيس يده في الانا رواه شيخان فانه واقع فيما اتبوا به مخالفا لعمليهم فانه قالت ام المؤمنين
عائشة الصديقة رضي الله عنها فما نضع بالمراس ورعها في الصلوة عند الركوع وعند رفع الرأس منها كما رواه ابن عمر مع ابن عباس
روى عن امير المؤمنين عمر انه لم يرفع والصحابه كلهم كانوا يصلون خلفه فهو الغم من الغم لما اتبعه بالامة وعلمت خلافه فلما نزاع قال الغم

انما هو في الواجبات وقد عرفت انت في السنن والسنن انما هي اذا كانت مما خفيت عليهم وعملوا بها فاما الواجبات من الاركان المبراهيمية
فليقال في اسي فقد ثبت الاركان بالقاطع ولم يقبل فيه الخبر اوسن الاركان اختلافية بخبر الفاتحة المروية في الصحيحين وغيره لاصولة لمن لم يقبل الفاتحة
الكتاب فان اشترى الخبر الوارد من الاركان اختلافية او لطف بالقبول بين الائمة فقلنا بالوجوب وعلما ولذا لم نعمل بخبر الفاتحة وما قلنا ان ركن
صلواتي وفيه نظر ظاهر فان الفاتحة واجبة عندنا فافهم الخبر المروي فيه اما مشهورا متفق عليه بالقبول فيجوز به الزيادة على الكتاب فيجوز به على قوله تعالى
فاقرءوا بآياته من القرآن فيكون الفاتحة فرضا وليس مشهورا ولا متفق عليه فينبغي ان لا يقبل ولا يقال بالوجوب اللهم الا ان يستعان بالظن
كما روي عن الامام محمد في قراءة الفاتحة خلف الامام والا اسي وان لم يشتهر ولم يتفق بالقبول كحديث وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم في الصلوة كما هو مذهب الامام الشافعي ففقيه النزاع فحق لا نقبله وكذا المقدمات الصلواتية ان كانت لقاطع اجماع وغيره
يقبل وكذا ان اشترى او لطف بالقبول والافيه النزاع فقد برر والوجوب الصحيح الصواب ان قبول الائمة احاديث تفصيل الصلوة مسلم لكن
يجوز لهم فيما حتمت البلوى مخالفا لعل الاكثر سم واما الفاتحة فكان الائمة يعرفونها في الصلوة والحديث ان ما بين ان فعلهم يقع اشتغال الوجوب
الشرع فليس من الباب في شيء فليقبل وانما لم يثبت الركنية لاستناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وكذا حديث غسل اليدين انما قبلت فيما
امكن الغسل قبل النفس بان يكون انا صغيا امكن رفته فلا يخالف ما علم به البلوى من المهراس ورواه المؤمنين انما كان كما فهم الواسعة من
العموم وهكذا واما فيما وقع مخالفا لعلهم لم يقبل البتة عندنا ولذا ما قبلنا حديث قنوت الصبح وحديث لا يؤمن قاسق لمؤمن ونظائرهما
ومن مننا ظهر جواب ما اوردوني المحصول انكم قبلتم حديث وجوب الترتان الائمة كلهم كانوا يؤثرون فذلك الحديث بين ان فعلهم كان الجبل
الوجوب فليس مخالفا لما تنبئت به الائمة وعلمت به فليس من محل النزاع في شيء ومن مننا ظهر فسادا وتفرغ عدم قبل حديث رفع اليدين كما في بعض
شروح اصول الانام فخر الاسلام فان اسئلة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تفرقت بعض الصحابة واكثر التابعين بالقبول
وقد نقل صاحب سفر السعاده من عشرة المبشرة فاحفظه فانه التحقيق وقالوا انما ثانيا قبلنا قوله في القصد والقيمة قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم آله واصحابه وبارك وسلم الوضوء من كل وم سائل رواه ابن عدي والبيهقي وقال رواه عمر بن عبد العزيز عن ابيهم الدار
ولم يروه ولا يضر فان غاية الانقطاع والمنقطعة محجة عندنا والتفصيل في فتح القدير وقال صلى الله عليه وسلم من كان منكم قومة فليعد الوضوء
رواه ابو حنيفة الامام قلنا ليس مما من محل النزاع وليس مما يتكرر روي حتى لا يشترى الحاجة فان الرجل قلما يقصد الا عند عرض المرض والقيمة
في الصلوة لا يكاد يوجد الا نادرا ممن ليس له تثبت لامر الصلوة وقد يقال العذر في القيمة صحيح واما في القصد فلا لانه ليس الكلام في خصوص
القصد بل فيما يخرج من غير سبيلين والناس قبلون به كثيرا ولا يذهب عليك ان خروج النجاسة من غير سبيلين غير معتاد وانما يتقبل به جبا
المرض فلا يشترى الحاجة على ان سلم انه فيما يتكرر به البلوى لكن من اين علم انه مخالفا لعل الاكثر حتى يكون من الباب وعلى المنزل
بالانتقاص بنات بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر به البلوى والاستدلال بالخبر الزام فافهم وقالوا انما ثانيا قبل فيما اسي فيما علم البلوى
القياس والساحل انه هو وعرفنا ذاقيل ما هو دون الخبر فلان يقبل هو فيه ولي قلنا لا نسلم انه دون الخبر فيما علم به البلوى بل القياس
وجب الظن بخلاف خبر الواحد فيما علم به البلوى الا اذا اشترى او لم يخالف علمهم وقد يقال في تقرير كلامهم عموم البلوى يقتضيه عادة ستر
معرفة حكمه على القياس اقلالم لعلنا يقتضيه القياس علم ان الحكم في ليس باننا والقياس فاما القيد القياس الظن فيه اصلا اقول لا نسلم
نظام العادة معرفة الحكم القياسي من قبل بل لا تكليف الا بعد تكرر الراسي بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله فلا حاجة الى

معرفة الحكم قبل كونه بالابانة الأصلية والإطلاع على الأبدان الذين هم قلوب الناس غير لازم كما قال عليه السلام رب حامل فقه غير فقيهه رواه البخاري
 وأما الخبر فإعادة قاضية بنقله وإشاعة بعد العلم به ينهضهم به البدوي فإفالم ليشتم فيهم وعملوا بخلافه علم أنه غير صالح للاحتجاج فأنهم مسلمة التمسيد
 وهو إيجاب الشارح العمل بخبر الواحد أي بمقتضاه جاز عقلا والعقل يجوز خلافه للحاصل من المعترلة لنا كما أقول أنه أي التمسيد بخبر الواحد أي
 العمل بالبرهان لأنه يعينه عليه الظن بأنه حكم الله تعالى وهو مقبول لا يحيله العقل ويستدل بأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالبالذات ولا يلزم
 وكلامه هو كذلك فهو بآثر عقلا وفيه ما فيه فإن المحض لا يقع عليه يدعي الاستحالة كما يفيض عنه دليله لكن يدعي بدعي البداية الغير المكذوبة فيقال
 الجبائي وإتباعه قالوا لا التمسيد بخبر الواحد العدل مستقيم لا يردى إلى تحليل الحرام وتحرير المحلال عند كذب الخبر من غير دليل
 حصل الله عليه وعلى آله وأصحابه وبآثره وسلم في خبره أنه إقرار الخبر الكاذب الكائن محلا في الواقع حرام يلزم الأول وفيه العكس يلزم الثاني
 ويؤدي إلى اجتماع المقتضين الكائن الخبر أخبارا من اثنين بالمقتضين عند تساوي الخبرين أو المراد أنه يلزم الصف الفعلي بالحرمة وحمل معاقبه
 عند كذب الخبر يكون الفعل حراما في نفس الأمر وإذا جاز التمسيد لغيره فلا يلزم من النسب قلنا منقوض بالتسديد بالمقتضى والشايد في أنه يجوز كذبهم
 فيلزم ما المراد به أنما يرد عليهم لو قالوا يجوز التمسيد بخبرهم عقلا وحمل أنه أن قلنا باجتماع كل جهة كما هو دأى البعض فأصحق مشدود
 فمن ادعى اجتماعه إلى العمل بمضمون الخبر فهو الحكم عليه ومن ادعى اجتماعه إلى خلافه فهو الحكم عليه فلا تحليل الحرام ولا تحرير المحلال وحمل
 على تفريقهما استحاده أي استحاد الحق كما هو المختار في الحق لظن المجتهد ساقط عنه إجماعا وعقلا فلا استحالة في تحليل الحرام وحكمه وعند السعدي
 بين الخبرين التكليف بالوقف فلا يحكم بشيء منهما فلا تناقض وقالوا تانيا لوجاز التمسيد بخبر الواحد العدل بجواز التمسيد بنى العقائد ولعل المقرآن
 وأدعاء النبوة من غير معجزة يجب الاعتقاد بحسبه وهو باطل والجواب منع الملازمة للفرق عادة بين الخبر في العمليات وفي العمور المذكورة
 كيف لا والمقصود في العقائد تحصيل العلم والخبر من الواحد لا يعيده ونقل الواحد القرآن مع سكوت النقل مع توفيق الدواعي إلى النقل كلف
 ساقط كذب الناقل وأدعاء النبوة من غير معجزة أيضا مما يحيله عادة ولوقيل لا ملازمة بل قياس فقد ظهر لك أنه مع الفارق وقد يمنع
 إبطال الملازمة أيضا لأن المنع عن قبول خبر الواحد في أمثال هذه الأمور شرعي مسلمة التمسيد بخبر الواحد العدل واقع شرعا فلا فائدة
 ولما افترض العمل بالاعتقاد بهم ثم الجمهور على أنه أي وقوع التمسيد بالسمع فقط يعني أن الأدلة السمعية وليست عليه وقال الإمام أحمد والجمهورين السعدي
 من المعترلة والعقل وإجماع شيوخهم كلاما من الشافعية ووقع التمسيد بتأيت بالعقل أيضا أولا ولا كما أقول كلما كان قول الرسول صلى الله عليه
 على آله وأصحابه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فوجب العمل باللامم بقول الرسول صلى الله عليه وسلم والظن بالمأزوم يستلزم الظن باللامم و
 خبر الواحد لا يفيده الظن كونه قوله صلى الله عليه وسلم فيكون العمل بمنظونه فيجب العمل به كظاهر الكتاب فإنه يفسد للظن أيضا باليقينية ظاهر
 العبارة ويروى عليه أن غاية الزم منه الظن بوجوب التمسيد بدعي الدعي القطع فإنه من الأصول العظيمة ولا يكتفون فيه بالظن ويمكن أن
 يقرر بأن كلامه هو قوله صلى الله عليه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فهو حكم الله تعالى قطعا فنقول الرسول صلى الله عليه وسلم ملزمة كونه
 حكم الله والظن بالمأزوم يستلزم الظن باللامم فصار كونه حكم الله منظونا فيجب العمل به قطعا لأن منظونية حكم الله تعالى ملزمة بوجوب
 العمل قطعا كما لعل بظاهر الكتاب فالتفقت لا نسلم أن مطلق المنظونية منظون بوجوب العمل قطعا بل المنظونية التي حدثت من قطع التمسيد
 كظاهر الكتاب تفقت العرفي حكم فإن منظونية المتفق أنها يثبت الظن في كون الثابت به حكم الله تعالى ومثله ظاهر الكتاب فمعه المنظونية
 أن أوجب هناك يوجب بها أيضا وهذا ظاهر جدا فإنهم فإن قيل العمل الملزم بوجوب العمل القطع كونه صلى الله عليه وسلم لا نفس كونه قوله

مصحفاني ان عدة الوفات في منزل الزوج روى عبد الرزاق وابو داود والنسائي وابن ماجه واسحاق ومحمي عن الفرقة ثبت مالك ابن سنان وسه
 اجبت ابي سعيد بن اخذ روى انها جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تسأل ان يرجع الى اهلها في نبي خذرة وان زوجها خرج في طلب عبد لها
 ابقوا حتى اذا انظر في القدر ومحتهم فقتله قالت نسأت رسول الله صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وسلم ان ارجع الى اهلها فان زوجي لم يترك لي مثلاً
 يملكه ولا نفقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم على آله واصحابه وبارك وسلم نعم فانضمت حتى اذا كنت في الحجرة اذني المسجد قد ماني اود امر في فكريت
 فقال كيف قلت قالت ففوت عليه القصة التي ذكرت له من شان زوجي فقال لكنت في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجلها قالت فاعتدت فيها اربعة اشهر
 وعشرة اقلت فلما كان عثمان ابن عفان ارسل اليه فاستأجره فاجابته فقتله بكذا في الدرر المنشورة قال مطلع الاسرار الالهية انما ثبت
 هذه القصة الى امير المؤمنين علي كرم الله وجهه والفضل اسد علم سجاد محل ابن عباس بن جابر بن سعيد بالربا في المقدع عند الفضل راجعاً عما كان عليه من
 لا ربوا في القدر وان كان احداً المؤمنين متفاضلاً اسد لا يجوز له صلى الله عليه وسلم الربوا في النسبة كما في صحيح مسلم وغيره ذلك مما لا يعد الا بالطلوع
 وبالحجبة قد اشتبهت فيما بينهم المتشكك باخبار الاحاد والافتاء بحجاء واقتضى بانها انما هي تخليقة الاكابر والاعظم صديق الاكابر ابو بكر رضي الله تعالى عنه على القصة
 ابن شعبة حتى رواه ابن مسويه كما تقدم وانكر امير المؤمنين حماد بن عيسى في نسخة في موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري
 روى المشيخان والامام مالك وابو داود وعن ابي سعيد الخدري قال كنت جالساً في مجلس من مجالس الانصار فجا ابى موسى فرمى فقال ما
 افرحك قال امرني عمران اية نافية فاستاذنت ثلثاً فلم يؤذن لي فرجعت فقال ما منعك ان تايقنا فقلت اني ايتيت فسلت علي بابك ثلثاً
 فلم تر علي فرجعت وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استاذن احدكم ثلثاً فلم يؤذن له فليرجع قال لست اتي علي بهذا البقية فقالوا
 لا يقوم الا من القوم من مقام ابو سعيد معه فشد له فقال عمر لابن موسى اني لم اتمك ولكن احديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكر امير المؤمنين
 علي كرم الله وجهه خبر ابن سنان في المفوضة وهي التي تكلمت من غير مرسوم سلطان لا مظهر روى ابو داود وعن ابن مسعود قال في رجل
 تزوج امرأة فأت عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق كما لا لها الصداق كما لا عليها العدة فقال مقتل ابن سنان سمعت رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يقضي في بروع نبت واثنى بشدة له روايات اخرى قال البهية كلما اسانيد صحاح كذا في فتح القدير ولا يذهب عليك انه
 ليس فيه انكار امير المؤمنين علي نعم قد روى من مذهبه انه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث لكن لا يلزم منه الا انكار الجواز عدم طلاء
 علي الحديث وانكار امير المؤمنين عائشة الصديقية رضي الله عنها خبر عبد الله بن عمر عن لعن بيب الكيت بكار الله عليه وقد تقدم التحريج و
 كان امير المؤمنين علي سيف غير ابى بكر علي ما في فتح القدير قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره انه لم يثبت عنه كرم الله وجهه ومن انكره
 اسحاق بن المنذر روى وحاصل الامر ان ابطال الاجماع بنقل الجملان واجواب انما توفى عند الرتبة في صدق الراوى ونهضة الان النجس من الاحاد
 الا تترى انهم علموا العبد الاضام اي بعد الضام راو آخر واحال انه من الاحاد بعد انما لا الضام ولما تالتا تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
 يرسل الاحاد لتبليغ الاحكام ومنهم معاذ بن جبل ولم يكن ينتظر الى التواتر فقط فلو لا الاحاد وحجة لما افاد التبليغ بل يصير تضليلاً فان قلت
 لو تم هذا الدليل لزم ثبوت التقاطع بالدليل الظني او افا وخبر الواحد العلم فان من المبعوثين معاذ بن جبل وقد قال له انك تاتي في تواسل بل
 الكتاب فادعهم الى شهادته ان لا الا الله الحديث قلت الامر بالشهادتين قد تواتر عند الكل ولم يكن لهم ريب في ان ذلك مأمور
 من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما امر معاذ بالادعوة اليها ولا الان دعوة الكفار اليها امر حتم او سنة ولا لا يمكن ان لا يكونوا في شتاب
 اثواباً عظيماً فانهم قيل النزاع بينهما في وجوب العمل المجتهد والمبعوث اليهم كما لو اتفقدوا ان يكونوا متقدمين فلا تقرب وتدرى بوجوب منه

سئلنا ان المبعوث اليهم مقلدون لكن فيه المطلوب لانهم انما كلفوا بما اخبر المبلغ لانه باقية قول المصوم الرسول وفي هذا المقلد والمجتهد سواء
فان الطاعة فرض على كل احدهما الفرق بان المقلد ليس له قوة فهم الدلائل فالكيفية يعلم عالم آخر دون المجتهد وهذا لا يفيد هنا وكلام مبتين الا
انه لا ينعى الجاهل فان له ان يقول لعل ارسال الاحكام الى الصحابة المجتدين لا الرواية الاخبار ولذا بعثت نفرا ولا احوالهم قول معلوم بالتواتر
انه عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في تبيين الاحكام الى الصحابة المجتدين ما كان يقتضي الى عدو التواتر بل يكفي بالاحاد والمبعوث اليهم كما كانوا
مقلدين كذلك كما كانوا مجتدين ايضا وهم كانوا مقلعين مثل العامة فلو لم يكن سبوقا اليهم لزم تاخير التبليغ عنهم وهذا واضح جدا ولما راجع قوله لقا
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الى قوله عليهم يحذرون ليعني فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة لتفتتوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون فان انحذر انما يكون من الواجب والكرمية ولت على المحذر فيكون الاخذ بمقتضى اخبار الطائفة واجبا والطائفة من
كل فرقة لا تبليغ مبلغ التواتر بل الطائفة على ما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه ليشتمل الواحد الجماعة ولكن ان يقرر ان الكرمية دلت على ان
نفور الطائفة الانذار بالاجابة واجب ولو لم يجب الاخذ بخلاف الانذار عن الفائدة وقد يقال عليه لعل الانذار من كل طائفة ليحصل العلم
بالانذار بعد الانذار لبلوغ حد التواتر واجب بانه خلاف الظاهر فان الكرمية يدل على الانذار الذي يحصل المحذر فلا ينتظر الى عدد
التواتر واستبعد هذا الاستدلال بان المراد بالانذار الفتوى العامة لا رواية الحديث للمجتهد ومذهب غير النزاع ولو سلم ان المراد الرواية
فظاهر امرى نقوله تعالى المذكور ظاهر وهو كطبيعة لا يكفي منها لكن المسئلة اصولية ويدفع الاستبعاد بان التحقيق بالفتوى يحكم الظاهر
الانذار مطلقا للعامة بالفتوى وللخاصة برواية الاحاديث والعام قاطع فلا يظن بل ليس منها عموم فان الطائفة مطلق وهو من الخاص
والخاص مطلق اتفاقا وهذا انما يتم لانهم اكتفوا بالقطع بالمعنى المأخوذ في الاصول كما هو الظاهر فانهم يستقيم وقيد في الاستبعاد وثانيا لا
على وجوب اتباع الظن بمعنى ان الكرمية احداث ظن وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد والاجماع القاطع دل على وجوب العمل بمقتضى الظن الحادث
من الشرع فقد وجب العمل بمقتضى الخبر قطعا فلا يردح انه يكفي ان يقال الخبر جفيل للظن وهو واجب العمل بالاجماع فيلزم التسك بالكرمية ويحل
هذا الدفع ضعيف لان من لم يكتف بالظن في الاصول لم يكتف بالدليل الاجمالي فيها ايضا بحجراية في الفروع بان يقال
وجوب التواتر مطلق والظن واجب الاتباع فيصير الفروع كلها مطلوبات فلا يكفي هذا الدليل الاجمالي منها بل لابد من دليل قاطع
في كل مسألة مسئلة ولا يظهر لاتباع الكلام على عدم اعتبار الظن وجوب العلم الابان يقال الدليل الاجمالي لا يفيد القطع والا فان الفروع
المظنونية ايضا فلا يكفي بمن الشريط القطع في الاصول كما اقول على ان الخصم يمنع الاجماع على اتباع الظن مطلقا بل هو على قطعي المتن ظن
الدلالة والظن الحادث من قطعي المتن واجب الاتباع بالاجماع واتباع الظن الحادث من ظني المتن متنازع فيه فانهم لم يطلع الاسرار الالهية
قدس سره تحقيق ببلع هو ان الدليل الاجمالي عند الانضمام الى التفصيل ان انا والقطع يجب اعتباره كيف لا والا يلزم به العلم الموجود
ومنها ليند لان مقتضى الكرمية وجوب العمل بالخبر المظنون ظنا والاجماع اذ قد وجب العمل بهذا الظن بما حصل من قطعي المتن قطعنا ونحو
العمل بالخبر قطعا واما الفروع فان اثبت بهذا الدليل القطع بوجوب العمل فلا شناعة في الالتزام اذا العمل بجواب قطعا وان اريد القطعية
بقس الفروع فلا يفيد هذا الاجماع واما هنا فاطل بوجوب العمل وهو لازم وبهذا اندفع شبهتان على ان ما ورد المصنفين بشي من
من ان اتباع الظن الحادث من قطعي المتن انما هو كحكم الله تعالى ظنا وهذا حاصل في ظنية المتن فاجاب العمل باحد الطرفين دون الآخر حكيم
ثم في هذا كلام جدا هب ان ذلك الكرمية على وجوب الانذار الموجب على المتذر لكن منها امر ان العمل بهذا الوجوب والعلم بنسب شرط القطع

في الاصول

في الاصول يحكم بان لا بد من العلم بالمسئلة الاصولية فهذا لا يلزم من الاجماع قال الاجماع انه لا بد من العلم به حتى
يلزم العلم بوجوب العمل بخير الواجد لان الاجماع على وجوب العمل بالظن انما حاصل انما هو الكتاب والمخبر فانهم فانه وقيل كان يعرف ويكره استدلال
بقوله ان جازم فاسق بنينا فنبينا فانه يدل على انه ان جازم عادل فاقبلوا قوله وهذا الاستدلال بنابر على مفهوم الحاشية فلا يستطيع الحنفية
المشكر اياه ان يستدل به او لا غير لو سلم فهو لا يهتدي فلما ضاعفنا الصلح حجة فيها القصد فيه القطع وكل ان تدفع بما سبق من فهم الاجماع اليه فخرق
اليعني بان مفهوم شرطه هو انه اذا لم يحجج فاسق بنينا فلا يمينوا به هو اعلم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد ووجوب بان ثبوت مفهوم
للاكتفاء القائده وفي هذا المفهوم لا قائده اصلا فانه معلوم من قبل وبحق ان الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم المصلحة فان
الفاسق صفة ومفهومه ان جازم فاسق وهو العادل فاقبلوا فانهم واما المشهور بوجوب التعبد به بالاعتقالات منهم من قال بوجوب الاحتياط
عن المضار معلوم عقلا وهذا اصل في اعتقده الخاصة والعامة والعمل بالظن في تفصيل مقطوع الاصل واجب عقلا كما ان خبر واحد بمضرة معلوم
ومقطوعا لظن فانه واجب القبول وقول الرسول مبين للمضار والمنافع فان ظن به وجب العمل قطعا وهو يستعمل على حكم العقل بالوجوب وتقدم
من قبل فلا يمتنع حجة من لا يقول به على ان الوجوب وجوب العمل بالظن في تفصيل مقطوع الاصل عقلا فمهم بل هذا العمل اولي عقلا لعدم
وجوب هذا الامر ثابت شرعا ومنهم من استدلال اولا ان صدقه مطلوبة ضرورة فيجب العمل به احتياطا ويمنع كون الاحتياط واجبا مطلقا
الا ترى لم يجب لصوم بالشك في روية بل ان رمضان الشريف ولا يذهب عليك انه ما دعى وجوب الاحتياط مطلقا بل الاحتياط في المظنون
ولاشك فيه واما عدم وجوب صوم يوم الشك فلهذا انظروا هناك فالاجري منع كون الاحتياط واجبا عقلا بل انما يجب فيها يجب بما استدلال
ثم انما لم يجب العمل بخير الواجد تحت الوقائع اكثر من الاحكام لان القرآن والمتواتر من سنة لا يفيان جميع الوقائع بل يفيان اقل القليل
فواجب منع الملازمة لان الحكم عند عدم الدليل عدم الحكم بالشرع وهذا يشتمل جميع الوقائع انما هي من القطع اذ هو الدليل فيوقف العمل
بالاباحة الاصلية على اختلاف القولين كما تقدم والظاهر الاباحة فيما لا دليل فيه بالشرع فلم تحل الوقائع على ان في لشرع الاجماع والقياس
الوفاة بالاكثرا فلا خلاف في اقل القليل وفي كونها واخبرين تامل اما الاجماع فلكونه في وقائع معدودة واما القياس فلهذا لا بد من اقل
المقياس عليه وهو لا يكون الا من القرآن والمتواترة من السنة والاجماع وهي غير كافية فتأمل وقد يمنع لطلان التالي عقلا فان استحال
خلو الوقائع عن الاحكام لا يظهر عند العقل وانما هي بالشرع لكن الاستحالة يظهر بالثبوت بالحسن واليقين العقلية في الافعال فانها يستلزم ان يسلط
الحكم بها من الشارح كما هو التحقيق عند محقق مشائخنا فتأمل الروافض من وانقمم قواها ولا التعبد بخير الواجد اتباع الظن وقد قال المتألف
ولا تقف باليس لك به علم وان يمينون الا انظروا فلما فيه البطلان الشيء بنفسه لانه ظاهر ظني ومقتضاه البطلان انظروا فان قلت العام قطعي فقلت
فما في هذا القصد والزام لم يبارك على ان العام ظني عندهم فاما ان الآيات منطوقتان فيحرم العمل بها الصلح المحمية وقد يقر بانها لو صح العمل
بالظنون لصح العمل بها بين الآيتين والثاني باطل لانه ينبغي العمل بالظن وقية ان الملازمة ممنوعة فان العمل بالظن بنفسه لا يجب العمل
به عند لزوم الحال على تقدير العمل به ولا يلزم من العمل بالظنون العمل بها بين الآيتين فانهم وقد يبرئوا كرا القدر من العمل بالظن
ثم انما توقف عليه على انه واصلها به وانما وجهه وبانك وسلم في خبر ذي اليمينين بالقصر والنسيان حتى اجبر وخير فلم يعمل بخير الواجد وهذا وجه
عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصله به وفور ربه وبارك وسلم سأل في فائدة الظن عن مجازين سيرين قدس الله سره والعزير عن مجازين
رضي الله تعالى عنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى الله عليه وسلم احد من صلواتي الشاقد سألنا ابوهريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال

اهل خشية من وجهه السيد فالحا عليها و وضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه و وقع مذه الامين على ظهر كفة اليسرى و خرجت سرعان الناس
 من ابواب المسجد فقالوا قصرت صلوة وفي القوم انكروا وعمرنا باه ان يكلمه وفي القوم رجل في يده طول يقال له ذو اليمين فقال يا رسول الله
 انيت ام قصرت صلوة فقال لم اش ولم تقصر فقال كما يقول ذو اليمين فقالوا انهم قد قدموا على ما تركتم كبر وسجدة شل سجدة او طول ثم خرج
 لاسه وكبر وسجدة شل سجدة او طول ثم رفع راسه وكبر فرباسا لوجه ثم سلم فقال نبيته ان عمران بن حصين قال ثم سلم رداء الشيطان وهذا كان قبل
 تحريم التكلم في الصلوة كذا قال الشيخ عبد الحق الديلمي واما قوله لم اش ولم تقصر فعنه الم الم انفس في ظني ولا كذب فيه ولو سوا كذا قال الامام المتوفى
 على ناقل هو واما ما علم بالصواب قلنا اول لانه خبر الواحد فلا يستدل به لا بطلان وثانيا انا ما وقف للمرية لان الانفراد من بين جماعة مشترك في سبب العلم
 منظم الكذب كما تقدم لانه خبر الواحد كيف وقع عمل من الخبر الواحد فثبت مسلمة عند الجمهور الواحد العدل مقبول في احد و هو قول الامام
 ابي يوسف رحمه الله تعالى عليه والشيخ ابي بكر الجصاص الرازي خلافا للكرشي الشيخ ابي الحسن من اخفية والبصري من المستزلة واكثر اخفية على
 ما في التمهيد لراوي العدل جازم روسي في كل علم يقبل رواية كغيره اسي كما يقبل في غير احد و من العجبات ولعلك تقول انهم لا يسلّم القبول
 في كل علم بل فيما اذا لم يمنع مانع وهما الشبهة مانعة عنه والمقصود من ذلك فان خبر الواحد يفيد الحكم الله تعالى فيجب العمل به ونداء واضح وانما لا يسلّم
 كشف الشبهة لغيره فافهم الامام الكشي و اتباعه قالوا قال عليه وعلى الله واصحابه واهل بيته الصلوة والسلام من الله الشكر والحمد والثناء والثناء
 رداء الامام ابو حنيفة وشك في بعض اسنن ايضا وفيه اى خبر الواحد شبهة فلا يقبل في احد و قلنا الم راو واحد بالشبهة قبل اللزوم والتمني والرجوع
 باحداث الشبهات في ثبوت سبب احد لا در بالشبهة في احد لا لازم يعني الشبهة في دليل ثبوت الحكم لا بسبب الدلالة فانما غير مانعة كما في سائر الاما
 وعلى هذا فلا يستدل بالبداهة لعدم اثبات احد بالقياس لا يتم بل يستدل عليه بعد ما تقدم العقل اسل التقديرات الشرعية ان ثم
 و قلنا ثانيا وليكم منقوض بالشهادات لان فيه شبهة ايضا فلا يقبل بل فيه شبهة في ثبوت السبب الجواب عنه ان امر الشهادات على خلاف القياس
 فلا يقاس عليه ومنقوض بظاهر الكتاب فانما ظني ايضا فلا يصلح اثباته لحدود ووربا تخلص عن التقنين بان التعبد بالشهادات بالنص القطعي فيخص بها
 الخبر وظاهر الكتاب قطعي وليس فيه شبهة لا تقارر الاحتمال الناشئ عن دليل وهو المعبر لا مجرد الاحتمال فانهم قد يرفع هذا الجواب بان العموم
 الوارد في آيات اكد ومخصوص وهو ظني اتفاقا وبانما يتيسر او كان التخصيص بالكلية مستقبلا للملاحق واثباته خطأ القنات و قلنا ثالثا انه
 بالخبر المشهور وفيه شبهة ايضا وجوابه بان مفيد للمطابقة ولشبهة بها غير معتبرة لعدم انتسابها عن دليل فانهم تقسيم الخفية محل الخبر مطلقا من تقدير
 كونه خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اما حقوق الله تعالى وهو عقوبات اولالا كالعادات والعاملات وهو اى خبر الواحد
 العدل مقبول فيما اصح المعقولات والعبادات كالاجار بطارات المار ونجاسة فاذا خبر العدل بنجاسة يباح التيمم والابناء عن رسول الله صلى الله
 عليه وآله وصحبه وسلم فان حكما الوجوب وهو عبادات كما مر ولا يقبل فيها خبر فاسق فلا يجوز التيمم باخبار الفاسق بنجاسة المار بل يعمل بالتحرى
 فان وقع التحرس على الطهر يتوضا ان خبر الفاسق بالنجاسة ونفس التيمم احب وان وقع على النجاسة تيمم وارا قرا المار قبله
 احب واما حقوق العباد فانما فيه الزام محض وليس فيه الزام اصلا وفيه الزام من وجه دون وجه فانما فيه الزام محض كالبیوع عندنا
 احدهما ونحوها كحايي اخره يشترط مع شرائط الرواية والولاية فلا يقبل قول الكافر على السلم ولا قول العبد ونفط الشهادات والعهد
 كون الخبر من الرعيلين اثنين او المرتين مع رجل واحد عند الامكان فلا عدد ولا ذكر في شرط في شهادة القابلة بالولادة فانه لا يحضر
 الرجل عندنا فحقت وقد صح من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه قبل شهادة القابلة ولا اسلام في الشهادات

والتحقيق

على الكافر او قتلها بشا به سلم معاملته الكفار فغير ضرورية ايضا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وما لا الزام فيه اصله كالكلمات والعدايا
وتخوها ومنه اخبار كون الحكم الذي يباح في الاسواق ذبيحة مسلم او كفاية فلا يشترط سوى التمييز فلا يقبل قول العبد الغير المميز واللعنة
غير المميز والمجنون وقيل قول المميز مع تصديق القلب صدق الخبر فاذا جاءت جارية وانجرت ان سيد ارسل نفسه اليك هدية يقبل قولها
ويحل وطيها وفعالها فان لا يشترط العدالة لا قبل امر العايش فانه فلا يجد الانسان عدلا على مله او يهتبه شهودا مع الهدايا كيف وكان عليه
وعلى آله الصلوة والسلام لقبيل خبر الحديث من البرز والقابر والسم والعدو ووجه ان عليه الصلوة والسلام لقبيل بدعيه سلمان حين كونه عيدا
فصل في ما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون فان هذا الخبر سلب الخبر الوالية الشائبة ولا يلزمها شي من البدعي كقول
والرسول من العاقل والساجد كما قبل لقبيل قوله ولو فاسقا وعبد الانما يقومان مقام المولى والمرسل فقولها قوله وشترط الامام في الخبر
القضوي احد شرطه الشهادة العدا والعدالة لانه لما كانا مشبهين عمل بهما فاعطى حكم كل من وجه فلو قصر في الوكيل بعد اخبار واحد
فما سبق فقد قصر فاعطى لهما فانها يقولان انه مثل الاول لا يشترط فيه شيء سوى التمييز وتصديق القلب لكان الضميمة قلنا الضرورة قد انقضت
بعدم الاشتراط في الرسول والوكيل فاعطى والاولى قوله لما وفي وجوب الشرع على من اسلم بها بالحكم بانها رويها حق او كافر في خلافات
فقبل تشييط العدالة لانه امر ديني وقيل على الخلاف بين الامام وصاحبيه كباقي القسم الثالث وقيل الاصح عدم اشتراط العدالة اتفاقا حتى
يجب عليها العبادات رجب القضاء ان لم يات بها باخبار فاسق ووجه قال شمس الامنة لا اي الخبر وصول الرسول على التشريع سلم ولا يشترط
في اخبار الرسول شيء كونه مقتضى بالرواية فان روي الحديث الغير رسول الرسول ويحق ان عدم الاشتراط انما هو في رسالة رجل بعينه لا اخبار
بعينه في المعاملات ولا يلزم من ذلك عدم الاشتراط مطاقا ويحق في الاستدلال انه لم يعتبر العدالة ههنا لكان الحجج العظمى فان رسول
العدل ههنا قلما يفسر فلو لم يقبل قول الفاسق والكافر فيه وجوز عدم الاتيان بالعبادات لم ينل ذلكا المسلم الكمال الانسان في ربح
بالبهاكم فانهم مقدمته في شرائط الردية فمنها السقط والتميز للتحلل احيى تحمل الحديث وقد اختلفوا في تعيين اهل البنيان في يحصل التمييز
نمسته وبها التمسك عند ابن الصلاح كما قال محمود بن الربيع عقلت بحجة محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانا ابن خمس سنين رواه
النجاشي وقيل راية الحديث المجتهد وزعم هذا القائل بان الصيوان محمود بن الربيع كان حين الحجية ابن اربع في الصحيح ولا يلزم من هذا
الحديث انه لا يكون الاقل من اربع او خمس مميزا ولما ان يكون كل الصبيان في هذه السن من مميزات وقيل الاقل خمسة عشر وهو
منقول عن ابن معين قال الامام احمد بن حنبل ما عجب منه والحق ان التقديرات المذكورة لا يستحق ان يثبت اليه والاصح عدم التقدير
بسن فان العقل يقتضي قليلا قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقديره منه ونحوها في هذا التقدير باختلاف الصبيان بل
التقدير ليعلم الخطاب ورواها سجواب فاذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صاحب التحلل الحديث لكن في الغالب لا يكون
على هذه الحجة قبل بلوغ السبعة ولذا امر الله بالبرحم بالصلوة حين بلوغهم هذا السن واما العقل محروون الربيع سنة خمس او اربع
وحفظ الامام الشافعي الموطا وهو ابن خمس حفظ الامام سهل ابن عبد الله الشافعي بعض الاوراد وهو ابن ستين فمن جملة الكثرات
لا يفهم عليه الامر في الغالب نعم لو وجب عليه هذه الصفات صح تحمله البتة ولما ما شرطنا شيئا كانه فلما يوجد فافهم والشرط لا والكمال
للعقل وهو ايضا يختلف باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدره فادرس به مقامه ثم عاينا في السفر والشفقة كما قال ومجمل
البلوغ سالما عن العتة والمجنون وانما شرطنا نفس التمييز للتحلل كما لا دلالة لاداء قيا ما على الشهادة لكونها اخبارين وقيل لم يجد

بن عباس وعبد الله بن الزبير والعمان بن بشير والنس ابن مالك رواياتهم لما استقبلوا منهم انهم تحلوا قبل البلوغ او بعده فلم ان البلوغ ليس شرطاً
عند التحلل ولما اشترط عند الاداء فجي وجبه واعلم ان عبد الملك بن عباس ولد بثلاث سنين قبل الهجرة في قول الواقدي فهو حين وفاته عليل
عليه وعلى آل واصحابه وسلم ثلث عشرة سنة كذا في الاستيعاب وتحلل ابن عبد الزبير فيه وقدره ونياس وجبه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس كثر
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن عشر سنين وقد ذكره الحكم لعنه المفضل ثم روى باسناد آخر من طريق عبد الله بن احمد عن ابيه باسناد
عن ابن عباس توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن خمس عشرة سنة وقدره روى البخاري عنه انه تاه الا خلاص في ايام
حجة الوداع فم لا يتحقق بلوغه عند التحلل صلوا وكذا عبد الله بن الزبير اول مولود في الاسلام لعبد الهجرة سنة ستين في الشهور وقيل في
الاولى فجميع مسنوعاته كان قبل البلوغ فان مدة اقامته عليه وعلى آل واصحابه الصلوة والسلام بالمدينة عشرة سنين وكذا النعمان
ابن البشير اول مولود في الانصار لعبد الهجرة وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين وقيل ست سنين قال ابن جابر
في الاستيعاب والاول اصح ان شاء الله تعالى لان اكثر يقولون انه عبد الله بن الزبير ولد اثنتين سنين من الهجرة وروى الطبري انه
قال ابن الزبير نعمان ابن بشير من بني بستانه فجميع مسنوعاته اليه قبل البلوغ واما النس ابن مالك فكان ابن عشر سنين حين قدم
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن عشر سنين حين توفي فكان اكثر مسنوعاته قبل البلوغ وقد قبلوه كله واما ما روى ابن
ابن شاذان ان شذوه للقتال بل لخبرته رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان خادماً له رضى الله عنه فقد بان لك ان
في الاستدلال ان يقال لانهم مسنوعاتهم رضوان الله عليهم قبل البلوغ فافهم وقد استدلل بان خبرت عادة السلف باصلاح الصبي
فلو لم يقبل مسنوعاتهم لما كان له فائدة ولم ير لرض به المص وقال اما الاسماع للصبيان فغير مستلزم للطراب الاحتمال التبرك والاعتناء
بالرواية وما من اعظم الفوائد وقيل المراميق مقبول رواية وادراكه لكن لا مطلقاً بل مع التحري فان وقع على الصدق ليقبل والالا
يخالف في التحري لا لاطاله المعتمد في هذا الباب الصحابة ولم يوجبوا اليه المراميق فهو غير مقبول اقول غاية الزعم منه فقدان دليل
ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وهو غير واضح فانه يستدل بالمرحبة على عدم قبوله فعدم الرجوع دليل عليه لا آخر
ان يقال لعدم المراجعة لعدم حاجتهم الى المراجعة اليهم فالصلح حجة بل الوجوب الباطل فتمت عدم التكليف فان المراميق غير مكلف فلا يحرم
الاكثار عليه فيجوز ان يكثر فلهذه الكثرة لا يقبل كما في القاسم بل املي ان يقال لمن يقبل المراميق ان اهل قبائله يقول النس ابن مالك
وابن عمر اذ ذاك خير من العيين فاجاب بقوله ما عتدا اهل قبيلة النضير على النس ابن عمر بن النضير على الاصح وقد عرفت ان النس كان يومئذ يوم
اشرف ابن عمر كان يقول القصة لعبد الله بن عمر بن الخطاب في يوم الجاهلي فكيف يكون ما قلنا يا ابن عمر في الاستيعاب ما يقال
الواقدي كان يوم بدر من لم يحكم فاستصغره رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن عشر سنين وقدره ونياس وجبه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس كثر
القبلة وعجب من من يقول ان النس ابن عمر بن الخطاب في يوم الجاهلي فكيف يكون ما قلنا يا ابن عمر في الاستيعاب ما يقال
بالعكس فما نحن في الجواب ان النس ابن عمر بن الخطاب في يوم الجاهلي فكيف يكون ما قلنا يا ابن عمر في الاستيعاب ما يقال
رواه ابن عمر بن الخطاب في يوم الجاهلي فكيف يكون ما قلنا يا ابن عمر في الاستيعاب ما يقال
رواه ابن عمر بن الخطاب في يوم الجاهلي فكيف يكون ما قلنا يا ابن عمر في الاستيعاب ما يقال
رواه ابن عمر بن الخطاب في يوم الجاهلي فكيف يكون ما قلنا يا ابن عمر في الاستيعاب ما يقال

الحج

ما لم يرد قبول اهل قبله وهو ليس حجة فان شئت بقول النبي صلى الله عليه وسلم ممنوع بل قال هم آمنوا بالغيب فلم يعبدوا الخبر خبر افاغيم ومنها الامام
 اذ ان في حال الاداء لا من التحمل وعدم الاشتراط حين التحمل لقبول حجة في قراءة المفسر بصورة الطور مع انه تحمل حين جاء اسير اليوم بدر
 اجماعا ولا شك في التحمل التميز به من غير التحمل والعقل وعقل الكافر غير مؤلف واما الاشتراط اذ ان قوله قال البدر لاني ان جاءكم فاحق بباي فليمنوا
 ويؤاى الفاسق بالعرف المتقدم لعم الكافر والفاسق في وفاء هو المؤمن المتركب للكبيرة بالبدعة المنضمة كغير ابي البدعة التي يلزم الكافر فاحق
 كالنفس عند جماعة الكفر اى عند من يكفر سمجا كالقاضي ابن بكير الباقلا في والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وعند غيره
 اى عند غير المكفر فقاين لم يردم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر ورون من لزومه كالمجتهد هو لا يردى ذلك ولا يفتقد كالبعد كجملية
 وهي البدعة التي لم يكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم يكن حذرا شرعا لا دينا ولا آخره كفسق الخواص البديعة ومار المسلمين والاسلام
 وسي ذارهم وفيها اى في البدعة الجملية القبول عند الاكثر غير محققه كحقيقة به النجاشي عند من تلاهم خلافا للامدنى من الشافعية
 ومن تبعه والامام مالك ومعتزم الحنفية وهو النجاشي عند هذا العبد قال الامام فخر الاسلام واما صاحب الموصى فان اجماعنا على الشك في
 الاخطا بنية لان صاحب الموصى انما وقع فيه لضعفه وذلك لصدقه عن الكذب فلم يصح شبهة الا من يدين بتصديق المدعى اذا
 كان يتحمل تخلفه فليتهم الباطل والنزول مثل الخطا بنية وكذلك من قال الامام حجة يجب ان لا يقبل شهادة ايضا واما في السنن فيقبل
 ان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتمى الموصى من اجله ودعى الناس اليه على هذا المنة الفقه والسير في كلامهم
 اسما حجة والدعوة الى الموصى سبب داعي على التقبول فلم يؤتمن على حديثه وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يرد
 الى النزول في ذلك الباب فلم يرد شيئا وانه فاذا صح هذا كان صاحب الموصى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث انتهى
 كلماته المشرفة وعندى ان قوله من اتحل من قبيل اقامته انما هو موضع الضرر والحال ان اصحاب السبع لا يقبل روايتهم كما يدل على
 قوله آخر انما اقام الظاهر تنبيها على ان اصحاب الموصى كمن يتحملون البدعة واهل السنن اليها فلا يقبل روايتهم في امر ديني اصلا كما روي عن محمد
 ابن سيرين الحسن ونعيم فالظر واعين تاخذون ونعيم فالظر واعين تاخذون ونعيم وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة
 الكنان داعيا للناس الى بدعة لا يقبل والا يقبل والذي حمله على هذا التحمل انه وجد في الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد بن
 البخاري روى في صحيحه عن عباد بن ليث بن عباد وقال الامام ابو بكر ابن اسحق بن خزيمة حدثنا الصادق في رواية المتقدم في دين عباد
 بن يعقوب واحتج البخاري بن محمد بن زياد وجميرا بن عثمان وقد اشترى عنهما النصب وقد اتفق البخاري بن محمد بن مسلم على الاحتجاج بابي
 محمد بن حازم وعبيد الله بن موسى وقد اشترى منهما الغلو وفيه نظر ظاهر فان صاحب الموصى لما زعم في زعمه الباطل انه لصواب
 وانه الشرعية المحمدية وان الامام بالمعروف فرض عنه فلا بد ان يكون للناس داعيا الى هواه ففرق انه ليس بداع الى هواه
 اما محال واما مناف للعدالة لا ينافي محذور ديني زعمه واليه تنافيه كلامه في آخر البحث واذا صح هذا كان صاحب الموصى بمنزلة
 الفاسق وتخرج محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم محمد بن اسحق لاحجة فيه فان المسئلة مختلفة منها فلا يكون زعم احد الطرفين
 حجة على الآخر كيف وبمثل الامام امام ائمة الحديث محمد بن سيرين كف لرواية عنهم اعجب من هذا التحمل باحمل عليه البعض من ان
 ما قال انما هو في البدعة الغير الجملية واما في البدعة الجملية فيقبل روايتهم وان كانوا داعين كيف يصح ولا يساعده اهل كلامه
 وليس له عين واثروا لما كان الدعوة الى البدعة الغير الجملية موجبة للتهمة وعدم القبول فان الجملية بالطريق الاوسلى

يدل بحسب مفهوم الموافقة قلت لان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يقبل الا الشهادة بحسب الظاهر ولا يقيم منها خذ الدين من ظاهر المصلح وباطنه الفساد
اصلا واما في المحقق انه متوكل الظاهر بالكافر والفاقد المظنون صدقهما فالحديث مخصوص بمن عداهم فمخرج بانه احيى ظن صدق الفاسق او كفا
خيرا وقع لان القطع بالفسق ينافي ظهور الصدق فان الفسق آية الكذب قد برز في غير وفان الفسق ليس موجبا للكذب على القطع كيف وكثير
من الفساق يحترقون عن الكذب فوق ما يتحيز به فيهم لم يرتب وجابهم وكذا بعض الكفرة وقد يورد على المختص بان تخصيص الحديث لا يطل بحجة
في الباقي والحوار ان الآية الكريمة على الظاهر والحديث متروك فلا يلزم رخصه لا يرد شي لكن بقي فيه ان الآية اليه مخصوصة بما عدا المعاملات
فالا ولى ان يقال ان الحديث مخصوص بما عدا الفاسق وابل البدنة الجملية من الفساق واني فتنق اشهد من فسقهم قد برز استدلال على قبول
ابل البديع بان الصحابة كانوا يقبلون قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه شهادة ورواية وهم من حيث الخواص وحبب بفتح الكلام
على القبول فان المباشرين القتل لم يقبل قولهم اصلا واما غير المباشرين الدخيلين في البلوى فانما يقبل بعضهم بعد التوبة ولم يقبل آخرون
الا ما جاء من بعض الرواية ولا يعتد بهم ولم ينقل من اكابر الصحابة اصلا فضلا عن الاجماع واجيب بفتح الاجماع على الرضوخ اى وضع البديعة
فليس من البديع الواضحة بل جعل كثير اجتهاد يا و هذا الجواب ليس من شئ فان امير المؤمنين وامام الاحسين عثمان ابن عفان امام
حق قد مناقب عليه قد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكوبة من اهل الجنة وشهادته وكبرته وان فضل عظيم وده معصوم البتة لا ريب فيه
لاحد من المتدين قتلته كبيرة عظيمة احتماله كفر فلا يكون اجتهاديا البتة ولا مسلحا للاجتهاد وفيه لا محل للشبهة اصلا فلو كانت فتوى غير قوية
فغير مقبولة شرعا فالبدعة جلية قطعا فافهم ونثبت المحققون الذين لا يقبلون اهل البديع قالوا قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وامى فسق اشغ من سوء العقائد اقول لك ان تمنع كون المستدين من اهل القبلة المدعى اتباع الدين المحمدي فاستقبا بالاطلاق المتقدم
الذى عليه نزل القرآن الشريف وهذا المنع ليس بشئ فان الفاسق فهو الخارج عن الحد الشرعي وعليه نزل القرآن ولا شك ان مبتدع
متجاوز عن الحد ساك سبلا غير سبيل شرعي مستقيم فهو فاسق البتة نعم لم يكن في حياة الرسول صلعم المبتدع موجودا فانه لو كان لا كفر ولا
صالح فان اتبع ارتفع ابتداءه ولا كفر ولا جليا لكن لا يلزم منه عدم كونه فدا الفاسق بعد وجوده كما من لم يكن في ذلك الزمان الشريف
احد تارك الصلوة من المؤمنين ولا يلزم منه ان لا يكون المؤمن التارك الصلوة بعد وجوده فاستقانا بها فافهم وثبتت وقد يجاب بالآية
سورة آل عمران يا كافر والفاقد الغير الما ول والمبتدع فاسق ما ول وبها واه فانه تا ول من غير قرينة صادقة فافهم واما البديعة الغير الجلية
لم يكن فيها من الله دليل شرعي قاطع واضح كمنع زيا واه الصفات فان الشرعية الحققة انما اخبرت بان الله عالم قادر واما انه عالم قادر
يعلم وقدرته هما نفس لذات او الصفة قاسمة بالذات فالشرع ساكت عنه فبذ البديعة ليست الكار امر واه في الشرع فيقبل شهادته
ورواية اتفاقا لان هذه البديعة لا يوجب الفسق اذ ليس فيها مخالفة لامر شرعي الا ان دعوى انها المبتدع الى هواه فان الداعي الى التمسك
منها صم لا يؤتمن عن الاجتناب عن الكذب انظر لعين الانصاف انه لما كان الدعوت الى البديعة الغير الجلية رافضة للامان على الاحتساب
عن الكذب فالاولى ان يرفع الجلية هذا الامان والمبتدع بالبديعة الجلية واع البتة الى بدعة فلا يقبل اصلا فانهم ومنار حجاب صلبه
وعدم تساوله في الحديث بعضهم التفت بالاضبط فقط والاولى ما ذكره المعلمان الضابط ربما تساهل فيقع في الغلط الا ان اشتراط العلوية
يعني عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا يتساهل في مثل الحيصل المظن ان الصدور طرية ان يراقب الجلية الى لفظه ومعناه ويداوم عليه
ويثبت بهذا كره حتى يؤدى الى هذا السبني على ان فهم المعنى شرط الرواية وسيجي ان شاء الله تعالى ويعرف في ضبط الشهادة انه ضابط وبموافقة

وحكم القاضي بغير الحق اكثر من شهادة الزور ظاهرا وقيل ما ثبت بالنهي عنه نص قطعي وقيل ما قرن جوف البشرية حدا ولعنوا ووعيدوا الى هذا المثل
 اكثر ثم واليه اشار بقوله وقيل الكبير ما تروعه عليه بخصوصه وقال في الاستيعاب وعلم بعضهم هذا القول ايضا وقال وما مفسدة كفسدة ما قرن به التهمة
 وقيل ما اشترطها وان التمسك بالدين او اكثر اشعرا مثل اشعرا للبارك فقتل رجل يعتقد انه معصوم الدم فظن ان يستحق له وكوي حتى زوجه وبهذه طعنا
 اجنبية ونقل عن الكافي والاصح ما كان شتبا بين المسلمين وفيه شك حرمة الدين فني كيرة والافني صغيره واما ما قيل كل معصية اصر عليها العبد في
 كيرة وكلما استغفر عنها فني صغيره فيلزم منه ان يكون الزنا والقتل والشرب مناصرا ذالم يصير عليها اللهم الا ان يريد ما عدا المصوحه واغرب منه نقل
 عن صاحب الكفاية وقال الحق انما امران احاديثان لا ائتمرا كان بنا منهما فكل معصية خفيت الى ما فوتمها فني صغيره وان خفيت الى ما تحتها فني كيرة
 وهذا مشكل جدا فان الكبار والصغار متمايزان بالذات وبالاحكام فان الصغار يكفوا بالطاعات مثل الصلوة والصوم والوضوء
 عليه يحمل قوله تعالى ان الحسنات يذبرهن السيئات انتهى كلامه ويحمل بالمرءة منها صغارا والانه طعنه كسيرة القيمة واشترط الاجرة على الحديث عليه
 الامام احمد رحمه الله تعالى ونقل عن وكيع لا باس به قال ابن الصلاح مثله مثل الاجرة على تعليم القرآن الا انه يحمل بالمرءة التي يمكن عن عذر سنها
 سياحات شامكا لا كل البول في الطريق وقيل في باعة البول في الطريق نظر لورود النهي طحا وكحرف الدينية كما يحكيه والاصباقة وفي التفسير
 في بعض فروع المشافعية ان اعتاد المحكي له وهي مرفوعة اميد فلا وفي الروضة ينبغي ان لا يقيد به وينظر الى انه يليق به لا وليس الفعية
 قبا فانه عادة المسرفين ثم العدد ليس بشرط في الرواية عند الجمهور بخلاف الجبائي من المعقولة فانه قال لا يدين عدد الشهاده حتى اوحي
 في احاديث الزنا اربعة روى الا اذ اريد به غيره فلا يحتاج الى العدد بل يكفي الواحد وقد تقدم المأخذ من قبل فانه يستدل به في التفسير
 عن جبراني موسى الاشعري في الاستينان حتى رواه ابو سعيد ولما تقدم من الدلائل على حجية من خبر الواحد فانها غير فارقة وربما يقتصر
 على الشهادة وهو غير مدرك فان اشترط العدد فمضاه على خلاف القياس لكثرة التذوي فيها ولا الحرة شرط بخلاف الشهادة
 اذ لا بد فيها من الولاية ولا الذكورة فيقبل خبر المرأة العادلة من غير مشاركة رجل معا بخلاف الشهادة اذ اشترط الذكورة
 فبما بالنص على خلاف القياس ولا البصر بخلاف الشهادة فان امرها اذ حقيق وانما لم يشترط الحرة والذكورة والبصر اقتضاها بالصحة
 روى ان الله تعالى عليهم صلواتهم قذرة نهيم قد قبلوا خبر مية قبل اتمام الحاق وخبر العا لثمة الصداقية ام المؤمنين ام المؤمنين ام سلمة
 وخبر عبد الله بن ام مكتوم وابن عباس بعد ابتلائه بناب البصر ولا عده القرابة بين الراوي وبين من يفقه ففهموا الحديث
 ولا عدم العداوة بينه وبين من يصرفه لمعوم الحديث في حق الكل حتى يلزم الراوي والمروي له وغيرهما فلما تهتم بخلاف الشهادة فانها
 منخفضة بالشهادة ولا المشهود عليه ففما ولا عدم الحدة فذق فانه لا يقبل رواية المحدث في القذف بعد التوبة وروى عن الامام
 ابي حنيفة في رواية الحسن خلافة ابي عدم القبول وان تاب قيا ساعدا الشهادة وهو بخلاف الظاهر من المذهب ليقول الى كيرة فتر
 فانه قد ذق مغيرة بن شعبة فخر امير المؤمنين محمد بن يحيى الله عنه وحسان وشيخ ابن اسحاق من كونهم يحدون بين من تدينوا ما كشته
 الصدقية فبر ما الله تعالى وكذا بهم التدين افرى عبد الله ابن ابي المنافق ككتمنا العا من هذا الامر شيخي ولما انا كنا من الحديث
 كيف وان زبير رضى الله عنه لم يكن رواية الحديث ولا معرفة النسب كما اشترط بعض اهل الحديث اذ التوا له هي السبب في كذب
 وعليه الظن بالصدق ولا دخل فيه للنسب ولا علم الفقه اذ العروة او معنى الحديث لغم اولى وعند الشيعة الثالث وليس بخلاف في
 العلم بالعدا في الشرعية وعلت الحكم وانما النزاع في المعنى المعقود لنا ان المقصود في الحديث هو المعنى ولا يتعدى بالضبط الا من

له معرفة بالمعنى جاذبة لم تترد ان لم تصد احد ان الكسبية بقرينة من غير معرفة كما يشاهد في علم القرآن الشريف فليقل من
لا دابة في رتبة المعنى رتبة التسايل من عدم ضبط حقه حتى لو علم رجل انه قصد لضبط المتن مثل القصد لضبط متن القرآن فيقبل رواية كانه
لم يوجد بعد من منبها ظرفا والقياس على نقل القرآن فافهم ويستدل في المختصر على عدم اشتراط العلم بالمعنى لقوله عليه السلام عليه وآله وصحبه
وسلم فخر بالتحقيق في رواية ابي عبيد وقال هو معتد ولا زعم بالمشهد يدعيه قال الاصمعي وقال الخفيف لازم والتشبه بالاعتدال على الا
المباينة والتكثير النضر والنضارت في الاصل حسن الوجه والبريق والمراد منها رفع القدر والمرتبة كما قال شيخنا عبد الرحمن رحمه الله تعالى العظم
سبع مائة حديثا قومي فراه كما وهي قرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه ابو داود ورواه الترمذي والشافعي
والبيهقي اقول هذا دعاء الصادق في الرواية عدلنا لاطا اولها والمقصود منها تحقيق ضابط للسابع ليفيده عليه طعن الصدوق وضما
للمرتبة رتبة تعدد الكذب والنسيان فالاستلزام المطلوب متنوع والحاصل ان الحديث انما هو دعاء للحفاظ الراوي ولا يلزم منه قبول
السابع اياه ووجوب العمل عليه تحقيقا كيف اذا كان غير عالم بالمعنى فريضة التسايل وسوء الضبط باقية ومعها ما ظن للصدق
فلا يجوز تفديروا بما يستدلون بان معنى القول على العدالة وهي موجودة وقد نفع بهما في ذكر ولا الاجتهاد اليه خلافا لبعض محققيه
عنده مخالفة القياس من كل وجه قال الامام فخر الاسلام رادى النجف امامية او غير فقيه لكن خوف بالرواية او غير فقيه لم يعرف الاجتهاد او
حديثين وسجى حاله فخر الفقيه مقبول يجب العمل به وان خالف القياس وغير الفقيه المعروف بالرواية ايضا مقبول تركب القياس الا
ان خالف جميع الاقيسة والسند باب الراي بالكلية وهو مختار الامام عيسى ابن امان والقاضي الامام ابو زيد وذهب شيخنا ابو الحسن الكرخي الى
انه كالاول وهو مختار المص حيث قال لنا العدالة للمعنى ان الراوي عدل ضابط اخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آل وصحبه وسلم
فيجب قبوله للادلة السابقة فانها غير فارقة ووجه قول الامام فخر الاسلام ان النقل بالمعنى شائع وتكلموا بوجوب النقل باللفظ فانما
واحدة قد رويت لعبارات مختلفة ثم ان تلك العبارات ليس مترادفة بل قد روى ذلك المعنى لعبارات مجازية فاذا كان الراوي غير فقيه
اقبل الخطا في فهم المعنى المراد من المشرع والكتاب هو عارفا باللفظ واذا خالف الاقيسة باسرها والسند باب الراي قوى فذلك الاحتمال قوة
شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقط الحجية وصار كالحجج المروى فيها اتبيل العوام والخواص مخالفا لعلمهم ولا يلزم منه نسبة الكذب متعدي الى
الصحابي معاذ الله عن ذلك ومن منبها ظرفا بالاسناد لال المذكور فقه بر وشكوا ذلك كحديث المصراة كما قال حديث المصراة وهو ما
روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقصروا الا بال والغنم من اتباعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها فان رضىها اسكها وان نخطها رونا وصاعا من تمر رواه الشيخان وفي بعض الروايات فهو بخير النظرين ثلثة ايام فابو هريرة غير فقيه
وبه الحديث مخالفا للاقيسة باسرها فان حلب اللبن لقدرا ولا عليه الثاني فلا وجه لرد بدل اللبن وعلى الاول فضمان التعدي لم يكن
بالشئ او القيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب فيلزم رد الشاة مع رد القيمة
وبه اسما لا نظير له من الشرع فالحديث سقط عن الحجية فسقط احتجاج الشافعي على ان التصريح عيب يرد به الشاة ولحقنا سائلا عن المعجزة
وهو ان اللبن ثمرة من ثمرات البسج والبغات الثمرة لا ليفوت وصف السلامة في البسج فقبلتها اولى ان لا ليفوت كذا قرر شيخنا كلاهما وفيه
ما ظن فانه انما هو رتبة فقيه مجتهد لا شك في قدامته فانه كان لفتي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعدها وكان هو ليعارض قول ابن عباس
وفقوا كما روى في الخبر الصحيح انه خالف ابن عباس في عدة الاحمال المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بالبعد الاجلين وحكم

صلوات الله وسلامه عليه والحمد لله رب العالمين ولو سلم كثر الفسوق في ذلك الصدر يمين كثر الفسوق في رواية أحمد في فان أكثرهم عدول فان فيه نظر الظاهر في التوقيع تلك السلطين الفسقة ولان العدالة ملكة طارئة على ما فيها فلم يكن اصلا اقول العدالة ركنان ملكة لكل من المومنين في شرط قبول الرواية بها السلامة من الفسوق وان لم يصير ملكا اما لا فله حجة المصدق بالسلامة مع الاسلام على الملكة بغيره ان في حجة اعتبارنا ولا ننظر الى الملكة لان شرط العدالة انما كانت كونها موجبة للمصدق وسجدة عن الكذب وانما نينا فلما تقر عند الفقهاء ان الصبي اذا بلغ بلغ عدلا لانه لم يكن مكلفا زمن الصبي وبعده ما يحسنه فيقبل شهادته حتى يصير ولو كانت العدالة المشروطة هي الملكة لما قبلت وانما نينا فلان الناس اذا ما قبل شهادته ما دام ثانيا بلا انتظار ملكة فالملك ليست شرط القبول واما لا باعتبار ان الملكة لا يتعدى بالتحلف مرة والعدالة نزول بالفسق ولو مرة فالملك ليست عدالة واما ما ساقا مسلم اعرب في شهادته بالعدل فيقبل عليه وعلى انه وصحايه لصلوة والسلام شهادته فان في الناس ان يصوموا غدا رواه الدارقطني فالتفت عليه وعلى انه الصلوة والسلام بظاهر العدالة ولم ننظر الى الملكة وذلك اي القبول وثبوت العدالة لان الاسلام يجب ما قبله ولم يعمل بعده سنية فشده وهو سلم عن اسباب الفسوق والحاصل منع كون العدالة ملكة والملك كوراث اسنادها بحجابه من باب ان الشرط ليست الملكة بل قيم الاجتناب واعتبر لكن لا مطلقا بل الاجتناب لما لفته هو في الناس لانه هو المبرم للمصدق وغير موجود في المستور وانما قبول شهادته الصبي بعد البلوغ فلفرق بين الشهادتين والرواية كيف والشهادتين متقبولة عنده في ظاهر المذهب لكن الضرورة وعدم حضور العدل والثقات من المعاملات واما قبول شهادته الثابت بشرطه بان فيلزم عليه انما التوبة حتى يظن مخالفة المومني فيظن صدقه واما قبول شهادته الاواني فلفظ ما روى في الحسن عن ابن عباس انه قال جاء اعرابي فقال رايت العدل فقال الشاهدان لا اله الا الله قال نعم قال الشاهدان محمد الرسول المتقال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا وهذا لا يقوم حجة على قبول استور فلعلمه كان مسلما من قبل واما تقرير الشهادتين فلتقوية الشهادتين باليمين فتدبر في ذلك ترجع العدالة على الفسوق بان الولادة على الفطرة فطر الاسلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحايه وسلم ما من مولود الا وولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او مجسانه كما ينج البهيمة جميعا كل يحيون قريبا مرجعا ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم رواه البخاري والاسلام على الطهارة فلما يجب ما قبله والاصل لبقا ما كان على ما كان لم يظفر خلافة فالاصل البقاء على الطهارة ما لم يظفر فسق قتال واجواب اولها انه منقوض من لم يعلم منه اثارا لكفره الايمان لكن ولد في دار الاسلام فان المحدثات جارية فيه فان ولادته على الفطرة فطرة الاسلام والاسلام على الطهارة والاصل لبقا ما كان على ما كان وثانيا هذا الاستدلال بالاستصحاب وهو غير حجة وانما يكفي الاصل لدفع عنه بعض الشائكة لا للاستحقاق فلا يصلح حجة في اثبات قبول القول وثالثا اصالة لبقا ما كان على ما كان انما هي اذا لم ايا رضا معارض ومنها العدالة والكفاية اصلا لكن ملازمة خلية المومني على الانسان ليعارضها فلا وجه لبقا ما لم يدل دليل على مخالفة المومني فافهم وتثبت مسئلة عرفنا العدالة امور منها الشهادة والتواتر كما لك الامام والارزاعي وعبد النبي المبارك وغيرهم كالامام الهادي عجل الله فرجه وجميعه عليه ابي ابي امام الشافعي واحمد بن حنبل وسائر ائمة الكرام قدس سرهم لاننا نؤثر التزكية في افادة العلم بالعدالة ولذا في الامي لاجل كون الشبهة بنوق التزكية انكر احمد بن حنبل على من سأل عن تحقق التزكية امورا بل ام لا في التزكية في سأل عن ابي عبيد قال ابن معين ابو عبيد ليسا عن الناس وانت تسأل عنه يعني انه

مشهور في الأصول حتى يجعل تركها وانت تسأل عنه ومنها التزكية وهي إخبار العدل بالعدل والأصل في مراتبها اصطلاح التزكية
والأشهر بين أهل الحديث أن إرفعا في التعديل حجة ولقطة ومما نقله عن ثلثها التوقيع للعدل فان تلك اللفاظ ليست مبنية عن العدالة
فلا بد من ملابها لوجوب آخر ثم بعد ثلثة الفاظ ما سون صدوق لا بأس به ثم بعد ما صرح شيخنا حسن الحديث صريح والاشهر في المخرج اسودا كونه
وذلك وبال ثم بعد ما ساقطوا هب متروك ومنها اى مما في المرتبة الاولى للخارج في نظر ثم بعد ما روي واحد في سطح ليس في فقه
تزكية المخرج والاحجية ولا التوقيفية اى لا يصلح الرواية لهذا المخرج حجة في نفسه ولا يتقوى بالغير فيصير حجة ثم بعد ما ضعيف منكر الحديث
واه ثم بعد ما فيه مقال ليس بمبرضى ليس يصلح هذا الاعتبار والملاحظات الاعتبارية تتبع الاسانيد ليطهرها لولا لفظه لفظا ومعنى من ذلك
الصحابي الراوى او غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له ان كان منه وشاهد ان كان من غيره وقد يطلقان متراذين ايضا وانما
صلح هذا الاعتبار دون الاول لان المراتب الاول قبل على الفسق والفاسق لا يصلح حجة ولا مقوي ولا يصير تقوية غير حجة بحال بخلاف
ثمة فانها لا تدل على الضعف وقال في الترمذي الحديث الراوى الضعيف للفسق لا ير لفظه بعد والطرق التي كلها معان من الفسق الى حجة
اسلاما فان غير الفاسق لا يقبل بحال وحديث الراوى الضعيف بالغير اى بالغير الفسق مع العدالة ير لفظه الى الحجة لان العدالة موجبة لقبول
غيره وانما كان المرتبة لغيره لا يخطو وقد ارفع بالتعدد وبني هو محمد الله تعالى في فتح القدير على هذا الاصل مسائل كثيرة اقول القدر
قد يوجب لو ان ترا القدر المشترك كما هو حجة غير مشروطة بالعدالة فيكون خبر الضعاف للفسق مترا حجة فالضعيف بالفسق وغيره ملوك
فقال ولعله رحمه الله تعالى اراد ان اعدوا الطرق بحيث لا يخرج الخبر عن الاحادية يوجب الحجة في الضعيف بالغير الفسق وذلك لضعف
به واما المترا خارج عن البحث بل القدر المشترك الذي لو اتر لعل به ولا لعل لعل واحد واحد من اخبار الاحاد لان الفسق ما لعل
سوجب للشك بالنقص فافهم ولا حرج بترك العمل في رواية او شهادة بترك الراوى والشاهد العمل كما اذا كان الخبر صحيحا باركاه جميعا
وتركاه وبسبب ما نفي بالحكمة او الوجوب او كان الشاهد حكما او قاضيا فلم يحكم به بشد به فلعن الله معارضه لاجل ترك العمل وعلم بالشيخ
فلا يدرك على فسخه واما ان هذا الخبر حجة ام لا فبحث آخر ينبغي ان شاء الله تعالى ولا حرج ايضا يحديثها وانه الزنا والعدم المصائب لانه
يجوز ان يكون صادقا فيما سى به ولم يوافقه غير فخذ لانه يروى عليه ما قالوا في التعليل عدم قبول شهادته انه ارتكب جريمة اشد من
المسلم مع عدم حجبها مما اشد باللسان مجرى لعدم قبول قوله فانه يدل على كونه فاسقا فتأمل فيه ولا حرج ايضا بالافعال المجردة
فيها كاللعيب بالشرط من غير قمار وشرب الخمر والكل متروك التسمية عاذا فانه لا معصية عند رويها مباشرة وقد نقل عن الشافعي
في شرب الخمر احدى وقبل شهادته لكن ينبغي تصحيح المسئلة بما اذا عمل موافقا لروايته واما اذا ارتكب بهارايه المحرمه فينبغي ان لا يقبل
كحجة اكل متروك التسمية وشافعي شرب الخمر والاحراج ايضا لعدم اعتبار الرواية فان الوجوب للقبول العدالة والضبط لا يخل شيئا
منها وايضا ان زبيرا رضي الله تعالى عنه لم يكن معتادا بهما وكذا الجلال من مهناته لطلبان قول بعض المعتصمين في حق الامام الهادي عليه السلام
بالشوق والغرب ابى حنيفة الكوفي رضي الله تعالى عنه انه ضعيف كونه غير معتاد بالرواية وايضا قالوا انه قد اخذ وقتر شيخه حماد رضي الله
فيه وسمى منه النظر لعين الا لضاف اى لم يسمع منه فان الرواية عن المكتوب اية كمال الاحتياط والورع ونوف الله تعالى ولا حرج
ايضا بان له راويا واحدا فقط دون غيره وهو يروي العيين باصطلاح كسيمان ليس له راويا غير شيعه فان المناط العدالة والحفظ
لا تعدد الرواية وقيل لا يقبل عند الحديثين وبه حكم وقيل وان كان عادة منها النقص والنقل من الثقت ليقبل وقيل ان زكاه احد

من الامثلة ليقبل ويطرح في حق من لا يخرج اليه مجازاته من عدم دخل السن فيما هو المتناظر ولا يخرج اليه التمسك بالامام الرواية في الامام
الا على وجهين من الاول في المشارك في الاسم او القلب بالنقل عنه لفتية ولا او التمسك بذكر شيعة باسماء الامام او بالامام في الامام
شيعة حال الامام الاكثر قاي لا ينضم ان شيعة اكثر من عدم الحجج بهذين التمسكين انما هو على الاصح من المذاهب في حق من لا يخرج اليه
ان التمسك بالامام وحججه عدم الحجج بانه لا معصية لعدم الكذب لكنه اى التمسك بكونه وجه الكرامة طاهر ومن يرى التمسك بالامام
معصية كبيرة حتى قال بعض اهل الحديث لان ارضي خير من ان اؤس ولا بد من اثبات كونه كبيرة بدليل او لا دخل فيه لاراي واما الحديث الذي
وقع فيه التمسك بل هو حجة ام لا قال اكثر من الحديثين لا الا اذا علم حال الراوي الذي وقع فيه التمسك بل هذا ينبغي ان روية الثقة بغير
ام لا دونه كون روية المذاهب لتوثيقا تاملا واما التمسك بالاسقاط ضعيف وهو قوي عند من بين التقيين ولعبارة اخرى اسقاط
مختلف في احتمالاته كونه ثقة وهو تيسر لتسوية في غير عند نقاة المرسل مجتهدا ما عند من يقبل المرسل فقبل لان جزمه بالرواية
توثيق المستطاع في المرسل لكن قبول ارسال المذاهب لا يجزى عن كونه صحيح عدم سقوط اى سقوط هذا المذاهب صحيح الكذب بل غاية
ما فعل الرواية عن الجهر ولا حجة فيها بل الصحيح التوقف في حديثه حتى يظهر حقيقة الحال ثم تيسر التسوية انما يكون اذا كان من بعد اسقط
سواء او لا فلا تيسر فاقسم من المعرفات للعدالة حكم الحكم اى القاضي او الحكم لمشاهدة وعمل المجتهد برواية لكن لا مطلقا بل حال
كوننا عدلين شاطنين للعدالة وهذا اذا لم يكن له مستند اخر ولا يكون هو ثلث الشهادتين من المعرفات التي مسكت السلف عن الطعن عند
اشتهار روية او لا يسكتون بعد التمسك على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فان قبله بعض من السلف ورواه آخر
فكثير من اهل الحديث على الرواية والحققة على القول فانهم قالوا المرادى وان كان غير معروف بالفتاوى ولا بالرواية بل انما عرف بحديث
او حديثين فان قبله الامامة او سكتوا عنه عند ظهور الرواية واختلفوا كان كالمعروف وان لم يظهر منهم غير الطعن كان مرودا وان لم يظهر
شي من ذلك لم يجز العمل بل يجوز فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواصي ومثلوا المطعون بفتاوى ثبت قيس فانما روت ان زوجها
طلق فثبت الطلاق فلم يحيل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لها نفقة وسكنى وقال اعتدى في بيت ابن ام مكتوم فانه
رجل اعمى فردا امير المؤمنين حمزة قال لا تترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرؤ لا تدري صدقت ام كذبت فخطبت ام نسيته ثم انكرت
عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها فائتته الاستشفة الله تعالى انها امر اياها بالاعتداء وفي بيت ابن ام مكتوم لم يكن لزوجها بيت
غيره اى خورقة ومنه ما ذكرناه في صحيح مسلم فان قلت تظهر من كلامهم ان الحكم عام في المرادى مطلقا لانهما صاحبيا كان او غيره كما يدل
الامثلة والحقايب كلام عدول فلا وجه له ورواية الغير المعروف من الصحابة وان تكلم عليه البعض قلت يجزى ان حكم العدالة انما هو
في المذاهب طالبت صحة وكونها الجهر منه محل بحيث بل بطول الصحة ما تقيده ومعرفة بالرواية نعم يروى على من سأل الصحابي لم يسمع
ولم يسمع ان الصحابي الذي محل بحث ولا يلزم من المعاصرة اذ انما اجتماع في بلد الهجيرة فانهم ولما كان مخرجهم صاحب البديع
ان هذا من باب تقديم التمهيد على الجرح لان الرواية لا محل فيها في الراي والقبول للمعدي مع ان التقديم للجرح كما يجزى ان شأنا التمسك
تقال اياها فانها لا تسمع وقال ليس بها من باب تقديم التمهيد على الجرح كما ذكره في البديع بل العمل بخبره توثيق له فان عمل المجتهد
توثيق له انما هو ليس بخبره انما هو ان يكون لوجه اخر او معارض اقوى او مسدا او العلم بالتساقط او لوجه اخر انما هو وجوب
العمل على العدالة وانما هو مع قيام هذه الاحتمالات لا يتيقن بالجرح بل لا يظن اليه كما مر ان العمل بخلاف الرواية ليس جرحا وشكوكا

مستقل ابن سنان انه عليه وعلى اهلها صلى الله عليه وسلم قضى لربيع الاسلمي حين مات عنده ان وجبا قبل التسمية بمسك كانت مفوضته بمسك
 ابن سنان وجبت كان حكمه بهذا لما سمع الحديث سريه وقد مر في غير هذا في رد امير المؤمنين عليه رضى الله عنه قال لا يصنع بقول احواسي
 بل يدل على حقيقته بما اوردته من الامور التي لا يثبت فيها الحديث في كتاب بل الحديث والذين هم من رواية الصحاح لا يدل عليه وقال
 العيني في شرح الكنتز قال ابن السكيت لم يصح هذا عن علي بن ابي طالب قال اشيم ابن الهمام ان امير المؤمنين لم يلق سقيا حتى يحلفه وكان هو رضى الله عنه
 لا يرضى العمل قبل التحليف ثم لو سلم فحينئذ خرج في معتقل لا يسكرت عن العمل فليس لثالث مطالب الا ان يقال لمعه رضى الله عنه اراوه ولو صيف
 الجنبس لعينه انه اعزبى والاعراب فيهم البرول على العقبين ولم يرد ان هذا الماعز الى شانه ذلك فغاية الاخبار لعدم معرفته الحال ليس فيه
 ببيان المحرج وقد يقال بالافاضة لم يستدل ببيان مسعود رضى الله عنه بل انما كان سره لطلب القصة فتواه بالراى الحديث فغاية القبول
 بوجهه والتقية بالراى او غيره من المتابعات وهذا شبيه بما جرد ثم هذا الحديث ليس مما تفرقه معتقل ابن سنان بل ردها معتقل بل سنان
 وقال العيني الاختلاف في اسم الراوى لا يخرج اذا كان الراوى مشهورا وقال هو ايضا قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث وبها يندفع ما صرح به المصنف
 وفي رواية العدل عن الجمهور هذا هو احد التعليل لعينه ان الرواية لتقبل له فان شأن العدل ان لا يروى الا عن عدل والثالث لا يخرج
 لا يكون الرواية تعدل بها لاجزائه رواية تعويل على المجتهدين لا ليعمل الا بعد التعليل والثالث التفصيل بين من علم من عاينه انه لا يروى الا عن
 عدل فيكون تعدل او لا من عاينه ذلك فلا يكون تعدل او لا هو اى الثالث الا عدل وهو ظاهر مسئلة الحجج والتعليل مثبت لواء احد
 اى تزكية واحد عدل في الرواية وثابت بالثنتين في الشهادة في تزكية العلانية عند جما وفي السر الفقيه عند الامام محمد بن عبد الله بن الحسن
 الا يثبت وهو المشهور وقيل ثبت بالثنتين فيها وقيل ثبت لواء احد فيها وعليه القاضي البوكري الباقلاني لنا اولها كما اقول قول العدل مرجح
 قلنا فظن الصدق في اخباره والعمل بالظن واجب فيجب العمل بقوله فيقبل فالقيل منقوض بالشهادة قال واما الشهادة فان خلق
 بالاحتياط لكثرة البواعث هناك من المسألة كالعداوة والعداوة فنشر فيها العداوة فيه ان العدد لا يثبت المسألة ايضا بل غايته
 انظن القوي والظن كان حاصل بالواحد ايضا واليه فتركية السر والعلانية متساويتان في وجوب الاحتياط قالوا ولي ان الشهادة شرط
 فيها العدد بالنص وتزكية العلانية شهادة بمعنى الاختصاصه كملبس القضاء كالشهادة يوجبها على القاضي الحكم شلها فاعطيت حكما لونا
 ثانيا لا يزيد بشرط على مشروطه ولا ينقص عنه بالاستقراء والتزكية شرط الشهادة والرواية فلا يزيد عليها ولا ينقص فكيف في الرواية كونه
 الواحد لقبول رواية واحد ولا يكفي في الشهادة والتزكية اثنتين ومن هنا اى من اجل ان الشرط لا يزيد على المشروط صرح على التمسك
 الاصح تزكية كل عدل ولو كان عبدا او اصره لانه يقبل رواية كل عدل ولما لم يمنع الاستقراء ايضا لو لم يدل على اشتراط العدد في
 تزكية السر ايضا واوردها هذا الهال يعني الواحد في شهادة لاهل رمضان وبالسما علقه واورده شمو والزمنا ويجب فيها الاربعه فان قيل
 فيها بالثنتين لا اقل ولا اكثر فقد زاد الشرط على مشروطه في الصورة الاولى وينقص في الثانية واجيب بان الزيادة كما في تزكية شاهد الهال
 والنقص كما في تزكية شهود الزنا بالنسب لا يخرج فيها هو الاصل من المساواة والحاصل ان الصورتين مستثنان عن الاصل الحكم وهو القوي
 فمما لم يقدح في اصله على شرط العدد والركن ولا دليل آخر يخرج عن هذا الاصل وان كان فلا بد من الابانة المعدول قالوا والشرط
 شهادة وكل شهادة لا يكون الا فيها آثان فيتمرد وعورض بانه اخبار فلا يتعد وكما في الاخبارات فخرج بان الاحتياط في ايجاب العدد
 فمعرض بان الاحتياط في الكفاية بالواحد لان فيه ايجابا على الاحوال وفيه بيان شرع عالم يشترع شرع من ترك ما شرع كذا في التمهيد كذا في

ان رواية الجمهور

ان على الناس

[illegible]

من جهة انه لا يتعاطى محذور ودينه فطاهر ان رب محذور عند رجل غير محذور عند آخر فرفع الاشكال فمقرى فافهم وما قيل في الجواب ثانيا
 ان الجرح انما يثبت بالنقص في الجاهل وبغير مختلف واما التعديل فانهما ثبتا بارتفاع النقص مطلقا وبما يشوبه كونهما اشتراكا في ان الارتفاع
 النقص مطلقا انما يكون باجتناب كل محذور ولو في مذهب لزم كنه ليس لك واعتراض بان محلي الكل الاثمة في الكتب على اقسام تضعيف الاسباب
 وقد قبلوا هذا التضعيف فكان هذا اجماعا على قبول التضعيف الغير المبين الجواب ان اصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الراي في الاسباب
 اسباب الجرح والتعديل فابهاهم كتفصيلهم حتى لو عرفوا اسم سجدة لا يقبل ولذا لم يقبل تضعيف ابن الجوزي محمد بن حميد ولم يقبل الضم
 ما قوله الدارقطني واما من اهل التصيب في ذلك الامام الهام اعجب صدور هذا الامر القطيع منه ولم يحرف الله تعالى حقلنا الله عن مثله
 وهذا الجواب اولي ما قيل انما هي التضعيف المبرم وان لم يوجب الحكم بوجه لكن لوجب التوقف عن قبوله لعدم ثبوت التعديل في ذلك
 المحذور غير انما لان قول العدل لم يزوج على الجاهل والجهالة والتوقف كانت من قبل ولقاءه عليه لقاؤه على ما كان فلم يكن بوجه
 مع انما يتوكل بوجه قدر العاكسون قالوا كثيرا ما يصنع الرجال في انهم اعدا التمتع مرتبة في العدالة فلا بد من التفصيل
 بخلاف الجرح فانه لا يصنع في اظهاره فلا حاجة الى التفصيل فافلت ان توامر ارباب الله تعالى قدس سره اسلمهم لا يسلمون عن الامور
 اخلافا ما شاؤهم من ذلك لكن يصنعون في اظهار النقص في ابراهيم الناطرون فاسبق في تفتقروا عنهم كما حكي عن تطيب الاقطاب في ابراهيم
 في مبادي حال المناجع عليه القوم بالانقياد واراوا الاعتزال ولم يكن تيسر فاكل بخرتم في نهار شهر رمضان وكان موزعي الله تعالى عنه
 سرعيا ولم يكن عالين به فتنفروا تنفروا حمار الوحش قلت في اقبيل هذا القياس عليه ذنبه الامر على الكثرة على انه يظهر حالهم غفيرة فيرفع
 الاشتباه فافهم قبل غاية المزمع من بيانكم اتقاء التضعيف في الجرح ولا يلزم من اتقاء التضعيف في الجرح اتقاء التضعيف مطلقا ولعله
 باختلاف في الاسباب كما مر قول لم يستدلوا باتقاء المانع على اتقاء التفصيل بل مرادهم ان الجرح لا يختلف ظاهره وباطنه لا اتقاء
 التضعيف في الجرح التفصيل والبيان بخلاف العدالة في انما يختلف ظاهره وباطنه فيجب البيان وفيه ان عدم الاختلاف ظاهره وباطنه
 لا يوجب عدم وجوب التفصيل بل يجوز ان يكون وجوبه للاختلاف في الاسباب كما شرخصا من قبل فافهم لزم سره وعليه انما هو اختلاف في
 ظاهره وباطنه لا يستلزم البيان فانه لا يرفع بجهة التضعيف فان الامر الباطن مما لا يطلع عليه بل يستلزم التجرى للمزكي فيظن بامانة
 ان ظاهره وباطنه سواء فيكم بالعدالة والالا فافهم المشتون قالوا الاطلاق موجود ولا نرم مع الشك في التباس في الاسباب سباب
 الجرح والعدالة فان اسباب الجرح تختلف فيها المتبسة فكذلك اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح والعدالة فان سباب الجرح
 تختلف فيها المتبسة فكذلك اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح واذا كان الاطلاق ملازما للشك فلا يقبل فيجب البيان في جواب
 ان سباب التضعيف الاختلاف في الجرح التفصيل في الجرح من التعديل لكنا انما قبلنا في التعديل الاطلاق ضرورة لتعسر التفصيل والجواب
 كما في المختصر ان قول العدل لوجب الظن يكون الاطلاق ملازما للشك ممنوع يدق بان انا قد اطلق على تقدير عدم المانع وقد وطئ
 عند الاحتمال الفاط في الحكم بالعدالة للتضعيف واعتقا وبالمس لقا في العدالة فادعيا للاختلاف والحاصل ان العدالة ليعا ضما احتمال الخط
 للتضعيف واختلاف الاسباب والتعارض لوجب الشك فثبت المقدمة المنوعة وارتفع السند القاضي واتباعه قالوا الشهادة على الجرح لا يقبل
 من غير بصيرة بل ليس فلا يصح من العدل والاطلاق في محل الخلاف تدليس فلا يصح منه ايضا فاذا اطلق علم ان لا خلاف فيه وانه شهد بصيرة فيقبل
 اطلاقه وفي كون التدليس مخالفا للعدالة او العلم نظر كما مر والجواب بانه لا يعرف في خلاف فلا تدليس فيا في بصيرة بالنقص قد فرض المزكي فيقبل

كما هو في نقل نذهب القاضى وبذا الرد انما يتوجه الى الجيب لوسلم نقل نذهب على ما هو ولو كان من غير علم الجيب لكان القاضى مخرجا من قول الاطلاق
المعدل مطلقا كما هو المشهور فلا توجه لاصلا على ان البصيرة انما هو بمنزلة اسباب الحجج والتقدير لا من غير منع من اطلاق الحكمان فانما هو انما هو
بالاكتفاء على اعتقاده يعنى ان المرئى على اعتقاده فان اعتقده صحيحا حكم به وان اعتقده عدلا حكم به ويجوز ان يكون خطأ من
لا يثبت ولا تدليس فاقول انما يتم لو كان الاعتبار لذهب المعدل والجامع فيعدل او يخرج على اعتقاده لا لذهب الحكم في السنة واحدة
وما لم يثبت في البراءة فانه لو كان بمنزلة ما ذكره لا اعتقادا للمعدل والجامع فلا يمكن الترتيب بالحجج والتقدير على حساب اعتقاده فانما هو العمل
عليه ما وقبول الاطلاق وتعليمه وجوب بيان الحجج بل زوم التقليد عند العمل بالاطلاق يدل على ان الاعتبار للشأن اى المجتهد والحاكم فتدبر
وقية تامل فان يثبت لزوم التقليد على تقدير عدم بيان الحجج انما هو ان وجوب العمل عليه انما هو براءة وفي الاطلاق الحجج لم يثبت موافق لرائد
ام لا فيلزم لا على ان الحجج من السجج او القدر على من انما يكون بذهب المجتهد وحسب لا يعلم بالحجج او العدل بذهب المجتهد من التحريم او التخييل
بل ولا يعلم وجوبه راسا فحصل كلام الجيب ان المرئى انما يخرج اوله على اعتقاده في فجزان لا يبرى المجتهد ما يراه جارا جارا وكذا ما يراه
تقدير لا لا يبرى التخييل على اعتقاده فلا تدليس عنه ولا تدليس رجا ليرجى ان لا اعتبار لذهب المرئى ولا المجتهد في الفسق والعدالة فان العدل
القيام باطاعة الرب والعسق الاخراف فلا اعتبار لذهب المرئى او العدل فان عمل المجتهد والدين في مذهبه فاسق البتة بخلاف المذهب
بسته حرمة الدين وانما اتى بما ليس بمجذورا عنده وان كان مجذورا في الواقع وعند المجتهد العاقل برواية فلا يضر العدالة عنده ولا
في الواقع فالمرئى ان حجج من غير بصيرة بذهب وجوب براءة لا يتيان بمجذور الدين على مذهب نفسه فقد ليس ان كان عاقل ما يراه
واطلاق فقد وليس وجب لا يتوجه الصواب اصلا فتمتل فيه فائدة لا بد للمرئى ان يكون عدلا عارفا بأسباب الحجج والتقدير وان يكون
منصفنا ما صح لا ان يكون متعصبا ومعجبا بنفسه فانه لا اعتقاد لقول المتعصب كما قدح الدار قطنى في الامام الهام اجنبية رضى الله عنه
بانه ضيق في الحديث راسى شناعة فوق هذا فانه امام وسع تقى خالف من الله تعالى وله كرامات شتى فباسم شتى بطرق اليه الضعيف
فتارة يقولون كان شتمنا بالفقه انظر بالااضاف اى قبح فيما قالوا بل الفقيه اولى بان يؤخذ بالحديث منه وتارة يقولون انه لم يلاق
ائمة الحديث انما اخذ ما اخذ من حماد رضى الله عنه وهذا ايضا باطل فانه روى عن كثير من الائمة كالامام محمد الباقر والاعشى وغيرهم
ان حماد كان وعا للعلم فاخذ منه اخذ من الاخذ عن غيره وهذا الائمة ورعه وكما لعله وتقواه فانه لم يكن الاستا في لكنا تكثر الحقوق فحقها
حجة عن الفارما وتارة يقولون ان كان من اصحاب القياس والراى وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع ابو بكر ابن شعبة رحمه الله تعالى مسنة
كتابا بالرد عليه وترجمه باب الرو على اجنبية وهذا ايضا من التعصب كيف وقد قيل المر اسيل وقال ما جاز من رسول الله صلى الله عليه وسلم
آل واصحابه وسلم فبالرأس والعين وما جاز من اصحابه فلا اتركه ولم يخص بالقياس عام خبر الواحد فضلا عن عام الكتاب ولم يعمل بالائمة
والصالح الرسالة والعجب منهم انهم طعنوا في هذا الامام مع قبولهم الامام الشافعى وقد قال في احوال الصحابة كيف تمسك بقول من كنت
في عصمة لحاجته وروا المر اسيل وخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالاخالة بل منها لاسيت من هو راء المطاعين منهم واحق ان لا تزال
التي صدرت عنهم في حق هذا الامام الهام بتدبرى الامام كلما صدرت من التعصب لا تتحقق ان يثبت اليها ولا يثبت نور الله بانهم
ناخظ وتثبت وسبب وقوعهم في هذا الامر القطيع اسم كالوا سعى الفهم تجرد من خطا ابر القاطع الحديث ولا يرون فم لو اطن العاسى
فضلا عن السعافى الدقيقة التي لا يخرج عنها انما السوسطين وكان هذا التحرير الامام مودا بالائمة لا الهى متعنا في سحر السافى اخذ الامام

بهن حجة العبد الله و الحمد لله لا يدل عليه نعم لو كان المذهب ان الرواية في القرآن الاول مقبولة من غير العدل اذ يقولون يمكن ان لا يكون ذلك
 فانهم فاحقون بالحجة المطلقة والحجزة المطلقة لا يكون الا بعدل فتأمل فيه فان الله تعالى علم كلام رسوله صلوات اليه عليه وآله واصحابه و
 لنا فاس ما تو اترعنهم من مداومة الانشغال لاوامر اليه تعالى وتواهيته وبذل النفس والاموال في سبيل الله تعالى وحي الله اليه في كل
 الانشغال عن اجمع غير من كم كيف وتكره انهم والتوا ترعن لبعض الاقيسة المطلوب فانه لا يلزم عدم الله لكل وهو المطلوب اقول هذا دليل وال
 على العبد الله لبعض الذي عمده خلاف انهم فهم وهم الذين رويت عنهم الاحاديث ومنهم خلفاء الرشيد من المهديون والهادون وسجودهم
 كالعبادة وام المؤمنين عائشة بعد يقية رضوان الله تعالى عليهم وآكار قوا ترقيم مكابرة ناشية من حماقة قومية وباحاصل ان اختار شفا
 تالفا وهو التوا ترعن جماعة مخصوصتين رواة الاحاديث فافهم ولما كان نشأ توهم اولئك المتقدمة دخول بعض اصحابه في الحقن كما جعل
 مصفين فلكشف شبهتهم بقوله واما الخوارج في الحقن كما جعل مصفين واما قتل امير المؤمنين عثمان فلم يكن فتنه بل كبيرة مخفية ولم يرض به وجه
 من اصحابه قبل اجهادوا العمل به وجوب والفيق يوجب اى فضيلة فاليعتال الذي وقع في اهل جهادى البته لا شك انه جهادى وانكسر
 معاند لا شك في حماقة واصفين فقد عرفت حاله ولتفصيل لهذا في الكلام

مسلمة الصحابي بسند جمهور الاصولييين سلم حال صحبته مع النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم تبعوا اياه والاصح عدم اتعده للمطلوب
وقيل شته أشهر او غرة وعلى هذا يخرج حسان بن ثابت وجبر بن عبد الله النخعي مع انهما صحابيان بالاجماع فان حسان لم يثبت خبره
صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وجبر اذا سلم قبل موته صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم باربعين يوما وعند الجمهور لمحمد بن ابي نعيم
مسلم ومات على اسلامه وقيل الموت على الاسلام بان لا يفر كفره ان الضرورة الوجدانية لا يمانية تشهد ان موت الصحابي على الايمان
لا يغير ولو تخلف ردة سواء كان الاسلام بعد الردة حيوا او صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم او بعد موته كالاشعث بن قيس سلم بعشره وانه
ارتد بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستوفى خلافة امير المؤمنين ابي بكر وكان ككلمة في الحديثم سلم فشهد به جبريد
خزانة فقدم الاشعث جريده او قال اني ارتدت ولم يرتد كذا في الاستيعاب على الاصح من خبرهم خلافا لما يقوله البعض من مقتضى اهل البيت
والذي سيره على الحكم بالاحياء عند كشته اهل سير الصحابة اثبتوا المذكور لكن الحق هو انه ذهب الآخرون الى الرده سطل الائمة
اسرا بالنص لقاطع وصحة من فضال الاعمال فيبطلها الرده فاصححت التي حصلت قبل المراجعة الى الاسلام كالحديث كصحة الكافر حال
كفره واما ذكرهم اياه في سير الصحابة فلعلمه لانه لما كان روايته مقبولة والغرض لقصوى معرفة حال الرواية وروايتها نقل روايته الصحابة
من خبر واسطه فلا خبر ذكره فيهم لكن لا بأس من اتزكيت له الرجل ولا يكتفى بظاهر اعمد الائمة كونه صحابيا حقيقة وانتارة ابن الحباب
ولا يخفى ان اعتبار اهل البيت المتكلمين والادلة المذكورة غير مقيدة اياه الا ترى الى قول امير المؤمنين عمر بن الخطاب في حق فاطمة ثبت قبس لانه
اصدقت ام كذبته واخفها في صحيح سلم لا تدرى صفت المصنوع وبذا القدر لا يخفى اعمد الله فافهم وقيل الصحابي من اتبع قبول الصحبة
والرواية وهو لم يثبت وعرفا فانما لا يفتان الرواية واقترب بعد بيان ان الرواية من الصحابة ككلمة عدول لنا لاعتقاد من الصحابي وصحابه بحد
عرفا ليس الا الملازم المنتج الحجب وكذا صح ليقى عن الواقعة اتفاقا لانه ليس ملازما فان قلت صحة التقى بالمعنى الاخص سلم ونفى مطلق الصحابة
قالوا كل على نفى الاخص من المعنى الحقيقي فقلت اظهر من الفرق جمهور اهل الحديث قالوا او الاخصية اعم لقبيل منه وكثيرا كالمزبارة منها فيكون
الاصح ما قل من نفى ولو قليلا وقالوا انما لو حلفت الاخصية حلفت اسي بالخصية فقلت اتفاقا فيكون الملا في كخطه صاحب ادعوى ذلك اقول لا

الكل من جهة عبيد الله وطبقه من قبله وروايتهم عن غيرهم المية ويدعون استنادا ويكفون حكاية عجيبة ويدعون بقاءه الى قريب
 من شاكبه ولا مجال لخصبة الكتب عليهم فاشتموا وليا اكد صاحب الكرامات محفوظون من الله تعالى والله اعلم لم يثبت عليه فانه
 لم يثبت له ولد ورفاق بعد الله لم يثبت لقبه كان مشوقا على قبول قوله وقبول قوله متوقفت على ثبوت الله له سخافات الاخبار بصحة
 ثبات قبوله متوقفة على الله له الثانية بوجه آخر بل كيدية الاخبار فضا لكونه جرحا غير مكذوب لكن فضا تصديقا من اخبار
 خبيثة للميتة باعداد المرتبة العالية لنفسه والاشارة على صلبه ذلك لاجل مسئلة لافاضا لصحابي في الروايات الاولى قال
 لنا في خبري وحدثني ونحوه وهذه بلا خلاف لان هذه الكلمات ظاهرة في السماع الابصار كما نقل عن الحسن البصري انه قال
 هذا ما اوردته من ان لا يثبت له على ما قالوا وكما في بعض الروايات من هو خير الناس الى الدجال فيقول انت الدجال الذي منه نار رسول الله
 صلى الله عليه وسلم مع ان لم يلاق مع ان فيه المناقشة بما لا فان هذا المومن انفسه وعلته نشرت باصحة وحسن كان معاصر الابي هريرة
 فيتحمل لقاؤه واثباته على انفسه غير مقبولة على انهم شيدون ان لم يلاق امير المؤمنين عليا مع ان نقاره على جلاله شمس فليكن في الشهادة
 من هذا اصيل فانهم والدرجة الثانية قال عليه وعلى آله وصحبه وسلوة واسلام يحمل على السماع فان ظاهر حال الصحابة انهم
 غير متبعية القول اليه بالسماع لان الكلام فيمن طالت صحبة وقال القاضي البكر الباقلا في لا يحمل على السماع بل يحمل الارسل
 الاخر فيثبت قبوله على مسئلة التعديل وهي ظهور عدالة الصحابة فانه لم يوفد رواية الصحابة عن تابعي الاكسب الاخبار فانه كان يوفيا جبريل
 في خلافة امير المؤمنين عمر ولي كسب الاخبار وكسب كسبه في الاسرار والبيات اي في قصص بني اسرائيل في التفسير روى الباقلا ان ائمتنا
 واورع روية وغيرهم في الاسرار والبيات واذ ائمتنا في الاسرار والبيات واذ ائمتنا في الاسرار والبيات واذ ائمتنا في الاسرار والبيات
 فيه لئلا يفت احسن من صحابي واهما به كلمة عدول فيكون البينة قطعا واما في قوله في الصحابة فيمنه فثبت في السماع انهم انما
 عدم معرفة رواية صحابي عن تابعي لم يثبت تام فان كسبه جلال الدين بسوطي صنف رسالة جميع الاماويث المروية من صحابي عن تابعي
 لكنه قيل بعد الايقاس عليه الدرجة الثانية وهو في قال كثر قالوا في حجة لان ائمتنا بان الامر هو الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه
 وسلم مشافة وتوقفت الامام لان كسبه جلال الدين بسوطي صنف رسالة جميع الاماويث المروية من صحابي عن تابعي
 فلا يكون حجة على من لا يراه اما درو بان لا يمنع ظهور فان هذا الاحتمال احتمال خطأ وهو بوجه يخص على انه لا وجه له للتوقف فانه في لفظ
 الاخر انتهى على فعل ولا فعل فمن زعم انه لوجب يعمل ومن زعم انه مندب يعمل ثم التحقيق ان انتهى والامر ليس الا لاقتضاء استتس
 فيمنه مروني يقتضي الفعل او لكفت كما وند النقل الحديث الدال على الوجوب والتحتمل انتهى رجوعه لما سبق في اثباته في الدرجة الرابعة
 بيان حكم بصينة المفعول اى بصينة المجهول كما مرنا وجرم علينا كما قال ام عطية امرنا ان يخرج العبيد من المواق وذوت الكند ورواه البخاري
 ومنا من حيث ان تجاع البخاري في كتاباته فيه اقوى من ان يثبت لزيادة باصتمام احتمال كون الامر بفضل الائمة او الكتاب او القياس بظاهر
 اتفاق الكتاب لانه لا ياتي في شيء من الاكتمال الخلفات في امير المؤمنين بعد من فاته لم يكن امام قومته في بامره وفيه ان احتمال بالتفسير
 باقية الدرجة الخامسة من بئس وجرم خذ الاكثر لظهور في سنته عليه وعلى آله وصحبه وسلوة واسلام وعند اخبر فيتم شدة
 في ان الربيع بن كلفة جده عند جده فاني سنته بخلاف حجة عندهم في ان لفظ استتس في إطلاق الصحابة لا يثبت في فندنا
 الميتة در سنن طريفة سلوكه في الدين هو اذ كان طريفة رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلوة واسلام وطر فيقه اخلفا والراشد من

رضوان اللہ تعالیٰ علیہم لانا ان اسنتہ کتہ بطریقہ تم عرفا بطریقہ اسنتہ شہربان نقل لم تثبت بل ہو خلاصہ الاصل ضیق علی اہل الحق علیہ السلام و یزیدہ قول امیر المؤمنین علی رضی اللہ عنہ و علی آلہ الکرام جلد البنی صلی اللہ علیہ وآلہ و صحابہ وسلم از بعض اہل البیوت
اربعین و سہ ثمانین و کل ستر و اہ سلم الدریجہ السائستہ عن ابی صلی اللہ علیہ وآلہ و صحابہ وسلم فاین یصلان و یتجاہدوا
علی السماع از ہو لفظ ہر من حال یصحابی و اکثرہ من اہل الاصول علی انہما ان الارسال یعنی ان السماع ہو سکتہ محتمل و یجب علیہ ان یسلم
یلا و اسطہ و ہو الحق لان کلمتہ عن تہل علی اندہ عروسی عنہ و منسوب الیہ و اما انہ سمیع سند فامرنا انہ لا یکتمل لفظہ فانتیابہ من غیر و یسب
لکن کیوں حجتہ بناء علی مسئلہ تعدیل الدرجہ اسابتہ قول یصحابی کی کنا تفصل و نحوہ و ہو ظاہر فی نقل الاجتماع فانتیابہ کنا جماعت یصحابیہ
تفصل جمیعاً و قیل لیس بحجتہ لاندیس احد اسن اثنتہ لانه اتماہیل علی انہ ضلع کتہ لانه من اللہ قائلے و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ
و صحابہ وسلم ولا اجتماع ایضہ و الاکان انما لفظہ ایاہ خرقاً للاجماع فیکون بخلاف خطاء و ہو باطل بالاجماع فاندہ لانتیابہ عن اللہ و
انما کما یطلان خرقاً للاجماع فی الاجتماع یقطعی و ہذا الاجتماع مطلق فلا یكون اجتماعاً بطلاناً و اما قولہ کنا تفصل بزیادہ نحوہ عمدہ
و ہو یوسیع نحو قول ابن عمر کنا تجزئ عنہ قول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ و صحابہ وسلم فیمیز ایاہ بکثرہ ثم عثمان رواہ البخاری و قول ابی ہریرۃ
کنا نقول و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی افضل الناس ابو بکر ثم عمر ثم عثمان فرجع الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ و صحابہ وسلم
بلا توقف فینہد مسئلہ اذا روی یصحابی بمحل محصل علی احد حلیۃ فانتیابہ ذلک محمل لکن لا یکتلیف فی ہذا المحمل بل لان ابی حنبلہ
عدم حملہ الا بالقرنیۃ عاتبہما و القرنیۃ و اجبۃ الاعتبار فلا یتبرک ہذا المحمل الا بالاقوی متہ اعلم ان لعل عندنا کما قدمنا لا یسلم منہ
الا بالبیان من المحکم و لا شک ان حملہ علی احد البینین و تمسک لیسہ او فیہ لا یكون الا من سماہ نجیب الاتباع قطعاً لکن ابی ہریرۃ
لم یرد ہذا المعنی اذ لیس عدہ قولہ لان ابی ہریرۃ عدم حملہ الا بالقرنیۃ و لا یتنبہ حاکم الاسماء بل حسیۃ علی صطلح
اشافیتہ فان لعل غیر متضح یعنی وجہ لاسلم عدم و حملہ الا بالقرنیۃ المعانیۃ بل یجوز حملہ علی احد البینین بالیسی و لیکونہ مانوساً بالقرنیۃ ہلے
الاخر و رائہ لا یكون حجتہ و من وجب من تفصیل یصحابیۃ فانما یوجب لاحتمال السماع بہناتہ نظر ان الاجتماع فلو کان حجتہ لزم تفصیل المجتہد ای
و ہو یخطئ و یعیب و اکثر شائخنا لا یقبلون تاویل یصحابی و یتبین احد الاحمال لما بینا مثلاً قولہ علیہ و علی آلہ و صحابہ وسلم و السلام
اللیعان باخیارہ ما لم یفرقا محتمل ان یكون المعنی ہما باخیارہ ما لم یفرقا و ہذا انہم فیدل علی خیالہما یس کما یقول بہ شافعی رحمۃ اللہ علیہ
و یحتمل ان یكون المعنی ہما باخیارہ ما دامتا یسین ما لم یفرقا اقوام فیدل علی خیالہما یس و ابن عمر الراوی حملہ علی الاول و شائخنا
اکرم لم یقلدہ و حملہ علی الثانی لما ان فی اثبات اخیارہ ابطال حق النیسۃ الذی خلق بہ من غیر رضائی الحق و اطلاق
اللہ تعالیٰ بقولہ ان یكون تجارۃ عن تراض یقتضی جواز التصرف من غیر توقف علی خیالہما یس فانہم و یحمل ذلک یصحابی الراوی
ظاہر علی غیرہ تخصیص العام فالکثرہ من شافعیہ و مالکیہ یحملون علی ظاہرہ و فیہ قال شافعی کہتہ ترک الحدیث بقول من لیس
سما حجتہ ای کہتہ ترک القول الوجیب الاتباع بقول من لیس قولہ حجتہ قولہ ما یفرق بین الاول و ہو حمل المحمل علی احد البینین
و الثانی و ہو حمل ظاہر علی خلافہ فلان المحمل الاول ایضہ قول من لا یجوز فی قولہ کنا لثانی فلیس بین ہما من فرق لومیل فی الاول ترجیح
احد البینین و فی الثانی ترجیح المرجوح و ترجیح احد البینین و ہون من ترجیح المرجوح لعل الاول دون الثانی و تفصیلہ ان
سے الاول الخیر لیس حجتہ فی نفسہ الاجمالہ و نہما یحتمل بحجتہ بالبیان و الراوی قد بین فی قبل سبلات الثانی فان الخیر حجتہ فی نفسہ

بن جزم راوی کتاب و ما بین ما فیہ فافهم ولا تزل علی ان القرینۃ قد مضیہ القطع و يجوز ان يكون بينهما قرینۃ قاطعة والی علی ان
 الكتاب كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم ففان فیہ فانه احتمال بعید خلاف اظهر و استدلال بانیا انبیان غالب
 فان الانسان یأوی الی اسود انبیان فلو لم یمن فی روایه ما فی کتاب الله کما یصل لیس من الاولۃ انبیان و حبیب بان اجملة تعبر عن
 الحق کمنوع و الکلام فیہ علی ان انبیان فی القید بن محمد بن یحیی بن خنيس و عدم فهم من یحیی بن عبد الله اعلم ان الامام و با حقیقۃ
 فی باب بعید جدا من کتاب و الرسائل الا بالیقینۃ و لم یتم علی الرسول و من الاجازۃ مطلقا و لم یعمل بالخط الا عند ذکر و لهذا
 قلت الروایات عنه فان اجتماع هذه البشیرة یقتضی بطلان البشیرۃ لان البشیرۃ اصل الدین کا کتاب و فیما وان لم یحب التواتر
 للضرورة لکن ارجا و ثمان التوسعة فیما مطلقا ما یجس للتعارض و البشیرۃ فانه لو عبرت بجمع النحاشا وقع التعارض کثیرا من سبب
 التقصیر فی حفظ الحديث و البشیرۃ فان الاعتماد علی الخط بودی اسے قبول کل کتب و التلبیس فیہ ممکن بل واقع فینفیج البشیرۃ
 الاثر علی تطبیق البشیرۃ للمؤمنین علی کیف اصحابنا هذا اعلم ان علم ما فی کتاب و معرفتہ المعنی انما شرط الامام
 لان المقصود من البشیرۃ و البشیرۃ بمعنی العادة الا بمعرفۃ المعانی و اخذ الاحکام و من قصده فیما
 یکون مستطافا فیہ المقصود من البشیرۃ فلیست بمعنی کتاب عتد فی خطاطه فانقر و القرینۃ فی الثالث اسے الاداء لفظ
 السمع من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم و انی شیخ و ان رخصه جواز النقل بالمعنی للعالم باللفظ استغنى البشیرۃ اظهر ان
 رخصه بالنقل بالمعنی استغنى البشیرۃ و لیس هو مختار اعم فینبی ان یعمل علی ان یحب فی النقل بالمعنی العلم باللفظ نکان احدیث
 و ارد علی اجماع النوفی و التفقه فی الشریعۃ نکان و ارد علی المعنی البشیرۃ علی نعم الاولی نقل بصورۃ لانها القرینۃ و لیسیت رخصه
 إسقاط و هو ظاهر و جواز الامام فخر الاسلام بالنقل بالمعنی الا فی نحو شکر ای غیر شریع فیما کان او مشکلا او مجهلا و متشابها بخلاف امام
 و حقیقۃ التملین لهما زواجر مخصوص فانی يجوز للفقیر و تفصیل کلام هذا الامام ان الاقسام خمسۃ ان یكون المنقول شریع المعنی غیر قابل
 للتأویل صلا کا حصص و الحکم و ما یكون محتملا للتأویل ظاهر فی الدلالة کا النص و اظهر و ما یحتاج فیہ الی التأویل للعمل به کا شکل و ما
 و ما لا یدرک بالتأویل بل یحتاج الی العمل کا الجمل و لا یدرک صلا کا التشابه و جواز الحکم فالاول يجوز نقله بالمعنی لکل عارف باللفظ
 اول احتمال لللفظ فی فهم المعنی بعد قبول التأویل و انما یخص صلا و اما الثاني فلا يجوز الا لفقیه فانی يجوز ان يفهم غیر الفقیه لفظ الا بکل
 ذلک التأویل و یكون بومر و اشد فیقول الحکم و اما الفقیه فیقول حق کل لفظ فلا یشیر بحیث یتقلب من ظهور اسے الاحکام و ما
 الثالث فلا یعمل فیہ النقل بالمعنی صلا لان المعنی لا یفهم فیہ الا بتأویل و احتمال رای و الرای شیخ و حبیب فما هو غیر واجب
 الاتباع بصیرۃ و حبیب الاتباع بالنسبۃ الی المعصوم صلوات الله وسلامه علیه و علی آله و صحابه فانقلت لعل یروى باللفظ
 قلنا لو كانت القرینۃ متروکۃ بحیث یحکم بکلمۃ معنی المعنی فله فی حدیثی و اما الراعی فلا یجوز نقل المعنی فیہ فان التشابه
 لا یروى معناه و اما الجمل ففیصل جملۃ ابیان مثل التشابه و بعده النقل یقل الجمل و البیان و ہما حدیثان متضمان المعنی و اما انما سر
 قلنا جواز ان یفهم معنی صلا عطا رسولنا صلی الله علیه وآله و صحابه وسلم کما یدل علیہ تنسیب الصحیح و لا یکن ایتان شکل فلو نقل
 بمعناه نقل المعنی و علی ما یتاوی من عبارۃ بشیرۃ اکثر القوادی المشتبهۃ بعلیہا ثم قد اقول فی جواز النقل و اما القبول فلا نزاع
 فیہ و قبل مطلقا و یجوز علی ان ما نقلہ الراوی من عدم جواز نقله بالمعنی فکونه لا لا مرکب المحذور و لا یجیب اسے الرسول

انما هي ان العلم عدم تحليل كسره ام و تحريم كحلال و ذلك اذا افصح المعنى كما لا يخفى على ذي كفاية فافهم و استدل اولاً بحجج تفسيرية بالجملة
اجماعاً و هو نقل بالمعنى و جيب بانه اى التفسير بالجملة لا يفسر للجمعة مع ان اجواز هنا ليس التفسير بالجمعة بل هو تفسير بالجملة
الى جعل الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم بان يقول انه اقوله فالذى يجوز فيه ليس نقلاً بالمعنى و الا كذا منى هو نقل معناه لا يجوز فيه على ان
اجواز ضرورة انهما فم لا يتلزم اجواز فيما الاخر و قد استدلنا بما في القصر في الحديث المعنى فقط دون اللفظ لانه و قد غيرت لفظه
اللفظ في غير اعداد ذلك حاصل في النقل بالمعنى فيجوز قول لا سلم انه المقصود فقط بل الترك بلفظه عليه و على اكد و صحابه اصولية و كلامهم
فيجوز ان يكون مراعاة و جهة لهذا و الجواب ان المقصود الا اجماعاً فم انما تعلق به فم لا كالحكام المالية و ليس منظم و قد حكى ما يتعلق به فيجوز ان يكون
معناه بحيث لا يتفاد منه احكام المقصود و كفى في المقصود و اما الترك فهو و زكان مقصوداً و انما لفظه لانه انما لفظه لانه و كونه غير متعلقاً و هو به و يكون
ان المقصود هو المعنى فلا سلم انه علمية تامه بل هو النقل بالمعنى في يتلزم جواز الاستدلال به و هو الاستدلال به في خطاط كلام ابي بل كان في
الى كلام الاحاد من اجماعه و جوب ان لو جيب نقل الاحكام الشرعية لكانت القوت فائدة ليست و في استة الاحكام انما لا يتفاد من المعنى ليدل على
فيما سطره بانظم ولا يجب رعاية البلاغة اذ ليس فيه المجاز فالفرض من نقل شرعاً في نقل الاحكام الشرعية لكانت القوت فائدة معنى ليست
و اما الكتاب فلما كان من غير متعلقاً للاحكام الشرعية و جيب نقل لفظه ايضا فانهم لما تواتر قالوا لا قال النبي صلى الله عليه وآله و صحابه
وسلم فصر الله امره و حديث يعني فصر الله امره متعلاً في قوماً باللفظ فاما و اما قارب ما مل فقه غير فقيه و رب حامل فقه الى من
هو افقه منه رواه احمد و الترمذي و ابن ماجه و ابن جابر و في رواية اخرى فصر الله امره و مع متعلاً في قوماً فاما و اما كمالهم
قرب مبلغ ادعى من سماع و رب حامل فقه ليس بفقير و رب حامل فقه الے من هو فقه منه رواه اصحاب استن قلنا المتأخر
بالمعنى بودى كما سمع فان لم يسمع ادعاء و تامة معناه كالمترجم بالجملة فانه مود كما سمع و يدل عليه قوله و رب حامل فقه فان
الفقه يتلوق بالمتى و من اللفظ و وسلم ان المتأخر بالمتى ليس بودى كما سمع فم و عا و له اى المتأخر بالمتى لانه لا و الفقيه
ولا يلزم منه عدم جواز النقل بالمعنى و لا ينافي فيه رب حامل فقه غير فقيه و لان المعنى رب حامل فقه غير فقيه فيحمل نقل بالمعنى الى التفسير
بمعنى غير بالاضحال لا يجب شئ انما غاية امره الترتيب فم ان في نه لا يستدل لال في الوضع فان الحديث روى باللفظ
مختلفة فهو لا يتحمل النقل بالمعنى فلو لم يصح لم يصح الاخذ به و قالوا انما يوافق النقل بالمعنى لادى بالمتى روى الى طمس الحديث
فانه لو نقل الاول بالمعنى فيجوز الحديث ثم بعد نقله كذا في و رتبة اخرى و رتبة فيه تغيراً و قد روى في طمس المعنى قلنا الاحكام
على تقدير عدم التفسير صلا و لا كمالهم و اما ان التفسير بوجه لا يجوز و لا يقبل بل نه الا بتاتى من اعدل الفقيه صلا و
قالوا انما الشاغل في قولهم في حواشي مرزبان لو صح النقل بالمعنى لزم تقليد الراوى و هو باطل لان التفسير لا يثبت
لفظه اى في لفظ الراوى او يستنبط احكام منه لاني لفظه لفظه لفظه اى من كونه شفعاً لا بمعناه اقوال ان فقه معنى بالمعنى
صلى الله عليه وآله و صحابه وسلم على ما هو الظاهر من اعلم ان فقه النافل قال لفظه تابع و لا يتبع و انما يقف في المعنى و هو من
رسول الله صلى الله عليه وآله و صحابه و سلم فم فلا يلزم تقليد الراوى و الا اى وان لم يبق المعنى خلا تارة في عدم جوازه على
ان لا يمنع النقل بمراد فانه بودى المعنى فقط فالاجتماع فيه اجتماع في المعنى المقصود و عليه و على آله و صحابه اصولية و اسلام
فانما مطلع الامر الالفة من سره في نوع من التحريف فان صاحب التحويض انما في هذا الوجه انه ليل الثاني لانه اور و جيب

آخره وقرى بانه يجوز ان يفهم من الحديث وثقله بلفظ آخر ولم يكن هو مراد الله عليه وعلى آله وصحبه بصلوة و اسلام فمحمده لجهته في هذا اللفظ
 ونها المعنى فيلزم تقليد الراوى وخبره ان يرفع الجواب ووجهه بان يقارن معناه الواسع غير لازم والمعنى المفهوم باق فم حساب
 صاحب الحديث بان الاول لما هو افضل على حسب نفسه مع احتمال كونه خبر مراد والاكابر ان تدل بها ولا يجبر ان في هذه المسورة
 رفع الاتفاق على عدم الجواز وتغيب اطلاع الاسد ارقه سره بانه اذا اطن انه مراد لشارع ونقله فلا بد ليس وانما التمس ليس اذا
 علم ان كمالا آخر ومقتل ما حمله عليه وما قوله انه وقع الاتفاق في نفسه ان من موارد النزاع فتركه بغير حتى كلامه حديث وثبت اذا
 فيما بيننا في تقرير كلام الامام فخر الاسلام قدس سره علمت ان رفع هذا باكمل الوجه فذكر

مسئلة حدث بعض من خبره ورواه بعض منه جاز ان لم يكن بينهما اى بين ما عرفت وبين ما روى تناقض بينه اختلاف
 بحيث لو لم يذكر استفادتنا ذكر حكمنا متناهما اى متناهما كالمعيار من الاستثنا وخبره نحو لا يتبعوا الذهب بالذهب
 و سارق ما يورق ولا يزنا بوزن مثله افضل سواء بسواء رواه مسلم ونحو من ابتاع طعاما فلا يبيع به من سببه فيه رواه الشيخان ونحو بصلوة
 الى الصلوة كفارة لاثمتها ما يتنصب اليها بغير رواه في الحسن كقوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم اسلمون تيكافوه وما وجه اى تبادر
 في رتبة وخصاص ولذا قلنا يصلح الجواب بغير معنى غير متضمن انما هم كالعباد المأذون مثلا ولذا ثبت الامان اذا من واحد من المسلمين
 ربه و اتعنا عليهم فصارهم العبد لهم ولا ينفذ نفسه بالاختصاص بهم بل على من و اتعنا كالعضو الواحد في اتحادكم و حرمة وما وجه رواه
 ابو داود وخلفه هذا الحديث كل جملة منه متفصلة لا يتبع واحدة الاخرى وسلا وقيل لا يصح الاحتراز وسلا وقيل يجوز ان روى مرة على اتمام
 والاى وان لم يرد في مرة من المراتب فيرى الى الكمال لنا اذا عدم التعلق بين الحديثين فكيف يرتب ثقله في وقت نقل واحد على الاخر
 وايضا شاع رواه بعض من بعض من المايه المتبرين الاستفرا فذكر ابل على الاجل فاقم

مسئلة از الكتب الاصل الراوى لنفسه في روايته عنه سقط هذا الحديث المروى اتفاقا صدقهما معا فيه اى في هذا الحديث و
 لا يرقى الاتصال من صدقهما وقبول الاتصال بقوت الحجية فان قلت اتفقا صدقهما متنع بل يجوز ان يكونا صادقين لكن لسنى الاصل بل
 هو انما هو فان شيئا من مسمع خبرنا وجل بحدوث خرج جماع ما لم يسمع فانه لم يسمع احد فقلت الاصل يدعى كذب الغرض ولا شك ان
 هذا لا يجامع صدقهما لسان مسمع وان كان نادر لكن يتقن انه مسمع بمسودة بعيد جدا فقد ادرت هذا التكميز رتبة قوية ولا تخفى
 بعد نهذه بل بانه دجها على عد انهما كما كان من قبل فبطل من روايتهما في حديث ختمه وذلك لان اليقين لا يزول ما شك بل مبل
 وعد اليك كل منهما كانت ثابتة الا ان قد وقع شك في كل واحد بعينه فلا يزول به اقول انما يتم هذا لو كفى بعد انهما به لا لا معا يمينه ان
 نفس واحد لا بعينه يتقن فزول به بعد الله كل ما دنا من شك في تبين الاتفاق منهما فلا يزول يتقن عد اليك بل لا طو كفى به ثم لبيان
 لكن من ليهين ان لا كفاية به فان لكفاية انما كانت لو لم يجوز الاضلالا بالافق وبه احد هما فقط لكن الامر ليس كذلك فانه يجوز الاخذ
 بحديث روى باسما وفيه كلاما روح لا بد من هدايتها والا لزم الانقطاع فلا كفاية لهما بل لا ووجه بان يظهر من حالهما عدم
 الكذب المتقارب بل غنا منه مسمع من خبره اسماع منه خطا ارجح من الاستماع مسمع انه لم يسمع فالكذب الذي وقع من احد هما من
 غير عدم وهو لا يضر العد انه لم تعد بل كل يدل لا و معا فندبر فانه احق بالقبول وبعبارة اخرى ان عد انهما كانت ثابتة من قبل و
 سفي هذا الكذب احتمال واحد منهما فيه فيغيب او وقع له لولهم فلا يفسق وبطريقان هذا ان شك لا يزول ما كان ثابتا بابل

الاجماع

قضى بشاير ويدين ووقفا في بعض الكتب موافق باللائم فلم يعرف ولم يتذكر كان يقول من ذلك بعد ثني ربي عليه في التفسير خبره ابو جعفر
 وغيره واعلم ان هذا الحديث اخرجه مسلم بسند صحيح ولا يسهل وجوب في الكسب وغيره يات به من ما ذكرتم على الوقوع اى وقوع
 الرواية مع عدم تذكر الاصل فابن جوب اعمل وانسراح فيه لاني ان الوقوع قيل في حاشي مرزاجان ذلك الواجب لم يذكر عليه احد
 قصار اجاماسكوتيا وقد لزم منه جواز اصل به و الجواز لا ينافي عن الوجوب بالاجماع فقد لزم الوجوب اقول في دفعه اوله لا يذ
 جواز الرواية بعدم الاثبات ركوسل فلو اجماع على جواز الرواية فابن جوب اعمل ولا اثر لهذا في عدم الاثبات والرواية الاثرية
 الرواية من غير اصل لم يتذكر الا يذ ان تلك الجواز من الاجماع على حرة اعمل بها فان قلت الحديث رخصا بسنده من اصول
 وانه في صحيحه لم يذكر في الصحيح لا نقل من ان يدل على الجواز وسيجي في قبول الكسب ان الحديث من اسقط قوتها وما
 الرواية من غير اصل فليس فيها قاطعة قلت الحديث انما يكون صحيحا اذا لم يبين فيه ما وجب الربية واما ما عني ذلك
 فليس صحيح ومن برى سكوت الاصل قاطعة في الاتصال يري هذا سكوت ففهمنا قلعت يكون الرواية على يد اخيه توثيقا ونها
 هو رواية نقل الرواية من غير اصل فافهمه و اقول تاسا بالاجماع على عدم الاثبات كانه بين الجواز والوجوب ممنوع كما يقتضيه
 عند الحديث ان الراوي لم يخرجه في الحديث جاز اعمل بحديثه وبموجب فقد انكسرت الجواز عن الوجوب عند جزم فابن الاجماع الا ان يرد
 اجماع ما رواه كنفية في نه اخم لوجوب اعمل فيما شئت فيه الجواز نقل به ائمه يقول بالوجوب فافهمه و اقول انه رواه انقاد والاجماع
 في رواية غير قبول فتاى هذا اوق في اصل الدليل بان هذا نقل حكايه وقد ولم يقصده الحديث حتى يدل على صحة الحديث
 فافهم المانع فحينئذ يدل بما روى مسلم ان رجلا اتى عمر فقال اني حنيت فلم يجد ما فقال لا تصح فقال عمر رضي الله عنه ما تذكر
 يا امير المؤمنين ازانها وانت في سببه فاجبتنا فلم يجدها فاما انت فلم تصل واما ما تمكنت اني نقلت في الارض بحيث جاز
 التراب جميع الامور نصبت فقال اني سئلت عليه وعلى آله وصحبه وسلم انما يكفيك ان تخرج بيدك الارض ثم تفتح ثم تخرج
 بها وجبك وقد وقع في سنن ابوداود انما يكفيك ضربتان فلم يذكر امير المؤمنين عمر فخرج عمر عن نه به فانه لا يري انهم
 للجنب وفي رواية مسلم فقال عمر اني سئلت يا عمر و انت لا يوجب عليك ان امير المؤمنين انكر انكار الكذب لا انكار السكوت
 فليس به اسما بالرباني شئ وجب بان روى اى روى امير المؤمنين لا يلزم غيره وعل عند سارضا يقول قد كسبت لاد
 ادعى ان تراكم روى في احادته فلا يشبه نه احادته فوثق الربية في انه صدق عمار ومهم ولا يلزم من هذا ان لا يقبل بوجوب سكوت
 الاصل ويزه انه لما كان الاثر تراكم في سبب العلم سوبيا للربية فبما علم الشيخ بسبب علم الكفر فسكوت من بوجوب العلم
 موجب بالطريق الثاني فافهمه وبغير لا يبعد ان يقال ان غاية ما لزم روى امير المؤمنين واما سقوط الحديث عن طبعه فلم يلزم واذا
 يلزم لو ثبت الاجماع وقد قيل حديثه عما روى عنه جوب استدل على ابن مسعود نعم لم يقبل هو كما هو مروي في الصحيحين
 واما الجواب بان علم لم يكن روايا لهذا الحديث عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فعدم الحديث كذا ليس من الاصل فليس
 من الباب فخصيف لان شيان غير المروى عنه احادته فبما شتر في اذا منع قبول الرواية و اقول شك في الاتصال فشيان لم يرد
 على ان لا يمنع لان اسباب الربية فيه اشد فافهم

مسألة اذا اقرضت بزيادة من بن انتقات فان تعدد المجلس وعلم ذلك التعداد واصل قبل نه الحديث

اشتد على الزيادة اتفاقا ما في صورة العلم فلا يجوز ان يقع في محاسن كذا وفي نفسه كذا فيقبل قول الله وما في كمال عقول
 يعتمدون ان اتحد محاسن وغيره هي غير هذا التعميم لا يقبل عن تملكا عادة لكان غلطا بهام القيل وقيل على وهم التعميم لا يقبل
 في فهم هذه او لقلده بالسنن كذا يك ويهو المنوع من لشدوا اشاذ اخلق ما انفرد به الله من بين اثقات وشكا انه روي
 البخاري وغيره عن جابر بن ساذ بن جيل بصلح النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثم باقى قوله فيصليهم وقد روي الشافعي
 كان ساذ بن جيل بصلح النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ايضا ثم يخلق فيصليهم سمع الطوع والهم فبعضه وقد تضمنه
 سبذ لزيادة ولو كانت بغيرها غير لانه موثوقا بخلات خارجا تفتيشا في قبل لانه من كلام الشافعي في تاويل الحديث مع
 وقد ثبت ما ياتي فيه الرواية على ما رواه احمد بن محمد بن سليمان بن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال يا رسول الله ان
 ساذ بن جيل يايتنا بعد ما تمام ونكون في اقالنا بالنهار فينادي يا صلوة فتخرج فيقول علينا فقال له رسول الله
 صلى الله عليه وآله وسلم يا ساذ لا تكن فتانا اما ان تفصل مني واما ان تخضع على قوماك واللا اى وان لم يكن كيف لمكانت
 لا تفصل غيره فاجبوا يقولون فيقبل ولو تعذر الرجوع بحيث يكون ساذنا فاصير الى التزج كما يجوز ان ساذ بن جيل لا يقبل ان
 لم تعذر ولا يقبل ان تعذر ولا يقبل مطلقا سواء تعذر الرجوع او لا وعليه الامام احمد في رواية لنا الرواية على جازم في رواية
 غير كذب فوجب قبوله في قوله وعقله لا يغيره لاجل ما ذكرنا ان كانت بحيث لا تفصل عنها فان هناك كذب او موقع في الريبة افعالها
 بعد ما يقبل مطلقا قالوا لعل في الانفراد من بين جماعة كثيرة الوجه فانه لو كانت تلك الزيادة شاركا في ساذنا مضارا لاسر
 كلامه ووجب بان كسبهم في افعالهم فيما لم يسمع كما يلزم عند عدم قبولها بغيره من انفسه عن الزيادة الوافقة لغيره ان كان باق
 النسيان فليس الانفراد دليل على الوجه لقيامه على انفسه اقول يجب ان جاء واحد من سماع واحد بغيره لا يقبل لکن سماع واحد
 مع عدم سماع جماعة وقد شاركو في التوجه لا يفي بمعية فان عقله اكل فلما يقع مثل سماع مالم يسمع فتدبر ويمكن ان يساب
 عنه بان الكلام في الزيادة التي يمكن خفاءها وكثيرا ما يقبل عن سماع مثل هذه فلا بعد في عقله بجماعة عسافا اما سماع مالم يسمع فبغيره
 بعد او لا سناد وهو ذكره سنده والرفع وهو الاتصال الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من غير ذكر سناد والوقت
 وهو رواية قول صحابي في الوصل وهو ذكره سنده من غير سقاط راد من البين زيادة على الاتصال وهو ضد الاسناد ونسبة احمد بن حنبل
 الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من غير ذكر سناد والوقت وهو رواية قول صحابي في ضد المرفع والقطع وهو سقاط
 راد من سنده في مرتبة ضد الوصل فاقبلت الاسناد وبشالذ نوع من كسب والاسناد ونحوه نوع من التوثيق والخرج
 مقدم على التعديل قال ولا ينافي في هذا التقديم كسب على التعديل لان الاعتبار في المخرج والتعديل لزيادة العلم وهو الجواب
 لتقديم كسب وذلك روى العلم بل زيادة في الاسناد والاسناد فليس لاسناد مثل المخرج في هذا الحكم والمرتبة من الراد
 الواحد كما لو كانت بمعنى راد روى واحد مرتبة فردى مع الزيادة في المرتبة فلياة وبدوها مرتبة كثيرة فالكسب ليجلس مختلفا يقبل
 الزيادة مطلقا وان كان متحدة فمرتبة التبرك ان كانت بحيث لا يفصل عنها لو كانت لم يقبل والا فليقبل وان كانت متحدة فالتعاضد
 وكسب الى التزج الا ان يقول الراد في سنده من كسب كانه فردا من بين اثقات بل يقبل مطلقا
 لانه لا وجه لعدم القبول والا وجه اكل منها على كذا فان بظاهر من حال الله انه يسمع تلك الزيادة ويزكرها لكونه

الاطال الاذنی بالاقوی فان قلت کیف یکون اسند اقوی وقد صح عن تابعی المحدثین ما صح من قوۃ المرسل فلا بد من کونه اتقوا
 من اسند لکونه متواترا و هو مقدم علی اسند قلت خبرنا و جد اعلیٰ یوجد ان وجد قوۃ سبیل ہذا الخبر لا غیر ثم کونه متواترا
 عند المرسل لا یضیہ فان الکلام فہمین سبع عند مرسلانو عندہ من الاحاد بعد لکونه خبر الواحد المرسل لما مر ان شرط التواتر سادۃ
 المطبقات لکن علی ہذا یلزم تعدد رتب اسند و المرسل و عدم ثبوت القوۃ من ہتہ الاسناد و الجواب ہو الاول و یلزم سادۃ مرسل
 ہذا الخبر لستند و لا ینفیہ فیہ و من ہنا ظہر انک جواب ہتہ ہوان اسنادہ ممنوعۃ فان فائدۃ الاسناد الاحادیث علی من اسند عندہ
 و قلنا یوجد الاطینان اسند علی الراوی بحیث ینسب الورع التقی خبرا الی الجواب المقدر صلوٰۃ اللہ علیہ و علی
 آلہ و صحابہ وسلم قال ہذا فی ان لم یکن موہ عاصد کم تحصیل یظن کجہا لہ المردی عنہ فلا یكون حجۃ الا بالعارضہ قلنا عدم حصول
 یظن من غیر عاصد ممنوع بل اعتماد الامام ثقۃ مضیۃ للظن اقول علی ان قول اصحابی عنہ کقول المجتہد و ہو لا یكون عاصدا
 فکذا قول اصحابی فالفرق بین الاتضاد بقول اصحابی والاتضاد بقول مجتہد خستہ تحکم و فیہ ما فیہ فان نقول اصحابی فریۃ
 لاحتمال السماع کذا فی الحاشیۃ و ہذا العذر غیر صحیح فانه جمہ اللہ تعالیٰ و ہذا الاحتمال حتی قال کیف ہتک بقول من
 لو کنت فی عسرہ کاتیتہ فلا فرق مع انہ یرو علیہ ان قول اکثر العلماء لیس حجۃ کقول واحد فلا یغنی عنہ و لا یجوز فیہ ہذا الجواب
 و لا الاحتمال للسمع ہنا کہ العلم انہ انما یقال ان الجماعۃ فریۃ فقوۃ یقوی المرسل و یضیہ صحۃ و قد اخذ علیہ بان سمع غیر اسند
 الی مثله ضم غیر مقبولہ الی مثله فافہ قضا المرسل بارسان آخرہ بل ہذا لا کما فہم ضعیف بالفسق الی ہذا و فی اسند العمل بہ دون المرسل
 فیقول المرسل ان لیسین و یبقی اسند مسموٰیہ فلا یقتضیہ بالسمۃ و یقع الاول بان یظن کم تحصیل بالانضمام الاتری کثرۃ طرق
 الضعیف یخرج عن الضعف و یقوی ظن یصدق فکذا مذاد الحق ان ہذا الدفع مجادلۃ فان المرسل انما لا یقبل کجہا لہ المردی
 عندہ و بانضمام المرسل الاخر لا یرفع ہذا کجہا لہ بل الیرید علی رواۃ المجہولین فی الحد و لا یخلف و من لیسین انہ لا یصیر رواۃ
 و المجہول للحد لہ بانضمام مثلیۃ فکذا ہذا و الثانی قال ابن الجاہب و اردلادفع لہ و جیب بانہ یعمل بہ و انہ یثبت عند اللہ رواۃ
 فلا یلغو المرسل من العمل بہ لکون اسند غیر قابل للعل و ہذا فی غایۃ السقوط فان ہذا ضم ما فیہ رتبۃ بانضمام الی ما فیہ ہنا قطعاً
 فلا یریل ہذا المجہول تاکس المرتبہ فلا یرید و جیب العمل علی ان صیرورتہا لدلیلین یضیہ فی المعارضۃ فانیقہ عنہ بکثرۃ الادلۃ فانہم
 فی شریعہ قال برجل لا یصل فی المذہب الصحیح و لیس ہذا کالارسل کما نقل عن شمس الائمۃ لان ہذا رواۃ عن
 مجہول و الارسل جزم نسبتہ لکن الی الرسول علی اللہ علیہ و آلہ و صحابہ وسلم و ہذا لا یكون الا بالتوثیق فافترقا بخلاف
 قال ثقۃ او برجل من اصحابہ لان ہذا رواۃ عن ثقۃ لان اصحابہ کلہم عدول و لو اصل علی معین معلوم الحد الی علی التبعیر
 برجل فلا احتمال فی القبول

مسئلہ اذا تعارض الخبر و القیاس و تعدد الجمع بین الخبر و القیاس کما ان یکون اخص صین و لا قرینہ علی التجوز و عاصین
 سادہین و نحو ہما فالاجماع علی تقدیم الجمع بطنین کما صلیین متما لکن بخلاف فی ان اسی یظنین ارجح فقال اکثر من المر
 الاصول و شہم الائمۃ و ثلثہ الامام العمام ابو حنیفہ و الامام شافعی و الامام احمد بن حنبل اللہ تعالیٰ علیہم و علیہم و علیہم و علیہم
 ابو یوسف و الامام محمد بن جہل اصحاب الامام الاعظم جمہ اللہ تعالیٰ ان ذلک المرجحان فی الخبر طلق الحد و بانہ یاکثر فی الحد

لا يشك فيشكل ولا يخفى ولا يخفى في القياس مطلقا ونسب الى الامام مالك وقال ابو حنيفة في القياس مقدم
ان كان ثبوت العلة بقاطع فان لم يقطع الا بالاصل ودون ثبوت العلة ووجوده في الخسوع فالاجتهاد في الترتيب يعني ليس يترجح احد
تقابل قد يكون كمنسب مرجح وقد يكون القياس مرجحاً ويعلم بذلك الاجتهاد في كل اليه والاصح وان لم يقطع بقبول العلة ولا
بالاصل فالخبر راجع وقال عيسى بن ابيان منا ان كان المراد في ضابطها غير متسايل فالخبر راجع والافضل في الاجتهاد والاصح
ان الخبر راجع اليه الا اذا ورد في الراوي نوع من الاستدلال في غير مكانه الاستدلال لا يفرق في صحة الخبر وحسنه فالخبر
والافضل في القياس وهذا في الحقيقة مبتين مرادنا من الامة الثالثة لا نذهب نحو وقال الامام فخر الاسلام كان الراوي من محمد بن
كامل لوجه مختلفا والرشيد بن داود في الحاشية العباد والمداين عباس وابن عمر وابن الزبير وابن عمرو بن العاص وليس منهم ابن
سعد وقد غلط ابو هريرة كذا في القياس اقول هذا عند احمد بن حنبل واما عند الفقهاء فالحق في سوادهم في التعليق غلط وغيرهم
كاهم المومنين عاتشه اصد لفته ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وابو موسى الاشعري وابو الدرداء وغيرهم رضوا ان الله تعالى
عليهم كافة جميعين قدم الخبر وان كان الراوي من الرواة وعرف بالعدالة ودون الفقهاء كافي بهريرة وقد سبق ان ابا هريرة
خفيه خبثه لا شك فيه وليس ابن مالك فالتبرك الخبر بمبارضة القياس الا عند احمد او باب الرواسي والقياس كذا في الخبر
وقدم كلام الامام فخر الاسلام تقريرا وثبتا وحاصل رآه ان الخبر مقدم اليه الا عند احمد او باب الرواسي يثق المرتبة في الحقيقة
عند كون الراوي غير فقيه فلا يقبل بهذه المرتبة فهذا الخبر لا يثبت موافق لما عن الامة الثالثة وتوقع القاضي ابو بكر الباق في
الشافعي والخبر بين بعض المتأخرين ان كان ثبوت العلة راجعا على الخبر ووجوده في القياس لم يثبت بل بقي على ان ثبوت العلة كان
في الاصل او يكون فيه اجمالا لقياس مقدم وان كانت اياها ثبوت العلة في الاصل والفرق وثبوت الخبر فالوقوف ولا
ايها على الاشارة والاصح وان لم يترجح ولا استا ويا فالخبر مقدم لما على اختيار المتأخرين استبرج في المراجحة واجب فيقدم القياس
سند ترجيح ثبوت العلة ولقد تم منسب عند ترجيح الاستبرج في المساواة بحكم فبقية من عند استاوي تختم على ان هذا خبره ولو كان
الاكتفاء الثالثة كيف وحرر جميع المراجحة ضروري ونجح عليه بل في الخلاف انه يوجب شكل هذا القياس ام لا قطع نظرهم انه لا يوجد
فمن ادعى جحان القياس ولو في صورة فعلية آياته ودون من رد القناد ولله الشكر اولاً وترك امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه
القياس في الجنتين ووجوده الوجوب المفعول كذا في الامر لم يشكوا في حاصلة قياسه اهلاك الجمل على اهلاك سائر الامور المشكوك
العبادة والوجود بخير جمل ابن مالك انه عليه وعلى الله وصالحا في العبادة وسلاما وتب فيه افرقة كما تقدم وقال لولا انه قضيا في غير بناء
او لودود ولفظه الله اكبر لو لم يسمع بهذا قضينا بغيره وفي رواية ان كذا بان نقض في هذا ايتنا وترك امير المؤمنين عمر رضي
الله تعالى عنه وكان رايه في القياس كسب النقاد والصادر وقال الغاصي كسب جبر السماء والصادر وقال الغاصي في القياس فتح القياس
سنت له في كسب الواسطة عشرة اذ في اسجد اثنا عشر في القدر عشرة ان في الايام خمسة عشر من الال كل ذلك في الاستبرج
قال الشافعي كذا في غير واحد والاشعري في رواية البيهقي ان كان يرمى في اسجد اثنا عشر وفي الواسطة ثلثة عشر وروي
اشعري في مضاوذه في الايام كسب بخبر عمر من زعمه في كل اسبوع خمسة عشر من الايام وترك امير المؤمنين عمر رضي الله
سنة ميراثه الزوجة من دين زوجها القياس عليه بعد امير الشافعي في كل اسبوع خمسة عشر من الايام وترك امير المؤمنين عمر رضي الله

يا جابر جبريل ان في فعله اذى رفته في نفسه ان لا يتاخر في وجبه والوجوب ان لا يدل على وجوب المتاخر بل قصارى امره انهم تابوه
 وحتمل ان يكون زعم الاستجاب او اختيار احد طرفي المباح وكسمل الوجوب وانهم تابوه لزمهم وجوب المتاخر فمن خذوا عينه يعني كسمل
 ثم الوجوب فانما فهو من قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم خذوا عينه فرموا انه متى عن اصله في السال كما في سائر الاركان
 الصلوة في الحاشية ان هذا الحديث ثابت بطريق كثيرة وانه ثابت بالضرورة الدينية وهو اهم من صلوا كما رايتموني اصلي فاني قد
 ما في الخبر انه لم يقل بعد وقد صرح قوم عند نزول هذا الزنا كما قدموا وقالوا رايتموني خالفوا في وجوب العمل بالاباح من غير نزال ثم
 اتفقوا عليه برواية ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها فقله وقدمه في فعله لم يكن لفعل الايجاب لما اتفقوا به في الفصل
 الايجاب لانهم اتفقوا بنفس العمل بل لقوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اذا جازا واختان اختان فقد وجب لفعل وادع شيازا
 او يقول سلمنا انهم اتفقوا بنفس رواية الفعل لكن لا لانه الموجب بل هو بيان لقوله تعالى وان كنتم بغيا فاطروا لان اجابة مجلبة
 فالحق في الفصل بياننا وقالوا اجابا لا ايجابا اوجبوا القول بوجوب منع الحلية اى حلية كل ما كان اوجب وجب بل انما هو
 فيما ثبت وجوبه من قبل فوجب فيه ما يشرح به عن هذه القضية كما الصلوة المنسية اذا فات صلوة من صلوات يوم نسيها فوجب
 عليه قضاء الصلوة الخمس من ذلك اليوم ليخرج عن عمدة منسية يقينا ومنسية بيان استخاضة اياها فوجب عليها لفعل لكل صلوة
 اركان الوجوب هو الاصل ثم يترفع عليه ما يوجب شك الصوم ثلثين من شهر رمضان فان الوجوب فيه الاصل وعروض عارض
 انهم لا يوجبون صياطا لا الصوم شك لان الوجوب ليس فيه الاصل ولا هو ثابت يقينا فانهم فانه الحق والنادبون قالوا
 اولاهم لكن للندب فالوجوب او الالباح اذ لا مصلية ولا وجوب لا تقاضا لتبليغ المعنى في وجوب ولا الالباح لانه منج بالتاسي ولا مدح
 على المباح ايجاب التبليغ وهم صرحا كان او استنباطا والفعل وان لم يكن تبليغا صرحا لكنه تبليغ استنباطا وهو يعم الاحكام فيجب عليه
 للوجوب يقول التبليغ الوجوب ومن جاز للندب او الالباح ففقد تبليغ الندب او الالباح ويمكن ان يكمل قوله اجابا آخر تقريره
 ان التبليغ ليس من شرط الوجوب فقط بل هو من لوازم الاحكام كلها فلو انتفى التبليغ انتفى الندب فالدليل مقولون عليكم
 فخذوه وجه ما في الحاشية انه من تمته ايجاب ويمكن ان يكمل بشارته الى النقص وذلك ان تقول ان عادة شهر فية كانت
 اكثر الا انها لم بالوجوب وكان بين صرحا وبان في فعله لو كان الوجوب ليد صرحا وبان في فعله لو كان الوجوب ليد صرحا وبان في فعله لو كان
 الالباح والاصح بالتاسي لا بالاباح والتاسي مندوب فمباح عليه فهو مندوب وما هو مباح لم يدرج عليه وقالوا ثانيا الناقصة في فية
 الندب فيعمل عليه ويكون مندوبا لثاني الناقصة اوجب لانهم عليه مندوب بل الغالب المباح اقول في غير الحلية من الاغفال
 انما غير سيرة لان جل هذه صلوات الله عليه وآله وصحبه وسلم الاختيار بالقرب وجوابه ان عدم فلو قصد بقسمة الغالب
 المباح كما ينظر لمن يتبع احواله لشدة رغبة في التبليغ على الامانة اكثر من رغبة في الالباح فلو اتفقوا في عدم قرينة القرية لانه لو لم يكن
 ما ذكرناه في كماله سمعنا عليه وعلىنا ومعه قضا به وجهان انتقيا لانتفاء المعصية والتخصيصية وقل مرآب الماذون الالباح لعدم الله
 ان لا يدرى في الفروض انه لا قرينة فلا وجوب ولا ندب وذلك لان الكلام فيما لم يفتر قصد القرية فلو كان لبينة لكثرة الاتهام
 بالقرب فتمين وابقه وعلى هذا انه قد يقال انما يتم هذا الوجه لو كان له معنى الاكسان العام وهو مطلق الاذن اسم من
 ان يكون مع كبره في الترك دم لا الاكسان الخاص وبعد الاذن هذا الاذن في الفصل مع الاذن في الترك لكن مدعا بهم هو انكنا

كيف لا وقد نفوا الزيادة على الاذن من كسب في الترك او استحقاق الشهادة بالفعل مع عدم كسب في الترك يتبين ان الواقعة ولو لم
 ينفوا المكان قوله قد لا بالتوقف اللهم ان يتوبوا جزا عن ترك بالاصل فانهم يتوقفون فانوا بالفعل تحمل بخصوص بالبنى صلوات الله عليه
 وآله وصحبه وسلم والعموم للامانة فتبين ان الاذن اعني من الوجوب والندب الاباحة فالحكم بانخذ بما على الامة تحكم فوجب التوقف
 ايجاب الاحتمالات وان كانت كثيرة لكن وضع الشهادة للاقتداء ووجود دليل الحكم فلا بد من حكم معين على مشارب مختلفة فمن يرى على الوجوب
 فتعده دليل الوجوب ومن يرى الندب فتعده دليل الندب ومن يرى الاباحة فتعده دليل الاباحة وهو الصحيح فتعده دليله
 مسئلة اذ علم عليه وعلى آله وصحبه بصلوة والسلام بالفعل من احد واقفا على غير كاف من قبل حكمه لقلب وان كان فكذلك قادرا
 على انكاره يعني لم يكن بالناس الا انكارا من شيعان الاسم وغيره وهذا هو التقدير على الجواز مطلقا من قاعده ومن غيره وقدم حسب
 التقييم وقيل لا يدل صلا والابدل على الجواز لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وتقرير حكمهم مع القدرة على الانكار وشان الشهادة
 يرى عنهما اقول يجوز ان يكون ذلك بالفعل مما لم يعلم حكمه بعد سيما في بدء الاسلام وح لا يلزم من ترك الانكار تاخير البيان انهم ما يلزم
 بيانه ولا تقرير حكمهم بعدم اتهم فلا جواز اى فلا يثبت الجواز الا بغيره عدم احرام كما هو شأن الاباحة الاصلية وسيد فقير الاحكام
 اشارة كاثبات النسب شرعا عليه محل نظر لانه لا يثبت به حكم شرعي فانهم وقد قال بعضهم في عنوان المسئلة او انكسرت ولم يكن حاصل
 لاسكوت كعدم معرفة الحكم على يد المأثور عليه هذا الايراد ووجوده في تفسيره لاذ علم حكم مخالفت بلا عمل به فانهم في
 استنبطه اى بالفعل مع التفسير فافهم دلالة على جواز مظهر

فان قيل

فشرع اقتبرنا في ايقافه في اثبات النسب مطلقا لظنية ونسب الشافعي تبرك الانكار والا يتسار في قول المدعي
 مبهم ايم وسكون الدال رجل من بني نديجي وكان شتهرا بوقته ايقافه وقد ثبت له اقدم زيدا وسامته حين كانا نائمين في هذه الايام
 لبعضنا من بعض فاستبشر بقوله قد التفرير والاستبشار على ان ايقافه ثبت بالنسب وادوان عدم الانكار لموقف الحق قوله
 فلا يمكن رد قوله والاستبشار لم يكن لكون ايقافه دليلا على النسب بل محمول لزم اطلاقين الذين هم اطلاقون بحسب زعمهم الجاهل
 فانهم كانوا يرون ايقافه حجة كاملة ولم يلجج كان كمالا في من ايقافه موكان نشأ بطعنم الاختلاف في ايقافه فاعتلت فلم يتركهم بقى
 ولو كان منكرا الاكراه قال واما ترك انكار الطريق فلانه كثر وكذا في نسبة وترك الانكار عليه في هذا التزويد لا يوجب الجواز فضلا وذلك
 لان اطلاقين هم اطلاقون فلا يقع الانكار فلهذا لم يثبت به واما المؤمنون فقد ثبت عند اسم بعضهم بالنسب في الفرائض و
 كانوا عاملين ان ايقافه ليس بشيء واما خصوص نسب سامته فعندهم كاشف على نصف ايمان لا جارية صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم
 مسئلة اختار انه صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم تعبد بشيء قبل نبوته قبل شيء آدم وقيل شيء نوح وقيل شيء ابراهيم قبل
 بشيء موسى وقيل شيء عيسى والكتب بالنبوة اى فبعبه بشيء بلغة من شدة ايع لابل الاشبه بشيء لم ينتج لكن على انه حكم الله تعالى
 لا حكم ذلك البنى لان العمل بشيء منسوخ حرام وغير المنسوخ واجب عليه وهو عليه وآله وصحبه بصلوة والسلام مصدوم من ارتكاب احرام
 وترك الواجب ثم انه كان مبادرا من بين المرح وحسبه فلا يتبع احد من الرسل الذين هم كاختلافه فلا تعيبه الا من جهة احكام الله تعالى
 لا غير ثم تبين ذلك بشيء من علمه بغيره دليل قتيقوت وظن انه شرع ابراهيم فان شدة كانت مائة بشرع عيسى كان مختصا
 بقرن فالاشبه بآبائه بشيء ابراهيم فافهم انما هو بعد شيء يستعمل عليه صلوات الله وسلامه وآله وصحبه

ان في القرآن

صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم من تمام من صلوة انفسها فليصلها ان ذكرنا فان الله يقول اقم الصلوة لذكري هي خطاب لكونه
عليه السلام فقد امرنا بالقضاء لما كان في شئ من شئ فيكون شئ بعد وجوب الاستماع اقول لا سلم انه تنبيه بشئ موسى عليه السلام
بل مر به العوج الذي اوجى به وامر فيه لوجوب القضاء ولعل الوضوء الغير المتكفل في حقه عليه وعلى آله وصحبه وسلم واما قوله
الصلوة الذي ورد في حق موسى فليعلم انهم اتبعوا فيه ما وجدوا من الامم بالقضاء وما وجدوا من الغير المتكفل بل هو العاقل
عليه وسلم انه الصلوة والسلام قد ذكره الله الذي هو خطيب به موسى تأييد او تقوية فلو لم يكن حجة لمصحح التأييد باليسيس حجة بل بما هو حرام
الحمل لا يطبق شئ قبل الاصح من عاقل فليعلم ان حجة فوجب التعبد به واستدل ثمانية ايات امر فيها بالقضاء والاتباع والاسبق صلوة
الله على نبينا وآله وصحبه عليهم كقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به لوطا وقوله اتبع ملته ابراهيم ميثقا وما كان من التوراة
وقوله فيمديهم اتمته ووجب بان ذلك الاقضاء والمماصورية في العقائد والحكيات المستمرة من حفظ الدين والعقل والنفس والمال
وليس ما مضى ان بعضنا منوطة لثبته لما تكون قالوا اول الصلوة تنبيه بشئ من قبلنا لذكره معا فليذكر في حديث معا وهو عليه وعلى آله وصحبه
صلوة والسلام قلنا لم يذكره لان الكتاب يتلوه فلا حاجة الى اذكره فالامارة ممنوعة وشمول الكتاب لان قصص الله تعالى لوجوب التعبد به في كتابه
ان يقول لان الكتاب سنة لثبته وقدره اجواب بان الكتاب يشتمل التورية والنبيل وغيرهما لانهما كتب ما يحل عليه كما لا بد من بعضه صلاته لثبته
من كتاب الله في عرف اصحابه اقرآن شريعتي ولم يذكره لانه قليل جدا وانما ذكرنا ما يشاء اكثر الاحكام وقالوا انما اجابوا
على ان شئ مقتضاها لثبته لان مقتضى قبلنا والتعبد بالمنسوخ حرام قلنا نعرضنا ناسخا لما خالفه من الاحكام لا مطلقا جميعها حتى
لا يكون الكل حجة كالقصاص والزناء وغيرهما فانما تاتي غير منسوخة وقالوا انما التا كان ينظر العوجي اذا عن له عا دة ولم يراجع اليهم
بصرفه حكمه فقط ولو كان شئ عنهم حجة حكم به ولم ينظر وراجع اليهم بوقف حكم فان قلت قد راجع اليهم في الرجم ونكح ما في التورية قال
اما الرجم بالمرحبة اليهم فالانزاع اياهم يقولون ان حكم الرجم ليس في التورية قلنا انما نطارد ترك العمل بشئ من مقتضى
علم بطريق صحيح وهو العوجي بانه شرع متقدم او التواتر ان تحقق ممنوع بل يعمل كما في صوم عاشورا واما عدم الرجعة اليهم فليعلم
الكتاب وكذا نعلم على الله تعالى فلا وثوق بقولهم فانهم

مسألة قال الشيخ ابو بكر الرازي منادى الامام ابو سعيد البردعي بكسر الباء والموحدة وفتح الدال واليمين المصاحبة مشوب بال
برودة من اقصه بلاد اذربيجان والامام فخر الاسلام البرودي وخمس الآية اسرحتهم قدس اسرارهم واتباعهم وما لك انما
في القديم القول وحمد في رواية رجم الله تعالى قول اصحابي فيما يمكن فيه الراعي ملحق بالسنة لغيره اى لغير اصحابه فيجب عليه
تقليده وترك رايه لانه لا ملحق بالسنة في حق صحابي آخر فلا يلزمه تقليده ونفاه انما في قول المجتهد والشيخ ابو الحسن انكر
سناد جماعة وعلى نه استمر اصحابنا في وقالوا قوله وقول مجتهد آخر وسواء وقيل قول شيخين الامامين اميرى المؤمنين ابى بكر
وعمر بنى الله عنهما ملحق بالسنة فقط دون اقوال آخرين من اصحابه وثنى ان يكون لغيره في مصاحبة الذين اقنوا اعمارهم في الصحبة
وتخلعوا باخلافة شئ بغيره كاخفاء والازواج المظهرات والعبادة والنسب وغذيفة ومن في طبقة ثم لا تفتح فان انكرهم لم يحصل لهم
سرفة بالحكام شرعية ولا تقليد او الله اعلم والشرع مما لم نعلم بلواه واما جماعة السليوى به وورد قول اصحابي مما افعل لم يستقبلين لا
الاخذ به بالاتفاق لانه لا يصلح في السنة فلا يقبل به قبل التبعة ولا يختلف به بين اصحابه فانه لا يجب فيه الاخذ بل يجب السائل مينا يورثه

المراسی بوقدیه ولا یكون بحیث سکت ابان فون عند علمیه فانه اجماع بحسب اتباعه بالاتفاق قال الثاني اولاً لو کان مذهبیه حجة لکان قول العلم ان فصل فی صیغی حجة فیضاً و الا لازم بطیالات اجماع اذ لا یصلح للعلیة لكون حجة الا لكونه کذا ک ای علم و فصل اولاً عصمة اقول لا یصلح للعلیة الا الا علیة و الا فیضیه بل العلة من العلم من صاحب الشیخ و فم مراده مبشاهه المقرآن لما علم من عادتهم بشریفة لفتیة بالفضل الامور و الوطن نتیج ان غلب فانهم و اعلم انه علی نه یبغی ان لا یقلد مذهبیه لیسحج بانه استی بالراسی و عبارة الاسلام فخر الاسلام نبی و عهده و ما اجاب به فی شیخ الشیخ الصیغیة یحجز لكون لهم تأثیر فی الحجة فالعلة بصحة فلا یلزم منه بحیثه قولی کل علم فصل فاقول منه مع بانه لا یلزم الا حکم الشیخ فلا یلزم عقل لصحة فی الحجة فتأمل و لک ان تقر بانحسب بان بکة بصحة و التعلق بالاخلاق النبویة یوجب اصحابه و حتی و عدم الخطأ فی رآهم فیکون مذهبهم حجة لكونه حقا صلیاً بقایا عند الله ان حکم و نه لیسین بمعبودان مثل هذه البرکات توصل الی الامین است و لا اذن سمعت و لا معز علی قلب احد من البشر فانهم و نه اعام فیما مر فیة بالنیة بالراسی اولم یصرح و قال الثاني ثانیاً لو کان مذهب الصیغیة لزم اجماع البقیضین لما قصده بعض اصحابه بعضاً فی الاحکام بوقوع الاختلاف فی کثیر من المسائل فان قلت نه فتنقض بحججه لو اورد لو کان حجة لزم اجماع البقیضین بوجوه و لکن قصر فیة ای قلت هناک احدیهما مانح لک استه فی نفس الامر فانحجیه و احدیهما فی نفس الامر لکن یجملان بالتایخ تعارضاً عندنا منجلیات بائین فیة اذ لا یمنع بعد وفاته صلوات الله و سلامه علیه و آله و صحابه و سلم و اجوب انه لا تناقض هنا ایضاً لان منسابة و حتی کان کثیر یا فاذا تخلف فاحتی احدیهما فی نفس الامر لکن یجملان و عدم الاولیة وقع التعارض ظاهراً فلا یلزم التناقض بل لا یلزم استبرج بالراسی او التیخ فی العمل و التوقف و عمل بالقیاس او الاصل علی اختلاف القولین کما سبجی و قال لانی فی ثانیاً لو کان مذهبیه یلزم تقلید الحجة غیره و هو باطل اتفاقاً و اجوب اذ کان مذهبیه حجة فمن یأخذ حکم یا فخذة فلا یقلد اذ اند حکم من الدلیل لیسین تقلید اقامه قال فالثبت تقلید اصحابی عموماً و اکان احد الشیخین او غیره قوله صلی الله علیه و آله و صحابه و سلم اصحابی کالنجوم فبایم قسمة تیم و نه تیم و قد تقدم تخریجه مع ماله و علیه و قال لثبت خصوصاً تقلید الشیخین فقط اولاً قوله صلی الله علیه و آله و صحابه و سلم و الله و ابالدرین من بعدی ابابکر و عمر و حبیب بان المراد بالحق طبعین فی احدینین المتقلدون بوظاهر فی الاول حیدر اذ لا بد من خطاب الشفاسه من فی طلب موجود فم ایضاً اصحاب و اجوب عن الثاني بان غایة ما یلزم و جوب اتمه انما لا تنفی قسمة او غیرها فاقم و قال لثبت خصوصاً ثانیاً ولی عبد الرحمن بن عوف رضی الله عنهما امیر المؤمنین علیاکرم الله وجهه بخلافه شبهة الا قسمة او التیخین حین جعلهما امیر المؤمنین عمر شوری بن ائسته امیر المؤمنین عثمان و علی و علی و الزبیر و عبد الرحمن بن عوف و سعد بن ابی وقاص و قال فمذهب رسول الله صلی الله علیه و آله و صحابه و سلم و هو فرض عنهم ستوی للثین عبد الرحمن بن عوف و امیر المؤمنین علی و ولی امیر المؤمنین عثمان بخلافه بای مذکک بشرط تعقیب نبوت و لم فکر احد من اصحابه فصار اجماعاً و هو یف کفیت و لو لم یلزم تقلید اصحابی لمتبه اصحاباً یا محتمد و ذلک باطل اتفاقاً بل المراد تابة فی السیاق و سباسة فم تقلید امیر المؤمنین لانه حقیط فی المهر و کل عیه لما خلق له و تقلید امیر المؤمنین عثمان لما شقی بقلید اصحاباً فیما لا یدرک بالراسی فم اصحاباً بحسب اتفاقاً کتفیر علی بحض یقول ایج مسعود و انس و امیر المؤمنین عمر و امیر المؤمنین علی و عثمان ابن ابی العاص و مراده فی التیسیر الی جامع الکسرة فان التقدیرات صلا لایتهی الیه الراسی فان قلت قد مری و لا فطنی

والصحيح الذي يشاء منقولة عنه فقد بان لك ان لا تعارض الا عندنا لمجمل حكمه الشيخ ان علم المتقدم واما هو فيكونان فليعلم
 له وجهان بحدود الا علم المتقدم منها في الصحيح ان يكن ويعمل بالراجح لان ترك المرجح خلاف المقول والامام والامام فيقدر
 الامكان للضرورة وان لم يكن الرجحان لا العمل باحدهما على التبيين ترجيح من غير مرجح واخبر غلاما لوجه له لان احداهما منسوخ كما
 هو ظاهر او باطل فالتحسين بينهما تحيز بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه تعالى فاذا تساوى في المعصية في اكد ذلك
 ما هو منها مرتبا فاذا كان لتساوي بين الآيتين فالمصير في غير واحد واذ كان بين آيتين فالاصح في قوله تعالى
 والقياس ومنها الجاش الاول ان المصير الى دونها من جهة غير صحيح فان آية واحدة كما تارض واحدة تعارض في
 فالآية الواضحة لآية تعارض اخبر المولى في قوله وكذا فالتعارض لو سقط الآيتين سقط الخبر الذي دونها بطلان الجواب بان خبر الواحد
 لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبع والمدعى فيصير حيا لاحدهما فيعمل بالآية الموافقة للخبر لاجل هذا الترجيح ليس بشيء لان
 الترجيح عندنا لا يكون بالاصح بل بغيره قيام الحجة والخبر في نفسه حجة لو لم يكن الايات فلا يقع الترجيح وقد نص في الحديث على
 ان لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه وليا بافراوه فانهم واجاب الشيخ الهادي في شرح اصول الامام فخر الاسلام بان كونه بين آيتين
 واحد فيهما ورجح من شكك واحدا لا يعتبر عند تعارض الكلام المرتب المناقص اخره الاول كما اوشهت اشد بحدوث ثم لا تسد
 المناقضة للاولى لا يثبت الى قوله ولا يقطر قول الخصة فكذا ههنا لا يمان كلاما شكك واحد وهو الله سبحانه وكونه كلاما
 شكك اخر فاذا تارض الايمان فقد اتحقا بالعدم وبقي السنة سالمة عن المعارضة وفزع عليه ان عند تعارض الآيتين بقاء الى السنة
 المتواترة لانه كلام شكك اشد وانه اذا تعارض الآية والسنة المتواترة لا يمان قطان وبين كلام ميسر وواضح لا يفتقر هذا المصدق في السنة
 لان السنة ليست الا بالاحكام والاخذ فاستنته والكتاب كلاما كاشفا عن حكم الله وتعارض النامع بين الحكمين وهو
 كلام الله تعالى الا ان في كلامه شكك واحد واخر الكلامان هما در انهما يتكلم واحد صادق فيهما لا ينيل ولا ينه قطعا سواء في المطابقة واذ
 صدر عن شكك فاستمر صادق قطعا ليس له فضل على ذنوب الكلامين المتناقضين والتميز على الشاهد باطل انما ليس مقطوعا
 المصدق فاذا صدر عن كلام يتناقض واجب الرتبة في حفظه او اصداله فوقع الرتبة في المصدق فلا يقبل ومنها لا مبالغ في الرتبة
 اصلا بل شكك السنة صادق قطعا كتمك الكتاب فلا بد من مطابقتها وهو متعارض واما الفرعان فمختلجة فاستنته ونقص ما هو
 فيه وغاية ما يقال في هذا المقام انه اذا وقع التعارض وتعد الترجيح فاما ان يتقاع كل من الآية والخبر الموافق له والقياس لم يخو
 لمعارضته الآية الاخرى اياه فيعذر العمل في احادته واذ لا يمكن ان يقتضي العمل بالاصل لان الاصل وما دليلا فهو من ضر
 فيتحاذر من كونه والتميز وليا فيلزم العمل من غير دليل واما ان يعمل لواحد منهما على سبيل التحيز فذلك تحيز بين ما هو مرام العمل
 ووجه العمل لان احدهما منسوخ قطعا وهو مرام العمل واما ان يعمل باحدى الآيتين دون الاخرى وهو ترجيح من غير مرجح واما
 ان يستعمل دليلين متعارضين او لا ولا يعتبر ما هو دون منهما او التعميم فيعمل عند قابلية التقوى ولا يسلط على ما نصته ثم تبطل
 على نفسه فكانت له من الاصل واذ ارفعا من البين بقية الدليل الاول من غير ما هو في العمل به فمما هو في العمل به
 فقام عليه وقام عليه الاصل واذ بان له من قدره في بعض كتب الاصول ان القياس ان يميز رجحان كلاما من الامام
 قد انعقد على ابد القويين والعمل بالادنى واذ ثبت العمل بالاصل فافهم الله ان نزل الاصل فيمنه ان يميز

عند تعارض الآيتين إلى استتارهما في الإجماع ان وجدوا لا فاجبا. والاحاد وعند تعارضهما إلى اقوال أصحابنا
ثم إلى اعتبار ما لم يلقا عند تعارض الآيتين إلى أخبار الاحاد نعم إلى اقوال أصحابنا وبقيا من وجوب عن الإجماع مرج
ومقدم على الكل عند ما رفته اياها لانه لا يكون منسوخا بكتاب أو سنة ولا يكون باطلا فمتعين فيكون الكتاب والسنة وكانت
ستواترة منسوخة والإجماع كانت عن المنع فمتعارضة لا يتعين الاستتار ووجود الإجماع يعمل بما وافقه الإجماع ويجعلنا سخا لما خالفه فمتدريج
تدرج قطعي والإجماع فيما لا يرجح فيه ولا يمكن بناك الإجماع والما استتار المتواترة فمثل الآتي في إيجاب العمل والقطعية فاستتار المتواترة
تعارض الآتي كما تعارضها آية أخرى فيمنع العمل فلهذا ظهر من تعارضها بغير مقتضى القطع الكلي من الآيتين وسنة وسننها في التلويح
ان اعتبارها في تعارض الآيتين انما لان السبب مرجع لما وافقه في وعليه ان لا يرجح بكثرة الادوية والادان لتساويها في القطع
فبقية السبب لما عن المعارضة فمثل ما كان ان يقال فيها اذ كان آية ثالثة توافقها لاصحها فيقال قد سقط اعتبارها في العمل بالثالثة
ولا يحتاج إلى ما اجاب به جواب فاسد هو ان خبر الواحد لما كان ضيقا غير متبر في مقابلة الآية صار متبعا للآية الموافقة له فمصلحة مرجح
وقد عرفت ان ذلك لا يتحقق الا في ما اجاب به الشيخ الممداد ان استقامت انما هو للسلوك من نفع واحد ويعمل بنوع ختم والآية الثالثة
من نوع اعتبارها وقد عرفت ان ذلك لا يتحقق الا في ما اجاب به الشيخ الممداد ان استقامت انما هو للسلوك من نفع واحد ويعمل بنوع ختم والآية الثالثة
الشيخ الممداد فافهم الثالث ما اوردته الشيخ الممداد ان اقوال أصحابنا في شأن قول فيما يدرك بالرأي وهو غيب. خبر ان كان حجة فيه
عند تعارض الخبر الواحد وقول فيما لا يدرك بالرأي ونفيه ان لا يتغير عند تعارض الخبر الواحد لان حجة الخبرية مستندة في خبر غيب. و
فيصنفه ان يسطر انما هو من نوع اعتبارها من اتمكم بما وبه واحد وقد جعل صاحب المداية قول ابن مسعود تغليظا للآية وبالكل
فيما رفق فلهذا خبر في المعارضة وقال ومرد الشيخ باقوال أصحابنا في الاقوال التي فيما يدرك بالرأي لا كما في المستوفى
من التمسيم في تحقيق الحق فيه ما نقص عليك ان أصحابنا منهم منقطوع المداية كما صاحب بيعة الرضوان وبعض من شبه قولنا بصحة
بعدة خمس من هم مطعون المداية فاقوال الفرق الثمانية ظاهرا انما يدل على السماع غنا لاحتمال الفتوى من غير
دليل ولو كان احتمالا لم يرجحوا قواهم فكانت حجة إلى آخر الكلام دون التبعة واما اقوال الفرق الاول فان كان كون فتواهم
من دليل تبين لمقطوعة عند التمسك بكونها اما لان ذلك بالرأي غير مقطوع به بل غاية الامر لظن وغاية العلم انه لا يصلح اليقين
واما أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم فلما كان رأيهم على من رأوا وادانهم ثاقبة من اذماننا وعقولهم متوقفة بنور الله
اتمسك ان يكون رأيهم قد وصل قافتوا بالرأي فبها احتمال كون رأيهم بالرأي قانما فلا يدل قطعا على السماع نعم لظن هر
السمع فيكون اذن من السبب الصريح اذ كان اذن فلا يصلح معارضا لسنة فيصالح عند قيامها واذ استقامت فليقوم حجة
فيعمل به واما قول صاحب المداية في خبر خاص والعمل فيه نوعا من الضعف صار به مثل الخبر لمطعون من فتوى صاحبنا
بدراسة رضوى ذي مناقب عليه منقوض عليه بالبعد الله والفضل بنص الحكم الذي صح فيه من فتواته كالمجد ابن ام عبيد
فاخضعه والآوجه الا انه في العمل بالاصل لازم فان العمل بالاصل عند عدم دليل يصل متاصل في السبب
كما في سور الجحار فانه من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم عن كرم الله ولا يثبت يوم خيبر كما
سقى الصبيحين وقد عارضه قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لاس لكل عن اكل كرم كرم الاحلية كل من سمان

ان الاستقراء على ما في المداية والفضل بنص الخبر انما هو

المواکک رواه العیسی واکرمته آیه النجاسة وامل آیه الطهارة فقد تراضوا وليس بينهما قیاس علیہ فان کان المستند
 قاطعة فیہ الضرورة بشدة و لم یستشبهما فی الجار لاننا لا ندخل المضافی بخلافه وان کان السماع قلیس فیما ضرورة اصلا بخلاف الجار
 فقررنا الاصول وهو ان الماء وجب فی الاصل طاهر فلا یجوز شک ولا یظهر المتونی لاننا کان محدثا فی الاصل فلا یزول الحدیث
 بالشک فبقی کما کان مع ذلک احتمال زوال الحدیث قائم فوجب استعمال الماء وضم الیتم کذا قالوا ولا یرد علیہ ان الحدیث یزول
 ان ینکون للکرامة وليس یحل من لزوم الطهارة قطعا لان التحلیل یكون کونه کذا کونه فی حدیث التحريم فلا احتمال للکرامة و هنا محبت فان
 حدیث اکرمته ناسخ حدیث اهل فلا تراض اصلا ولا حل ذلک غیر شیخ ابن امامه وقال التحريم یحل علی النجاسة و الضرورة وجب الطهارة
 فقد تراضوا و قیما و لان الطهارة حثبت بالتحلیل و النجاسة بالنص فلا تراض و ثانیاً التحريم یزول و اشد کما فی الهمزة
 و قد مر و لم یستفاد فی الاصل ان یقال عارض حدیث الکریم علی الجار ولا یخلو عن الحاطة بالعرف و لا قیاس بحیث آخر هو ان الماء
 لما کان طاهراً علی الاصل فلا یرس احتمال لازله الحدیث و لا وجیه لضم الیتم کما لا یستفاد من الاصول ان یمیدر بحیث ان
 صار احداً و شکان لم یستدل فیما شئنا و الماء کان فی الاصل طاهراً یقیض علی طهارة فاذا اصاب فی الموضع ازال الحدیث
 فلیبق فی الیتم حتی یحکم بضم الیتم الا الاحتیاط بقیام احتمال بقاء النجاسة فی الماء فقام احتمال عدم زوال الحدیث ثم لم یستفد الا قیام
 ضم الیتم لانه وان کان زوال الحدیث لکنه لم یزل الحدیث و احتمال هذا الماء کما اقام احتمال عدم زوال الحدیث فقام احتمال تحسیر
 الاعضاء و خالیتم لا یغنی بل مقتضی الاحتیاط لو اعتبرنا اقامة الماء ثم الیتم و هذا الاشکال و ان یتصیه الا لا کما یراه هذا المصنف
 الا انه فاعاننا سکنا ان تقریر الاصول یقتضی انه یراجع بین الیتم و ان الحدیث کما شاع لم یزل فیما شئنا الا انها کما لا یراد ان علی
 نجاسة الماء و طهارة کما یراد ان علی زوال الحدیث باستعماله و عدم زواله فاذا یرکان لم یزول فی النجاسة و طهارة
 شئنا و کذا فی زوال الحدیث و عدم کما لم یزل فی الاصل فی الماء و طهارة فحکم بها و الاصل فی المبدن الحدیث فحکم به و
 بعدم زواله باستعمال هذا الماء و کیف لم یزل الحدیث الا امر تعبدی باننا لا ندرک شیخ و اذا یراجع بین الیتم و
 و الیتم عرفت فزیل فوجب ثم ان الماء طاهر موجود البتة و احتمال ازالته قائم فوجب احتمال الاحتیاط فاستعمال الماء الاحتیاط و اما
 ضم الیتم فامر حتم و لما حکمنا بسقوط الجحیم و حکمنا بقاء طهارة الماء بالاصل فاحتمال نجاسة کما احتمال وقوع النجاسة فی ماء موضوع
 من الیتم و هذا الاحتمال مندرجاً فی الاحتیاط بالارادة فاقم فقه نظرهما قرر ان شکهما فی المهورية لانی الطهارة ثم اورد
 بحثه ثم هو ان الجحیم اذا قد تراضوا فوجه منهما منسوخة فی نفس الامر و بالاطاعة فلا حکم فی نفس الامر الا لو اصرح فاشکال فی
 السوریس من الشارع بل مناجلنا فمذا الحکم من الاصل و شک ان الجحیم عنه انه لم یسقط بقصود ان قدر شکل بل المقصود انه
 لا یرس من الشارع من تفریر الاصول و هو یقتضی ان ینکون الحکم کذا و یظن ان حکم الشارع فی سود الجار و التخیل احتمال الماء و ضم الیتم
 و هذا امر ممکن لا یایب عنه العقل و یرى الیه دلیل و اما انه صواب مطابق فلما یرحمه و یسقط لمر الاحتمال و یات بل لا یجوز ان یقال
 ان الحکم من الشارع کفاية احدی من الوضوء به الیتم لکن اذا کان الامر مشکوکاً عنه ما حکمنا بها لیمخرج الحکم عن العمد
 یقین فتأمل فیہ و قد نقض باضرب فان احادیث اهل و کرامة قد تراضت هناک و یجوز ان یفیکس هناک
 علی السماع ممکن لوجود العللة المشتركة بخلاف الجار و انما غایة الکلام فی هذا المقام و یجوز کلام طویل فاطلب من المطولات

و اما التعارض الواقع فی القیاس ولا یزج لاحد ہما علی الاختلاف التحیز فیما ابتدا اسی قبل التحرس بان یعمل باحد ہما بالتحرس
 و بحسب التحرس فیعمل بہ خلافا لاشاقی فانہ یقول لا یجب التحرس بل للجمہ ان یعمل باہما شاء و اذ لا ہر لانه لیس دلیلہما
 تحتہ حتی یعمیل بہ اذا الاصل لیس دلیلہما لا یتعین احدهما للعمل لہم البرج بقی انہ باحد ہما لا علی التبعین و ہو التحیز لکن لا ہر
 من التحرس فان شہادۃ القلب تاثیر لانه فیظہر نور اللہ کما ورد فی الخبر الصحیح اتقوا فرستہ المؤمن فانہ فیظہر نور اللہ و قد
 میقال لم یبق للمؤمن فرستہ حیث تعارض الادلۃ مع القطع بقیادہما و لم یتعین القیاس فی لا اعتبار بالتحرس و جوابہ ان المقصود
 انہ لم یطلع علی ہذا و بالاسدلال و نہ الا یصل الفرستہ فانہا سنیۃ علی التبعین مب و رفع التحرس الیہ فہو متفرس بہ من الفرستہ
 قتال فیہ کما فی القبلۃ و قول الصحابی عند من یقول بحجۃ و انکان قبل القیاس لکنہ قیاسین فلا یصیر الی القیاس ان
 میقتد و یعمل بالقیاسین بل یعمل بالتحیز ہما شاء لکن شیعہ ان تحرس فیما یضو فیہ ما فیہ لان القیاس علی الکتاب و السنۃ
 یقتضی سقوطہما و المصیر الی القیاس لانه حجۃ دومہ و قد یقال بان قولہما عند الاختلاف لا یكون بالسماح البتہ بل بالرد
 فرجا الی القیاسین و تاقط فیما فتدیر کذا فی السیاقیۃ اعلم ان بحقیقۃ الکرام استدلوا علی عدم تاقط القیاسین و
 تاقط النصین ان الکتاب و السنۃ انما وضعہما شارع للافادة ما ہو حکم عندہ تعالے قطعاً فیجب العمل بہ وان تخلف سرقہ
 بعض المقصود کاجبار الاحاد و العام المقصود مطلق سنائی النقل او النعم فاذا تعارضوا من المعلوم قطعاً ان الشارع
 لا یحکم بحکمین متناقضین معاً فاذا ہما منسوخ بالآخر لکن بالممنوع لم یتعین یا بحکم فلم یحصل لنا علم بالحکم فلا یجب العمل
 باحد ہما بل یجزم بینہما لکان المقصود ہما العمل بما ہو حکم عندہ تعالے و اما القیاس فواضوہ شارع لمعرفۃ حکم و اللہ تعالے
 لانه لا ینفید ان ہذا حکم ہو عند اللہ تعالے و مع ذلک اوجب العمل بحسبہ و انکان خطأ فی الواقع فاذا تعارضوا ولا یزج و
 لم یعمل فواحد ہما و انکان فاسد فی الواقع فوجب العمل بینہما کما کان لان التعارض لا یوجب الا کون احدهما فاسد و ہذا
 لا ینع وجوب العمل بالتعارض لا ینع العمل بینہما صلاً و لما کان صحبہما معلوم الاتقاء و جب ان لا یعمل بینہما سداً لا لزم العمل
 بالخطا یقین و ہو باطل ضرورۃ من الدین و ایضاً یجاب العمل بالقیاس مشروط بکونہ مفید لظن قوی و عند قیام کل قات
 الظن فیہ لزم ان ہذا احد ہما یقتضی الاختلاف فاما فیعمل بہ لیس فی نفس القیاسین ترجیح بالافرض فلا ید من تحکیم القلب
 فاما حکم القلب صحیحۃ ترجیح علی الاختلاف فہمہ رندہ الآخر فہمہ ما یشہد القلب بہ الظن فیعمل بہ و ہذا فتدیرنا اندفع ما ورد
 ان ہذا و الغیر معلوم لما لم ینع وجوب العمل فیعمل لکل خبر و لا حاجۃ الی تحکیم القلب فاقسم و اندفع ایضاً ان القیاس
 دلیل من دلائل شرع نتیجۃ الوجوب احررۃ فہو ایضاً دلیل مقام معرفۃ حکم اللہ تعالے وجہ الاندفاع انہ دلیل لکنہ موضوع
 لا یجاب العمل نتیجۃ لان نتیجۃ ثابۃ فی نفس الامر بل وضوہ لان العمل بہ و انکان خطأ و نتیجۃ لان الظن فیہ صلیہ او
 غایۃ التعارض العلم بان احدهما خطأ علی التبعین و کل نفعہ موجب للظن الذی ہو منساق الحکم و لا یوجب کون احدهما
 مخصصہ خطأً فالتعارض فیہ لا ینافی وجوب العمل بواحد و احدهما فی العمل بینہما معاً فاذا او جنباً بواحد منہما لہم
 شہادۃ القلب ثم انہ لو فرض التعارض العمل ہما و ہذا و عمل بالاصل لزم العمل من غیر دلیل و ترک ما نصبتہ شارع ليعمل بہ فافہم
 و اندفع ایضاً ما قبل ان القیاس مقدم علی بعض الکتاب کالعام المخصوص فی بعض الحسن فہو اقوس فی افادۃ الحکم

منها فالإمام المخصوص ونظيره أيضا وضعت العمل به وإن كان خطأ فلا بد أن يخبر في تعارضهما وجه الاندفاع أن الكتاب
 والسنة مطلقا إنما وضعت لإفادة حكم الله تعالى في حدود أنفسهما لا مطلقا نهما جارا لتصورنا بفهم المراد وجعلنا بالفتح
 ولم يوضع للعمل بحسب وإن كان خطأ والتعارض فيما يقع به كجته للقطع بحسب واحدهما وهو سري في كل واحد منهما بحيث
 ويوجب الرجوع إلى ما وضعت للعمل بتيقنه وأكانت خطأ فالتصحيح الفرق فاقطعهم وهذا الدليل مبني جارا في أقوال أصحابنا
 إذا فاقهم لم توضع لإفادة الحكم لاحتمال الخطأ وإنما وجب العمل عند من وجب عنه ظنا یا صابة رغم غلبه في أحدهما
 منسوخا بالآخر بل يكونان لا يجاب العمل فصارا كالتقاسيم فيقال واعلم أيضا أن من لا يقول بجته أقوال أصحابنا
 ينبغي أن يعمل بحسب عند تعارض النصين فإن من المعلوم أن أحدهما منسوخ بالآخر وعمل أصحابنا موافقا لأحدهما
 مرجح لمكونه ثابتا فإن الظاهر أن أصحابنا إنما عملوا به ثابته دون ما هو منسوخ فافهم ثم الكجج بين العامين المتأخرين
 بالتشويح بان نحسب حكم أحدهما بالبعض والآخر في المطلقين بالتقيد في كل منهما يفيد نتائج ثلاثة
 وفي الناصين بالبعض بان يحل أحدهما على حال والآخر على حال أو يحل أحدهما على الجب أو بقاء الآخر على الحقيقة
 وفي العام وإما تخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الخطأ لا بان يقطع بان المراد بالعام
 ما وراء الخاص تخصيصا لثابتة وعلى لا يراد عليهم أن تخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة ان قيل كما قال الشيخ
 الممدود لا عمل بالذليلين من الإجمال بأحدهما فيقدم الكجج الذي فيه عمال الذليلين على الشيخ الذي فيه الإجمال بالمدجج
 اتحاد هو تقديم الكجج على الشيخ من هذا قلنا تقديم المرجح على المرجوح هو العقول وعليه تقدم الإجماع فالوثة الأعمال
 إنما هو إذا لم يكن العمل بوجه واحد من المرجح عند مقابلة المرجح ليس دليلا فليس في إجماله إجمال الدليل ولعمدة
 لتقديم المرجح قدم الامام أبو حنيفة رحمه الله عليه قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم استنزهوا من البول فإن عامة عند القسبة
 منه رواد أحكامه صححه على شرب العربيين أبو الابل روى البخاري وسلم عن انس قال قدم على النبي صلى الله عليه وآله
 وآله وصحبه وسلم نفر من عرية أو عكل فاستبذوا المذنية فامرهم أن يا توأبل بعد قطيشه بوامن أبو العام البانها وصلوا
 فصحو افا رتدوا وقتلوا عاتقها قوا الابل فبعث في آثارهم قاتلي بهم فقطع أيدهم وأرجلهم من خلاف وشمل أعينهم ثم لم
 يحجم حتى ماتوا المرجح التحريم فانه مقدم على الإباحة مع إمكان حمل العام على ما لا يוכלل محله كما حمل الامام محمد فحكم بابا
 بول ما يוכלل ومع إمكان حمل العام على ما لا يكون للتدادي كما حمل الامام أبو يوسف فحل التدادي بأبوال الابل بل
 المحرم مطلقا في رواية وقوله ارفق بالنكس والتقديم المرجح شواهد كثيرة لا يحصى ونورد ههنا مثله للتعارض ثم
 للمسلم للتخلص منها ما بين قوله بالنصب وجب في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فأعلموا وجوبكم
 وأيديكم إلى المرافق وأسموا ربكم وأركبوا على أنفسهم الحزم والوقار وأنزلوا أصواتهم وأنظروا مستقيمين
 وأخذا تحت الجسور والآخر للنفل كما إذا كان منصوبا فانه محطوف على الأيدي وأخذا تحت الجسور وجع يحل الجسر على
 الجوار وكون الجسر محطوف على المحطوف عليه حال النصب ولم يرتض به المعص وقال وجعل الجسر على الجوار محطوف على الجسر
 على الجسر فانه يمكن أن يكون معطوفا على الرأس جملا على الجمل فانه مفعول محلا فلا روية يحل الجسر الجوار لكن ينبغي أن لا نقف

ائمه ثمانية من اجل غسل الرجل ثمانية قطعا بالتواتر فلا بد من ارتكاب خلاف اظهار في قراءة الجهر فعمل على الجهر
 من اجل توجبه لما ذكره في قولنا لا تسبغ غسل على الرجل بان الرجل يحمل التلوذ في غسل احدى ركبتيه ودون الراس فانه
 لا احتمال للتلوذ وتوضئة ثمانية من تحتها فان الكلام في ازالة النجاسة الحكيمة وانما المسح او الغسل ولا دخل فيه للتلوذ الا
 ان يقال ان الغسل هو فروع الشريعة بازالة النجاسة الحكيمة مطبق لما يحكم به بطبع من ازالة النجاسة الحقيقية وان غسل التلوذ
 اخرج من الواقع بان غير نجس حكما ولا يردل هذه النجاسة الا بما يردل به الحقيقة في الحكم فانهم في الغسل الوضوء كالغسل
 في تطهير البدن فان الحديث على تمام البدن كالجناية والوضوء يطهره كالغسل فيبقى ان يغسل كل البدن في الوضوء لكن كان في غير موضع فافهم
 الاطراف تمام غسل الكل فيكون الرجل من المقتولات لكن كان ينبغي ان يغسل الرأس ايضا فانه يقولون وانما يغسل
 الرأس بالمسح وفيما لم يخرج اذ في غسل الرأس مشقة مع ان كثرة تورث المرض فافهم وقد خالف عن التناقص بان
 المسح المفرد في المخطوط في قراءة الجهر مجاز عن غسل التواتر عنه عليه وعلى آله وصحبه الصلاة والسلام في كل طهارة
 ومصلح لم يثبتنا فقد رواه انه من ثمانية اصحابنا وعلماهم وليس المقصود تبيين عدد التواتر بل اعلام التواتر وان شئت زباد
 تحقيق فاستمع ما تبين عليك من الحق اصرار فاعلم ان الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآية فان سورة المائدة
 مستأنزة نزولها عن كثير من الصحابة الذين والوا الوضوء كان في اول الاسلام والمنقول المتواتر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
 واصحابه وسلم من اصحابه في غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعد ما خالفت في مقرة للوضوء الذي كان من قبل وهو التواتر
 سلكه الى ان التواتر والتواتر ونهت بشا بعد عدل وقرينة قاطعة على ان المراد في قراءة الجهر ايضا اما بقدر لفظ اسحوا
 وادارة من غسلوا لما بيننا من الشبهة ويكونه معطوفا على ايدكم والجهر للجواز وهذا الطريق مقبول مما لا شك فيه اصلا
 ما قبل غسل سبع اذ غسل بالاماء والمسح صما به السبل ولا سالة بلا صابة فلا غسل بدون المسح فالعمل بغسل عمل
 بالافريثين فلا صابة حتى بل لا مسح اسك لا ينج المسح اسك الغسل فان المسح صابة السبل من غير
 سالة الماء وغسل صابة بالاسالة صما بتانين سرجان تحت مطلق الاصابة فلا يتناول احد هما الماختر وهذا
 لوجه له الى قول القائل ان قصورة الترجع بالخطية يعني النقل لغيره انصب الخط فانما سوجه لقرينة الغسل ويكسح
 عن الجملة فيجب اذ يتحقق المسح مع ثلثي زائد ميان له في الصدق اذ لو كان المسح فرضا فقد وجد الاشكال ايضا لو وجد صابة
 السبل كما غسل الرأس في الوضوء يخرج من جملة المسح ايضا وكان فرض هو الغسل يخرج عنه ايضا لانه ادعى ما فرض
 عليه وليس مقصود القائل ان الغسل فرد المسح حتى يرد عليه انه سبائن فافهم فان كلام القائل الحق بالقبول وقيل
 مع التحقين والنصب به وهما يعني قراءة الجهر على المسح على التحقين وقراءة النصب على غسل الرجلين اذ لم يكونا في خفي
 وهو المنقول عن الامام الشافعي وختمه الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وقية ائمة فانه مخالف لما قالوا ان المسح
 ثبت بائنة المشهورة لا بالكتاب على انه يلزم ذلك ان الآية ناطقة على كل قراءة عن بيان فرضين الوضوء كما في الساجدة
 وحققنا لا رواه ذلك فان غرضهم ان الآية ليست نصا مفسرا في المسح على الخلف وانما النفس المفسرة منه وهو لا يتنا في
 العمل الآية... وانما نقصنا في بيان الفرض فلازم على كل تقدير فانه اذ حمل على الغسل كان ناقصا عن بيان حال التحق

وما قيل ان المسح ثبت بالنسبة على طريق الزيادة فهو لا يثبت اليه فان المسح الخفيف شئ من قبل وبقى الى الآن ويوم اقيمت الصلاة
 بل هذا اولى فانك قد عرفت ان الآية مقررة للموضوع الذي كان من قبل وقد كان على الخفيف المسح وعلى عارسي الرجل عن الخفيف
 فتنزل الآية بقراءتين ما وثبتت الى فراغ وضوء الخفيف والعارسي وما قيل انه يلزم على ما ذكر ان يكون مسح الخفيف معينا الى المكسبين
 لا غاية له فاطلان الغايه لا يكون غاية للمسح بل الخفيف المقصود من الآية والمعنى والله اعلم وهو ابا جهم حال كونكم متخفين يا ايها
 اليكمين بنشارة الى ان المسح اذا كان كشوفاً شئ من الرجل الى المكسب فانهم فان هذا الوجه في غاية الحسن والاطراف في موضعها
 الواقع بين التشديد الواقع في قوله تعالى ولا تقربوا هذه المراتح من البسط الى العسل الوجوب بالانقطاع
 التسطير والظلم مبانيه من بطارية وهو الغشال والتخفيف لم يصب له قط قبله بعد الانقطاع كون حال التشديد والتخفيف
 يعطرن الواقع في قوله تعالى ولا تقربوا هذه المراتح من حيث امركم الله واتخذ الله ان اتسار بين
 البعد بين ان حد ما يقتضيه حل الوطى بعد الانقطاع قبل غسل والتشديد يقتضيه الحرمة هذا ما يقتضيه كلامه وفيه تامل فاجب حرمته
 قبل الغشال في قراءة التشديد بالعبارة واسل في قراءة الخفيف بالاشارة ولا تعارض بينهما بل العبارة مرجحة والاوسى ما يشير اليه
 كلام الامام فخر الاسلام ان قراءة التشديد يقتضيه ان يكون غاية الحرمة الغشال وقراءة الخفيف يقتضيه ان غاية الانقطاع المقصود عليه
 ولا يكون حكم غشالان ومثبت كل من الغشالين بالعبارة فانهم يخلص عن التعارض بحيل قراءة التشديد على الاقل من العشرة والاشارة
 ح والله اعلم لا تقربوا هذه المراتح من قبل الغشالين بعد الانقطاع قبل عشرة ايام وبكل قراءة الخفيف على التشديد من مدة الخفيف والسنة والاشارة
 لا تقربوا هذه المراتح من قبل الغشالين بعد عشرة ايام وبكل قراءة الخفيف على التشديد من مدة الخفيف والسنة والاشارة
 كبتين يعني بان وهذا التخصيص من قبل الغشالين قد يناقش بان التشديد ان كلام واحد لا يحمل ان يحمل على سوان مختلفة كبيت
 لا وليس مجموع الغشالين قرأنا حتى نؤد ختم القرآن وقراء الكل بقراءة واحدة ثم انتم وكذا في التراويح فالقرآن كلام واحد
 انما لنا جواز القراءة بطريقين فلا بد ان يكون مضمونهما واحدة فلا يصح حمل احدهما على سوان والاخر على سوان اخر اوجب عنه ان كلاما من القرآن
 كلاما من القرآن لا من القرآن قطعا ولذا جاز كل منهما في بصلوة الا ان الله تعالى امرنا بالقراءة لكل به لا فلا يجد ان يرد كل واحد
 من الكلامين معاني مختلفة بل هو المتعين فان الاصل في الكلام ان يرد به ما وضع له ولو سلم انها كلام واحد فلا سمعنا في ان
 يرد به سوان بسبب اختلاف الالفاظ ليس بل ان استعمال التشديد في سوان ليس به خفيا على من يتبع كلام الله تعالى والمبطل
 فانهم هم بيقين بها كلام هو ان هذا الحمل لا يفهم من الكلام بل يميز الكلام في كلام الله تعالى في كلام الله تعالى في كلام الله تعالى
 حرمة الوقوع بعد الانقطاع قبل عشرة ايام وبكل قراءة الخفيف على التشديد من مدة الخفيف والسنة والاشارة
 الغشال والتحرير حل وطيهما فاقطعت قيم وقت الغشال مقامه في جواز الوقوع قلت هذا ابطال الخضر لا بد له من نص اتوس
 منه وليس فلا يصح هذه الاقائه فانهم لم لا يحمل فيها على الغشال ويكون بطريق الخفيف يعني بطريق فيكون كونه في الغشال كما عرفت
 بل هذا اوسى كيف ويعطرن بالتشديد بنزله المقيد من بطريق الخفيف فان الغشال لا يكون الا بعد الانقطاع الذي هو بطارية
 وقد تقدم ان المطلق والمقيد اذا وردا في حكم واحد وجب حمل المطلق على المقيد ان قيل طعن في صحة حمل المطلق على المقيد
 قال في القاموس طهرت نقطت وهاو غشلت من كحوض وغيره قلنا سوق الكلام ان لا مانع من الوطى الاول الذي قال في القاموس

سئلوا عن الخبيث قل هو اذى فاعترضوا في الخبيث وقد ارتفع الاذى حقيقة بالانقطاع وحكماء حيث حيث ابادت ولا توفى
بعد انقضت وهو الخبيث الصريح بهنا وعدم المنافع وهو الاذى فيما نحن فيه قد يناقش بالعدم المراد بالاذى النجاسة المبرئة فان
النجاسة في الصريح موجودة على كل حال بل المراد لا اذى الحكمي وسبب موجوده الى الغتال فيوجب كبره اليه ولك ان تجيب عنه
بانتهوب ان الاذى ليس مطلق النجاسة هو النجاسة المحكية بل النجاسة المبرئة التي تنفص عنها الجبلية الانسانية وهو الدم او العذر
الذي يكون في الادبار فالمنافع هذه النجاسة وقد ارفعتم سلمنا انه ليس المراد النجاسة المبرئة بل المحكية لكن سبب نوعان نوع
ينبغي ان يشرط فيها الطهارة واداما لا يشرط فيه كالمصوم ونوع اخر يمنع واداما لا يشرط فيه فقط كالجناية فالمراد
بالاذى هو النوع الاول فان النوع الثاني لا يوجب حرمة الوطى بالاجماع والافهم وطى كجانب فكيف لا يراو
النوع الاول ويجوز اداء الصوم مع النوع الثاني حتى يصح صوم كالحائض بعد الانقطاع قبل الفحل وكذا كمنب ولا يرد الوقوع على الصوم قطعاً
في شتره الا طهر عن الاذى فالمنافع هو النوع الاول وهو لا يكون الا عند الخبيث ويرتفع بالانقطاع فلا يمنع حرمة الوطى قبل الاغتسال
فانقلت قد بنيت سابقاً انه لا يصح التحليل لمنه كويسا بقا والان بنيت ان تحلل من شاة فقيمة ايضا لا تسم فبأس ووجه تحليل قلت ان
ان تحلل من يحل قراءة التثنية على التثنية وهذا غير عزيز ولا يبعد فيه فان تفصل بينه وبين فعل كثير المكن اذا انقطع قبل العشرة فاحتمال
الدر باق فان الدم قد يرد وقد لا في أثناء المدة فتقتضيه الا صباط ان يؤمر الى ان يظن الانقطاع كمن اذا امر وقت الغتال والتجربة
فقد وجبت اصله فاعترت طاهرة شرعاً من الاذى الحكمي كحقيقة المنافع عن وجوبها وهو كان مانعاً من حل الوقوع في محل ط
ولا يفسر فانقلت كيف يحل الا طهر على انقطاع الدم لانه مجاز كما نقل عن لكشاف التفسير حقيقة في الغتال مجاز في الانقطاع و
لا ينعى بجعل تفصل بينه وبين فعل فان الكلام في خصوص هذه المادة قلت لا سلم انه حقيقة فيه بل هو المبالغة في الطهارة وهي تحقيق في الغتال
فانه نوع من لسانه واذا جعل على الانقطاع اريد به الانقطاع الكامل نعم قد كثر استعماله في الغتال ولا يلزم من كثرة الاستعمال في
فرومه كونه حقيقة فيه فقط مع انه قال في القاموس انه جازي بمعنى ستره ايضا والمذا لا يبرض لمنه الجازي ولو سلم انه مجاز في الانقطاع
فلا يبعد في الحل عليه الدليل دل كما بينا كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وعلم من نقاس هذا الكتاب فاحفظه ومنها ما بين آيتي اللغو في اليز
يفيد احدهما وهو قوله تعالى في البقرة لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم المواعدة بالغموس وهو كسبت
على الما في ح العلم بالكذب لانها مكسوبة قد قلت في كسبت قلوبكم والآية الاخرى وهو قوله تعالى في سورة المائدة لا يؤخذكم الله
باللغو في ايمانكم ما عقدتم اليمان بفسيد عدوان في الغموس ان كسبت متقدمة وهي اليمين على مستقبل بانه يفعل كذا او لا يفعل
قال الامام مالك هذا التفسير حسن حتى سمعت في الباب والمفهوم من لا يؤخذكم كذا ولكن يؤخذكم بكذا اعدم الواسطة ويحصر في كذا كذا
فخرجت عن اللغو حيث قلت في مقابلتها وسبب المكسوبة كسب الآيات الاولى وثبت به المواعدة فيها وقلت في مرة اخرى
والتقى المواعدة فيها وذلك شيوع استعماله فيما لا يقصد ونهنا الصحت صا منها بل المكسوب ومنها لا يفيد وهذا الاعتبار صا مقابلها
للمقصود فحل في الموضوعين على ما يصح به المقابلة فالنصارى في الآيتين باعتبار ان الاولى تثبت المواعدة في الغموس والاخرى
يفيد فيها وانما كسبت كذا بان المواعدة انسانية في الغموس هي الاخرى ولاضافة الى كسب القلب وهي القرينة على
كونها اخروية والمواعدة انسية فيها هي الدنيوية وسبب الكفارة فلا كفارة فيها عندنا ونهنا انما كسبت من قبل الحكم لا يقال روى النجاسة

المواعدة

ان ام المؤمنین عائشہ ہمدانیہ نے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص نے ایک کلمہ کہے جس سے اس کی رائے درست ہو جائے اور اس نے اس کلمہ کو اپنے دل میں لکھ لیا تو اس کا اجر اتنا ہے جتنا کہ ایک کلوں کا وزن ہے۔
 لیکن میں نے اس علم ان اسرار فی الخبرین آیہ المائدہ میں جو ان پر آیت البقرة و آیت النور میں ہے اس سے ملو اخذتین المذکورین
 فی الآتیین علی الدیوید ویدرجون انموس نے اسقودہ لانا من اسقودہ لعقد القلب وغیرہ علیہ ولحقہ انموس فیکون
 ما عقدتم الایمان بمعنی کسبت قلوبکم فحجب الکفارة فی انموس عندہم ودفنہ بان العقد مجازی عقد القلب وغیرہ فان العقد
 فی الاصل عقد کسبیل وشد بعضہ مع بعض وچو لا یحقق الا فی السقودہ لان ربط کسبہ اربابہ طایبہ یا کسبہ افسادہ فیہ دون انموس
 یدفع بانہ لعموم عقد القلب فلا یكون مجازاً فیہ فانہ فی العقد ربطہ فی کسبہ لا یمکن کونہ عقد القلب من اہل اللغۃ
 وحبیب بانہ فی عرف الشریعہ بما حکم فیہ استقبل کما نقلنا عن الامام مالک قال قال قاسم او فوالہ العقود قد بدلت فاحمل
 علی عقد القلب مجازاً فیہ فلا یجوز علیہ ان ینما ذہب ایہ اشافیتہ تسویۃ السقودہ اسبابہ بل قد یكون بعض الایمان
 واجبا ایضاً وانموس الذی ہو من کسبہ الکیار ووافق الفسق فیہ اساترو لم یعید ہذا فی الشریعۃ اصلاً وکیف یعید ولو
 وعدہ اشاعہ لستہ ہذا البکیرۃ بالکفارة لکان المدعی الکاذب ببلغ فی حلقہ الکاذب فخیلک کاذباً ویاخذہ المال بالایمان
 تم کفیرہ وبل ہذا لا فتح الباب بظلم وبراءہ رنا ظرک عدم اتجاہ ما قبل فی دفع التنازع ان اسرار فی الآتیین
 المواخذۃ الخسر ویتہ فانما المتبادر فی کل ام شاع واصل فی المؤمنین انہ لا یواخذہ اللہ فی الآخرة بالیمین الصادور لا عن
 قصد واما یؤخذہ فیہا بالیمین الصادور عن القصد فی الآخرة وستمارة ہذہ المواخذۃ العامۃ شہدہ ساکین وہ فاکفارة
 سائرۃ عن المواخذۃ فی انموس السقودہ المصطلحہ جیسا ویؤیدہ اطلاق الاماویث فی کفارة الیمین وقد فیال فیما قال متنا
 نظر ہذا ان سورۃ المائدہ تسخرۃ نزولاً من سورۃ البقرة فلو کان بینہما تنازع وجب ہتسلخ الاول بالثانیۃ ولا سبیل
 الی الجمع بما ذکرنا فان الشیخ متقدم علی الجمع وایجاب ان سیاق آیۃ البقرة یقتضی کون المواخذۃ خروئہ کما اشار الیہ المص
 وح لا تنازع ولا نسخ واما کان التنازع بحسب اول النظر وتقدم النسخ انما ہو اذ لم یکن قرینۃ علی تعین اسرار ہذا ثم بقی
 ہنا نظر ہوا ان کون العقد حقیقۃ فیما ذکرہ کسب ودموی لا یشاہد علیہ بل ہو حقیقۃ ضد کمل وربط الیمین ہو قصد بالقصد فالقصد
 لا یواخذکم اللہ بما صد خطا واما یواخذکم بما صد قصد او ہو شیل السقودہ المصطلحہ وانموس ایضاً یوجب فیہا الکفارة
 ولک ان تقول ہب ان العقد ہو ضد کمل لکن ربط الیمین لیس ہو ربط بالقصد مطلقاً بل بالقصد بالایمان ولہذا یقال
 للعقد العقد کما مرح بکتاب اللغۃ ویدل علیہ ہو لعمود شہد عادل لہذا ہوا من قال انہ فی الشریعہ لما حکم فیہ استقبل واما
 فلا منقول شرعی عند تحقیقی صحابیانہم انہ لو اید بعقد الایمان ربطہ بالقصد مطلقاً کان الیمین اللغو ایضاً واخلایا لہم بوط بالقصد فیہم
 فیہ المواخذۃ ولم یقل یہ احد فقہتین یا قوم حجۃ ان حقیقۃ عقد الیمین ہو الربط بقصد الایمان وہو انما یكون فیمب اذ حلف علی آیتہ قبل
 فانہم ویکمل ان یكون اسرار بالایمان السقودہ لانہا الاخری بیان حکم وان یراد باللغو فی الآتیین ما صدر لا عن قصد ویراد
 بما کسبت قلوبکم کسب بالانفاء فیکون فیہ السقودہ ویکمل المواخذۃ علی الدنیائۃ وعلی الآخرة ویکون السقودہ لا مواخذۃ
 بالعقاب فی بین جری علی لسان نظام انما المواخذۃ بما کسبت قلوبکم بالستہم علی الایمان وعقدہم ہوا وسعارة ہذا المواخذۃ

احد هذه الاشياء، ويكون الايتان ساكتين من بيان النوس للنو القضي مع غير رفع التعارض ايضا فاقم منها ما روى في
 تحريم نكاح اباحت في سنن البجلي وادودان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نهي عن اكل لحم نكاح وروى الجماعة
 الا الاثر في عن خالده سال عن جدته فقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا كذا في التقرير كذا في الاشياء والتخلص
 بتقديم المحرم في العمل والاعتبار على المسحوق وتقديم المسحوق بالزمان فيكون متوقفا كذا في الشيخ فانه كان الاجابة اهلا
 فلو تقدم المحرم لسنخا ثم بعد ذلك ينسخ المسحوق فيتم فتركه الشيخ بخلاف ما اذا تقدم المسحوق فانه يقرر الا باق ثم المحرم
 فيتم فانه لا ينسخ مرة واحدة فهو اولى واحترض عليه الامام فخر الاسلام ان هذا موقوف على كون الاباح اصل او نحن لانقول
 فان الانسان لم يترك سدى فلا يباح اصله بقدره المسحوق ومنه المحرم وقد تقدم ما يشهد اركانه ولذا اردوه بقوله و
 فيه الاتساع فانه لو كان المحرم المحرم والمتاخر المسحوق في الاجتناب عنه لاجب ولا ذنب بخلاف ما اذا تقدم المسحوق وناحية
 المحرم فانه لو عمل بالاباح وقع في النحر وهو منقول عن امير المؤمنين عليه السلام وجهه ووجه اولاده الكرام ايضا في

مسئلة الجمع بين الاثنين بملك بعين

مسئلة ثانياً تقدم على الشئ اذا تعارضت في الشهادة عند الشيخ ابى الحسن الكوفي واثباته وقال الامام عيسى بن ابان
 يثابره واثباته عند الامام فخر الاسلام وغيره من المحققين ان كان الشيء بالاصل فيقدم الاثبات لان التفتيح من غير
 دليل تقدم كخرج على التعديل كسيرة زوج بريرة بنت جهمية حين تفتت وغيره ما روى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كانه
 كتب اليه كذا في التفسير وقد عارضه الاخبار بعديته والنا في المحرقة كانه في صحيحه عن ابن عمر بن الخطاب قال صلى الله عليه وآله
 اني يا رسول الله كان زوجي عبيدا وانه الاخبار انما هو باعتبار الاصل لا في غيره كانه معلومة متفرقة من قبل فالاخبار بالاصل
 لعدم المسحوق بالحرية والاطارية والاخبار بالحرية لا يصح الا بعد العلم بوجوده عن دليل تقدم اخبار اخرى على اثاره عني المسببة و
 حكم ثبوت اخباره وان كان الزوج عبيدا وان ايجبا ليس له دفع عار كونه تحت العبد كما عليه في اثاره فثبت بل بسبب حرية الزوجية
 المحلولة واثباته بزيادة الملك على نفسه فان اطلاق ابناءه كذا في مدية ما روى الله رضى الله عنه عا طلاق الامانة طلاقه ان عدها
 جفتان وان كان التفتيح مما يوجب بدلية بالاصل فقط فاحض لان كليهما خير من ان يفتق كالاثبات واما في استخراج الاحكام المتفرقة
 في ترويج ميمونة كماروى الهنئة عن ابن عباس ترويج رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ميمونة وميمونة كانه في التفسير في العمل لا في
 الفتنة ان على الاشهر كايدي عليه ميمونة وميمونة في مرضه وانه سلم وانه ما سببه عن يربل بن الاصم صديقه الهنئة في ترويجها وهو
 ملال في رواية ابى ليلى بعد ان رجعا الى مكة وفي رواية الترمذي وروى عنه يمد وروى بنان عن ابى ليلى روى ابن الهيثم صلى الله
 عليه وآله واصحابه وسلم ترويج ميمونة وهو جدال كثر الرسول فيهما كانه في التفسير ورجح بان ابن عباس يروي
 في الاصم واية روى في ضبطه واثباته قال الزهري ما روى ابن الاصم امر ابى ليلى بواله على ساقه كحيلة ثعلب بن عباس
 واية روى في قوله فان روى في قوله على الاشهر ثم روى الى ما روى مالك في المطاوعة عن سليمان
 ابن يسار قال بوش البني صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يا رافع مولاة ورجلا من الانصار تزوجا بنت امارك وروى في
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالمدينة قبل ان تحسب نفية نفى للاحرام وعلى هذا قال الشيخ ابن الهمام ان هذا الاخبار

الاصول

الاصول

بالاصل فيسرج عليه رواية ابن عباس لمكونه من الدليل ولا يذهب عليك ان هذا الاخبار اليصحا بالدليل لانه
 قد اجمعت قبل كسر وج وادعى انه منقطع فانه على ما نقل في مقتضى رين ابن عبد البدر سليمان ولد سنة
 اربع وثلثين واربعمائة قبل شهادة امير المؤمنين ثمانية عشر سنة خلافا لرضي الله عنه واما التنازع في الخبرين المذكورين فافقا
 فافهم واعلم ان هذا قبيح جدا والله تعالى لم يجوز تلك المحرم والمحرمة وجوزة لثقتنا او شك بقوله صلى الله عليه وسلم لا
 ينكح المحرم روادها صاحب حسن وسلم واجاب الشيخ بن الهام باننا عارض رواية ابن عباس بنكاح ام المؤمنين بيوتة وهو محرم
 وابن عباس اقوى ضبطا ومقتدا وعدالة وورعا فالترجيح له ولو سلم استواء ما في تعلقا وجب الرجوع الى القياس وهو
 موافق لنا لان النكاح كالشهر المنسوس وهو غير منهي بالاحرام ثم انه لو اتي بالاحرام فلا يرد على حقيقة الوطى المحرم فيه وهو انما يوجب
 فساد النكاح فلا بد ان النكاح لو اتي بغيره ولا وجه لفساد النكاح أصلا ولو صير الى الكج فهو بغيره معناه فحيا النكاح على الوطى وبالكفاية التوا
 في هذا الحديث في رواية مسلم وابي داود والخطيب المتكلمين للمولى ولا يتحمل رواية ابن عباس هذا التحريم وقد يوافقه عليه بان القول
 تخرج اذا ما مضى لان الفعل كتحليل الاختصاص دون القول كما يما اذا وقعت روايات الفعل متعارضة وبغير روى الامام مالك
 ان مطلقا خبره ان اياه طريقا تخرج المرأة وهو محرم فزعم ابن الخطاب فكماله وقول اصحابي مرجح في صورة التنازع وتخرج فكماله
 بعده كما يقول مثل امير المؤمنين الذي لا ينفق عليه مثل هذا الحكم ففعله دليل بقاء الحكم وانت لا يذهب عليك ان الاول
 في هذه الاخذة ان يقال ان القول على التسامع انما هو في حقه عليه وعلى آله واصحابه بصلوة وسلام لانه لم يرد دليل
 على التماسي واما ترجيح القول في هذه بصورة محل تامل وان امكننا ان كونا الاخبار عن دليل او بالاصل كطهارة الماء وهو لفظ
 للتجاسة يمكن ان يكون بالاصل وان يكون بالدليل بان يلزمه فلم يرد وقوع التجاسة فيتنظر وسيل من بني الاخبار فان خبره انه
 بالاصل فيعمل بالتجاسة وان اخبر انه بالدليل لتعارضهما والاصحاب مرجح في العمل بالطهارة التي هي الاصل لان الاستصحاب وان لم يكن
 حجة لكن يصح مرجحا ان جعل عمل بالتجاسة لانه اقوى وقد تعالى بهما الفرق بينهما وبين سعة سور البخاريان مقتضاها ان يفرق الاصول
 فيتعلم كطهارة الماء وعدم نوال أحدث بعد استماعا فوجب ضم التيمم وجاب بان هناك التنازع في الاول شبهة عتية وهي شبهة
 ملا احكام فيمكن ان يكمل بالشكوكية بخلاف ما نحن فيه فانه غير ثابت حكما أصلا فلا يخرج به حكم الشكوكية قتال * * * * *
 مسئلة الغسلان لا يتباينان قط باختلاف الزمان فيكون فعل في وقته وضده في آخره الا ان يجيب التكرار اي فيه الخبرين
 ان هذا كان مكررا بحيث صار عادة سواء كان من الوجبات او غيره كغزى رغبه يدين في الركوع والرفع وعدم فانهما بخلافه كان
 من المضارع وهي فيه العادة على ما مر واذ تنازعا على هذا الوجه فالتا في ناسخ او يخص على اختلاف قولي بحقيقة واثب فقيمة وان
 جعل التاريخ ثبت حكم التنازع بطريق وجب في القول المتخالف لهما ما صدرت عدم دليل التكرار وعدم وجوب التكرار
 فيه او مقارن مع وجودهما اي دليل التكرار ودليل التماسي كليهما او مقارن مع دليل التكرار فقط دون دليل التماسي
 مقارن مع وجوب التماسي فقط دون دليل التكرار فمذا اربعة اقسام وعلى الاول وهو ما اذا لم يكن مع دليل التكرار ودليل
 التماسي فالتا كان القول مختصا به صلى الله عليه وسلم الفاعل مختص به فضا فان تاخر القول عن الفعل فلا تارض بينهما
 بخلاف وجوب الفعل او تارة في وقت وتحرمة القول في وقت اخر دون تقدم القول على الفعل فالفعل منشئ له قبل التكرار

او لم ير زمانا كان في النسخ بالقول والعيادة ان مردوس لم يخبر النسخ قبل التكميل وقوع الفعل بعد القول من غير مرد زمان امكن ان ينشأ
 وان قيل سياتي حال في القسم الرابع وان كان القول مقصدا لا لانه فلا تعارض صلا لعدم شارة الاشارة في الفعل وان كان عاما له ولسا
 فلما كان خاصا به وبما ينشأ فلا تعارض في حقها لان في حقها عليه سلام فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تأخر فهو خارج وان قيل فليكن في حقها
 وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار والتاسي فان خص القول به فلا تعارض في حقها وانما التماس في حقها لوجود التكرار في غير زمان
 القول ايضا وفي حقها ايضا من القول والفعل تأخر فلا تعارض وان قيل ان كان في حقها من قبل القول تأخر في حقها وقيل بانه وقت دفن التكميل في
 حقها وتفصيله ان احدهما تأخر في حقها قطعا وتعين احدهما عينا في فعله من غير قطع لا يجوز صلا ولا يفي لتبجح المظنون لعدم تعلق التمسك
 به في ذلك فافهم وان خص القول بنا فالمتأخر فيما تأخر للمتقدم قوله لا كان لانه لا قول لو لم يثبت التماس في خصوصه بل عموما ففهم
 نظرف انه قد تقدم في التخصيص ان دليل التماسي ان خص بالقول فلا تعارض لفعل فتذكر المذهب المذكورة هناك وان قيل لتأخر
 فمذهب مختلف فيه فخذ الفعل لانه اول لكونه سائيا مشاهدا والتوقف والعمل بالقول وهو مختار الاكسمة لان دلالة اظهر من دلالة
 لان الفعل لا يدل على حكم مخصوص الا بالنسبة لغيره من النسخات القول فانه مفسد في نفسه قال الشيخ ابن ابي عمير والوجه تقديم ما قبله
 وذلك لان الحكم فيما هو موجب التكرار والتاسي من القول مع هذا الموجب يدل على الحكم كقولنا والافضل في لاهد هاتين الدلالة
 وقد تقرر ان موجب التوقف وطلب التبجح من خارج كالاقتضاء ونحوه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لا يخفى وان
 علم القول دوننا فالمتأخر تأخر في حقها وحقها لوجود شرط النسخ وان قيل التاخر فملك المذهب عامة فيه الا انه ينبغي
 ان يتبين ان التوقف في حقها مذكور من الحكم على افعال من غير قطع او طائفة وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار
 فقط فان خص القول بنا او لم يرد فلا تعارض في حقها الفرض ان لا تاسي فالفعل مختص بصلوات الله وسلامه عليه وعلى
 آله وصحبه وسلم وفي حقها المتأخر تأخر قوله لا كان او فعلا لوجود التعارض كما في خصوص به اى كما ان المتأخر تأخر فيما اذا
 خص القول بصلوات الله وسلامه عليه وآله وصحبه وسلم وعند التكميل كما علم قبل القول وقبل الفعل وقيل بالتوقف وهو المختار وعلى
 الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التاسي فقط دون التكرار فان كان القول خاصا به فلا تعارض فينا وهو ظاهر وانما في حقها
 عليه السلام فان خص القول فلا تعارض بما مر ان تقدم فالفعل تأخر اياه وان قيل التاخر فملك المذهب المذكورة
 من خص القول والفعل والتوقف ومختار الاكسمة التوقف خذ من الحكم ونظر فيه بانه يحكم بتقديم الفعل هنا لما يقع التأخر
 استلزم للنسخ الذي هو خلاف الاصل فينبغي لو قيل بتأخر الفعل يلزم القول به والدليل عدم النسخ فالقول بتقديم الفعل راجع فلا وقت
 كذا في شرح النسخ ووجه بانه لا خيرة لهذا الترجيح لانه لا تعبد وهو متفرد على العلم بالراجح ولا يفرع عليه كليف ولا تعبد لنا
 بالبحث عن فعله وقول مراد الناظر ان الوقت حكم لمباوأة وليس مبيها ويل تقدم الفعل راجح واما ان لا فائدة فينا تعرض بده
 اى لا كما يلزم من كلام الدافع فلو سلم لا يفرضه لان الناظر لم يكن في صدق بيان الفائدة مقدم برشار بقول لو سلم الى منع
 بعدم الفائدة فان موافقة الاحوال لا يشهد بغيره والايان بها من عظم السعادات ومنه مقصود الرفع ان يستخرج المظنون انما
 كلفه لوجوب العمل به واما الاعتقادات فلا ينفذ من الحق شيئا او البحث عن احواله لا يفرع عليه كليف فلا يكمل بالترجيح المظنون
 انفسه به به بتأثيره الا يرد عليه من فافهم وان كان القول خاصا فالمتأخر تأخر وان قيل لم يثبت التماس في اصله بالقول

فهم

فهم

وهو اقله لقياس من يترج على الخلفاء يعني اذا تعارض نصان واحد بها موافق للقياس لاخر مخالفة له فالموافق ترجع على المذهب
 الاصح لان موافق ترجع بانضمام القياس اليه كيث والقياس حجة لو انفرد بنفسه وما يكون حجة بانفرد به لا يقع به ترجع بل لان
 الغالب في الاحكام ما يكون معلوما بقياس عليه غيره وافق تاج المذهب فاعطى بشيئة اقوى واما لم يكر الاصل واية انكار سكوت
 على ما انكر ذلك الانكار عند من لا يرى سقوط الحديث به واما قيدنا الانكار بانكار سكوت لانه اذا انكر انكار التأكيد بسقوط غيره
 عن حجة اجماعا فلا يمتد ادبه حتى يعارض به من يوجب منه فاعطى ترجع على الاثبات فيما الغالب فيه بشيئة لو كان وكلمة
 كحديث عدم اتفاق الوضوء بس الذكر على حديثه الانتقاض به وحديث س رجل ام المؤمنين عاتية الصديقة في الصلوة
 على حديث انتقاضه بس لسانها ايضا به سقط هذا الكلام فان الاثبات فيما الغالب فيه بشيئة مع عدم الاشتراك مردود ولا يميل
 به لو انفرد عن المعارض عندنا فلا يصلح معارضتها حديث النفي فلا يطالب بترجيح والترجيح في المتن قد يكون لعل الخلاف الرشدين قال
 ايضا من عن مسلم بقا وذلك الحكم لانهم اقبلوا من ان يتخذه عليه الحكم الثابت الوجوب العمل وقيل يقع الترجيح بعمل اهل المدينة
 فانهم اعمت بالاحكام تكون لمدينة المسطرة مبعها للوجه ومنتقاة للثبت كما ينبغي لكبريخت الحديده وفيه ما فيه ويرج س في
 استدل يكون بغيره المراد من وقوة ضبط وورعه وهو الاعتبار باثبات استحيات والاجتناب عن المكروهات بل عن المباحات
 نحو انفس بغير فان اتقوا فيضبط كما ينبغي والمتورع يعبد عنه استاهل عنه وقوى بضبط لانيه كما تقدم من ترجع ابن عباس على
 يزيد بن اسم ويكون الترجع لعلو الاسناد وهو قوله الواسط قيل قرب الاسناد قرية الى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه و
 سلم ذلك لقلة احتمال الغلط خلافا للخففيه ووجه قولهم انه ربما يكون الواسط اقلية كتيقظ انبياء سى القم يعني الحديث
 او لكثير من قوة الذهن فانظر من رويته تلك الواسط اقلية ضمت بكثير من يحصل عن الواسط كثيرة فلا اعتبار
 لفقائية وقوة ضبط للاقلية والكثرة تامل فيه كى ابن عتيبة ان ابا حنيفة اجمع مع الادراعى فقال الادراعى ما بالكم لاتفون عند
 الركوع والرفق منه فقال ابو حنيفة لانه لم يثبت من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فقال الادراعى كيف وحديثه
 الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع يديه حين يقضي بصلوة ويفعل مثل ذلك حين اراد
 الركوع فقال ابو حنيفة حديثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عميد القم بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا يرفع
 الا عند افتتاح بصلوة ثم لا يوجد بشي من ذلك فقال الادراعى حديثنا من الزهري عن سالم عن ابيه ابن عمر ونقول حديثنا حماد عن ابراهيم
 فقال ابو حنيفة كان حماد بن ابي حنيفة من الزهري وكان ابراهيم بن ابي حنيفة من علقمة ليس دون ابن عمر في الفقه وان كان لابن عمر حجة
 وفضل صحبة وللأسود فضل كثير وعبد الله بن مسعود في الرواية كما سيج الادراعى لعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا
 كذا في فتح القدير وانت لا يذهب عليك ان هذه الحكاية لا تدل الا على ان ترجع بفقه الرواية ووفق عنه لعلو الاسناد واد
 ان علو الاسناد لا يقع به الترجع فضلا ولو عند لسانه في الفقهية وعدمه فليس بلازم منه والترجيح في السند يكون اعتبارا
 الرواية لان للعتادية اهتمام بضبط خلافا لشمس الآمنة وهذا لان اعتبارا لا دخل له في صدق ولا في ضبط حكم من يتقيد به يكون
 بل كيد يكون وكلم من لا اعتبارا بهم يمتون بشأن الحديث فانهم لا ترجع بعلوه باعوتية اى معرفة الرواية العبرية في الترجع من المذهب
 خلافا ليدض وذلك لان المعارف بالرواية يميل عليه بضبط في الاعراب بخلاف السجائل ويكونا عن حفظ لا نسخة على

بالحديث

ما یؤیدہ بروایتہ عن قتیبہ لان اہتمام الحافظ باحدیث اکثر وشد علی اہتمام التمسد علی التمسد قتال فیہ ولا عیوہ باخط بآن ذکر عندہ
 حقیقۃ فلا عیوہ سجدت راہ انہ مکتوب عندہ وعرہ انہ خط ثقتہ لکن لا یتذکر فیہ ویكون بكونہ من اکابر الصحابة خلافا للشیخین ابن عیینہ
 والی یوسف رحمہم اللہ تعالیٰ فی لہم بما دون الثلث بعد علی الزوج الثاني كما سہم الثلث حتی یکمل المزوج الاول بالتمسد و
 ثانیاً بعد ابائہ الثالثی او سوتہ کما فی التعلیقات الثلث کما کان بملک من قبل قانہ مروی عن ابن عباس و ابن عمر وقد اختاروا
 عدم لہم مروی عن امیر المؤمنین عمرو امیر المؤمنین علی لم یختار اذ قال الشیخ ابن ہمام عنی تہ عنہما ولا ینسب علیہ ان ما ذاروا
 بكونہ من الاکابر ان ارادوا کایر فقاہہ ودر فاکل متفقون علی ترجمہم رواہ و ان اراد غیر ذلک من اکثر الثواب والا فضلیتہ
 عند اللہ تعالیٰ فاعط ہر ان ہر الماد قل لہ فی رواہ احمد فیہ ولم ینسب احد ان مرویات امیر المؤمنین سے۔ راجع من مرویات امیر المؤمنین
 عثمان و امیر المؤمنین علی و ابن سعد و ابن عمر و لم یصح یصحی کین ترجمہ اخبار امیر المؤمنین عائشہ لوجب التسل بالاکمال علی
 مروی امیر المؤمنین عثمان بعدہم وجود وجوب شئی غیر لوفضو واما ما ذکر من مسئلۃ لہم فلیس فیما خرج فیہ شئی الیسی فیہ ترجیح خبر ہا
 علی خبر امیر المؤمنین بل اتباع نہ ہما و لیس ذلک لہ صہما بل یجوز ان یكون و اتفق جہادہ اجتہاد ہما ان ابن عباس لم یکن
 سے انفقاہہ دون امیر المؤمنین فملا ترجیح قولہما علی قولہ و ہو ترجیح الیہ لہ فافہم و لہ ترجیح فی لہم قد یكون بالیہ
 اسی بجا شدہ الراوی وقد یكون لہ ترجیح عند السلف لانہ اصح و ذلک اذ بعد الاخر بعد البعد بحیث یقتل لہما فی السماع بان
 یصح لبعض دون بعض والاخر و ترجیح ہما فیہ الا فراد یا کج من رواہ ابن جہش انہ صلی اللہ علیہ وسلم اہل بالیہ لانہ
 کان تحت ناقۃ فیکون اقرب اصح الابلال و ترجیح استغنیہ القرآن فمن انس کان اخذ نرباھا حین یقول لیسک بحجۃ و مسرۃ
 اعلم انہ منطرب الروایات فی حجتہ لودار فقیہ بعض انہ اور دیا کج فی اخی انہ قرن باکجۃ العمرۃ باحرام و فی اخری انہ نشہ قال
 الشیخ عبد الحق الدہلوی و اکثر الروایات شادۃ بالقرآن و بعضہم حجج بانہ اہل اولاً بالعمرة ثم ضم الیہ بالابلال یا کج ثم قال
 حین التلیۃ بعد ذلک لیسک بحجۃ و عمرۃ فمن صح القول الاول حک التمتع و من صح القول الثانی ولم یکن شاعر یا نہ اہل من
 قبل لیسرۃ علی الافراد و من کان عالماً بحقیقۃ الامر و صح القول الاخر و ہم الا کتہ حکوا القرآن و صل و روایات القرآن شہوۃ
 بل یکا و یصل حد التودر الحسنوے و اخذ اعلم و لہذا الاختلافات تتلغو فی ان لا یفضل ما ہو عندنا القرآن و عندہ شائے الافراد و عندہ
 مالک التمتع و قال احمد لہم ان الساقی السبی و الاقا لافراد فہم و اللہ اعلم بحقیقۃ الحال وقد یكون بالتحمل باننا و سلمنا فیکون
 ما یحمل باننا سہما راجع عما یحکمہ صبیحا و کافرا لان اہتمام لہم البانج بالسبۃ شہ من اہتمام غیرہ وقد یكون بتاخر الاسلام و ذلک
 اذ کان متقدما الاسلام لم یصح بعد اسلامہ بان مات قبلہ و صحت متاخر الاسلام بانہ صح بنفسہ و ہذا ظاہر حد اکالوار و بالمیدۃ
 المظہرۃ قانہ مرجح علی الوارد و کجۃ فان کجۃ یا و اردۃ بعد ہجرۃ و الخلفۃ فیما و رد کجۃ لما و رد قبل ہجرۃ و الذی ینزل الیہ العسیرۃ
 لیسے ربنا و الذی قبل ہجرۃ لیسے کجیا لکن ہذا الترجیح انما یكون فیما اذ لم یعلم و رد و ہا شہ مکۃ بعد ہجرۃ و قد یكون بمرجہ السماع
 و الوصل علی لہم لاحتال الا رسال و الا قطلع فیما و فید نظر لان القائل المرسل لیسلم ذلک بعد ہجرۃ و لہ بعض و ہا شہ
 و کونہ غیر مدرس لیس لہوۃ قال حکم الا حدیث المذمۃ التي لیس فیما نہ لیس متصلہ بالاجماع کذہ فی ہا شہہ مطابقتا
 لما قال الشیخ ابن ہمام و لہ ہر ان قبول المرسل لا دخل لہ فی الایراد فان اتصال لہم من غیر المرسل باننا عا یحکم

برام المؤمنین وصدنا علی التبرؤا السقوی بکثرة الرواة وعلی هذا القوة صیفة مراتبها تفادیه فی اعتبار ما نفع من کسر واثقیدیه
یسر قول فی نقص نه بکثرة الاجتهاد فان عدم استیعج سببا اتفاق بنیا وبتحکم مع انه یستغنی الی الیقین بالاجماع کما انه یستغنی کثرة
رواة بالتواتر الی القطع وجوابه ان القطع بالحاصل بالاجماع تعبدی بحصل دفعة لا بان تیرج یمن الحاصل یا جتهاد الی ان یقوی

بالمقتضی آخره یتبنی بالاجماع الی التبعین بخلاف الرواة فان یمن فیه یتقوی بالانضمام یتبنی انما الی التبعین فافهم

الاضل الثالث والاربع

وهو لغة الغرم كما في قوله تعالى فاجمعوا امرکم وفي قوله صلى الله عليه وآله وصحابة وسلم لا يصيام لمن لم یحج اصیام من اللیل والنهار
وكلها اعمی الذي یبغی الغرم والذي یبغی الاتفاق ما خوذ ان من الحج فان الغرم فیه حج، نحو اطرو الاتفاق فیه حج الاراد اصطلاحا
اتفاق المجتهدین من هذه الامة المرجوثة المكرمة فی عصر علی امر شرعی ومن شیطره انقرض البصر نریه علیه اتفاقا مستمرا
الانقرض ومن شیطره عدم اختلاف سابق یرید بحسبه والحق ان احد هذا او شرط لانه الامرين انما شیطره للجمیة فافهم قال الامام
حجة الاسلام قدس سره الاجماع اتفاق استه محمد صلی الله علیه وآله وصحابة وسلم علی امر دینی وادرد كما فی المختصره لا یتصور
لان اتفاق من سببیه لم یعلم بعد انه لا یطرأ العلم یکن فیه مجتهد ووقع اتفاق من عد المجتهد فانه یصدق علیه اتفاق الامة ویسیر
اجماعا قول الموجود من الامة استه ام لا وعلى الاول فاتفق الامة وجم الموجودون بنص وقطعا ولا عبرة لمن سببیه فلا یرد الاول
وعلى الثاني فلا مجال لان یتوهم ان لم یضیح مجتهد ولا یجبی فی مستقبل فلا یرد الثاني قالوا ردا واحدا لا یردین لاکلاهما والحق درود
الثاني لان المتبادر من الامة الموجود قسم واجب عنه ان مادة المنقض بحسب تحقیقها وهو ههنا ممنوع فان فلوکل عصر من المجتهد ما
یوخلات الواقع وقد یرد فبان بارة اتفاق المجتهدین فی عصر لانه لیسوا وری الغم فی هذا المقام كما فی قوله علیه وعلى آله وصحابة وسلم
والسلام لا یجیح استی علی اختلافه وانما اختار هذا التوجه لانه یجوز ان یفتقر فافهم

مسئله معین النظامية وشیعة قالوا انه محال ونسبه غیر واحد الی النظام قال سبکی انما هو قول بعض اصحابه وانما رای النظام نفسه
فوانه یتصور لکن لاحیة فیه کذا نقله القاضی وابو اسحاق الشیرازی والامام السازنی کذا فی الحاشیة ولو سلم انه غیر متعین فالعلم به
محال ولو سلم اسکان العلم به فنقله البیضا محال اما الاول وهو محال الوقوع فاولا لان انتشارهم فی الاقطار ینقل حکم لیم عادة و
اذا انتقل حکم انتقل اتفاقهم واجوب هذا مجرد دعوی لانتفی فی البتة ان کتاب فانه یستبعد ان یسقط علی احد ولا یسقط فی احوال الاسلام
ایضا لان الامة المجتهدین كانوا علی بلین معروفین یتقیر نقل حکم لیم ولا یسقط انتفی بعد خبرهم فی مطلب واجبت فان المطلوب لا یخفی علی
المطالب الساجد وانما لانه لو کان فاما عن قطعی او ظنی ولو کان عن ظنی لنقل هذا القطعی ولم یقل ظنی واطنی ینتفی الاتفاق علیه عادة
لاختلاف القرائع واجوب بالین فیما قلنا سلم انه لو کان قاطع لنقل لیس فی نقل القاطع انما یرد عن نقل القاطع بحصول الاتفاق
عدم الدواعی علی النقل ولان سلم ان الظنی ینتفی الاتفاق علیه بل لو کان جلیبا جازا لاتفاق علیه واطنی ربما کان جلیبا فیمقبل بقرین
فینتفی والاتفاق انما ینتفی فیما یرد من الظنی واما الثاني وهو استحالة العلم فلا تنوع معرفة علماء الشریع والغرب فضلا عن اقوالهم فاحتمال
معرفة اقوالهم عادة مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر ولا یتصور ذلك الا اذا تقووا وسما وظاهر انه یتعین عادة قبل فی حوائش
میرزاجان فیه ان یجوز ضبط التاريخ بان یعلم ان زید انی ظر کذا سلم کذا ثم یأمر وعلیم ان عمر وانی ذلک الوقت کان علی ذلک حکم و
یکذا ایضا فوعلیم حال کل احد ذلک بان یسأل فیلزم بان جاره انه کان عنده هذا حکم قول یجوز کذا فی الاخبار، اما فی بان حکم کان قرا
عنده ملک لیس انه لغرض فلا یعلم کون حکم عنده الا بانما ذلک فی ذلک الوقت وکل حکم واحد فی آن واحد مع اختلافه فی البتة

والمعرب مما یجید إعادة کذا اسماء فی قوت واحد کما لا یجوز ذلت لا ینسب علیک ان اقرئت انما جری ربما یفید العلم عادة فلا یجوز کذب
 من فرض سبب فیقول انشاء الله تعالی واما الثالث وهو امتناع نقل عن الاحاد لا یفید العلم والتواتر عن الكل فی کل طبقة من طبقات عادة ولا یجوز
 نقل الا الاحاد والتواتر من ههنا قال الامام احمد بن ادعی الماجع علی امره کاذب وایجاب عنما ان تشکیک فی الضروری فلا ینسب لشیء
 فسطحاً فی خانقا طون یا جماع کل عصر علی قدیم القاطع علی المظنون من صوار من ضروریات الدین وما یقال فی مقایله لقطع باطل لا یختلف
 ایجاب عنه وقول الامام احمد یجوز علی انفراد اهل العلم ما قلناه فان الاجماع اعظم من کل امیر من یخفی علی اکثر مطیع ان واحد وجموع علی
 حدیثه الان فان کثرة العلماء والتفرق فی السلاسل المرویین من سبب فی نقل اتفاقهم فانه یجوز فی سوا کثیرة علوم لم یبق الیه لما سأل عن الامام
 قال لا یفرق فی حق العلم ان سائل الاجماع کثیر من نسبه من اذ قد یقال ان العلم بالاجماع علی طریقة النقل مستحیل ومتعذر فان
 سؤره انما فعل عیان العلماء والمتفرقین ثم اتفاقهم علی حکم مع اتمان کذب کل فی کونه مختار وارجح کل قبل فتوی النجاشی وعدم الاظهار
 خوفاً مستحیل عادة وتقدیم القاطع علی المظن فامر ضروری عقلاً وبعید اتفاقهم عقلاً بان شل هذا الضروری لانکیر واحد وهذا النسخ من العلم
 غیر منکر عند واحد العلم بالاجماع علی خلافة افضل یصدیقین من نزه الامه ایضاً من هذا القبیل لان اختلاف امیر عظیم الشیبة حاکم عند احد
 حتی یدخل کل احد فی الجمع والایجاد ومرتبة ان قضیة عند القضاء وهذا یفید علماً ضروریاً بالاجماع قد وقع واما بطریق النقل فلا یجوز
 فیه تحقیق المقام ان فی القرون الثمثة لکسما القرن الاول قرن الصحابة کان لجمیع من معلومین باسما ثم وایضاً ثم وکنتهم خصوصاً
 بعد وفات رسول الله صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم زماناً قليلاً وعلین معرفة اقوالهم واولم للجاد فی الطلب ثم علم بالتجربة والتکرار
 عدم الرجوع فمما هم علیه قول انا ذلکما ضرورياً وایضاً یقران جليلة ونفعية فیم فی حال الفتوى واولم لعلیم یقیناً انهم لم یکنوا فیه لا عمداً
 ولا سهواً وعلین هذا العلم لاهل واحد والمجاة فیکن نقلهم هذا الایضاً فیه نقل من الاستحالة وتقدیم القاطع علی المظنون من هذا القبیل فانهم شاهدوا
 جمیع المجتهدین من الصحابة والتابعین فی کل عصر انهم یقررون القاطع وعلیم بالتجربة ان واحد انهم لم یرج قبل تقدیم الایضاً و
 علم من حالهم ان هذا کان نهیهم فعمل ان جماعهم وقع علیه من غیر ریه وکذا فی امر اختلاف علم باشا هرة بیه کل واحد من الصحابة الیوم
 کانوا بالمدينة ولم یرجوا عن البیة ایداعی جازن کان خارج المذتبه فبایح وجع کل من کان فی النواحي والاطراف فوقع العلم بانهم
 جموعاً نقل هو لاهل المطار بقدر بان لک ان الاستبعاد فیهما استبعاد وان ما ذکره تشکیک فی الضرورة نعم لا یکن معرفة الاجماع
 ولا نقل الان لتفرق العلماء شرقاً وغرباً ولا یحیط لهم علم احد فقدر بان لک ان ما ذکره هذا القاطع منقطه فی غایة السقوط لا یثبت
 الیه فافهم ولا تری فان ذلک منزلة

مسئله الاجماع حجة قطعیة وایضاً العلم بما یرم منه اربع من اول التیة ولا یمتد لشبه ذمة من بمقار الخوازیج والرد فیقض لانهم حادوا
 بعد الاتفاق تشکیکون فی ضروریات الدین شل لیهو سطحات فی الضروریات العقلیة لنا اتفاقهم فی کل عصر علی القطع بخیطه المتی لفت
 للاجماع من حيث هو اجماع و اتفاقهم علی تقدیر علی القاطع وعندهم تفرق فی اعضا اجماع من مسلمین امر عظیم وایضا کبیرا والمادة
 فی سبیل السبل من الاخبار یصحون من الصحابة والتابعین المحققین علی قطع فی حکم الا لیسما لقطع لیکون اجماعه امر
 عظیم الا من نقل قطع بیه لا یکن لارباب فیه احتمال فانه قد علم بالتجربة والتکرار من اولهم وقنادیم علماً ضرورياً بانهم ما کانوا
 یقیمون فی الاماکن کالمس على نصف البنا فانتقلت هذا استعد لال علی حجة الاجماع بالاجماع وهو دور قال ولا دور لان السبل

وجوده الاتفاق بلا اعتبار حجة فلا دور في تفصيله انا وجدنا اتفاق كل عصر على تحيية مخالفة للجماع بالقطع تكون الاجماع صوابا مطابقة
للعواقع مركز في اذناهم وتقصي معلوم عندهم ونحو القطع لا يحصل الا عن قاطع فظهر لهم مثل ظهور الشمس بل شبهة من حجة قطعية وليس
فيه شبهة للدور ان قول لا يقان لو كان قاطع فظهر لهم عندهم لتواتر قوافل الدواعي على نقله لاننا نقول اول ابطالان للامر منصوص الاتفاق
المدل على حجة الاجماع قد تواتر كما سبلوه كاشفاً والله تعالى وثانها لاهل السنة ممنوعة لان تواتر الملزوم قد ينعكس عن تواتر الملزم
ويزنا تواتر حجة تحيية مخالفة عن تواتر القطع المدل عليه فاقبح من نفسه ولا يابا جماع القلائد على قدم العالم فانهم قاطعون به وادوا
بجمل قطع فذهابا من غير قاطع واما عن حجة قاطعون من صدقته فمحمول على الحديث والذاتي هو مسؤولية الوجود عن اقسامه مسؤولية
بالذات كما انصر عليه القاري ووجب ان اقامتهم بالشس عن دليل عقل والاشتباه فيه كثير فربما يظن غير القاطع قاطعا فلا يلزم الا ان
عن دليل عقل كونه قاطعا بطلان شبهة على اى اقتضايت به ليل شرعي وان كان غاليا اى مما يمكن اشارة العقل فالمراد بانتهى
ادور خطا لشئ وهو قسم من شرعي بمعنى مالا يدرك الا بالشرع والادور بالقطع متقابل الاخص كما لا جماع على يد واثبات
فان اراد على انفس والتغير فيه ليس مستلزما محال لان لظن فيه غير القاطع قاطعا ومحموله ان اشارة الادلة على خيبر
بدا الحكم الغير من غير قاطع انما هو بذا يكون عن الدلائل شبهة لا فيما يكون عن اقبانه بل العادة بذا بطلان ذلك فثبت
ذلك انما يجب بوجه شبهة هو اشارة العادة اجماع اصحابه والتابعين ونحوهم الذين هم من خيار اتباع المرسل معلوم فمستلزم
بشهادة انهم شبهة بالتحجيرة وشكرا ولا يلزم منه اشارة العادة في اجماع غيرهم كما سيما اجماع اصحاب التقييد والمقول
اضيق من اشارة بل العادة بحسب احوالهم كسببته تحكم انهم يفتقون بما هو من عقولهم من غيرهم برهان وليس لهم علم
انما وقعوا في جعل المركب ثانيا بجماع اليهود على ان لا يجي بعد موسى اعادنا والله من هذا القول وصلى الله على موسى
وآله وصحبه وسلم انما هو عليه السلام قد قتل مع ان بعد موسى بسبب انبياء وبنينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وما قتلوا
حيثما سلبوه ولكن شبهة لهم وجوب اذنا ما من اشارة العادة الاتفاق والاعتراف انما هو من اصحابه والتابعين ونحوهم دون هؤلاء
وثانها انهم مستدلون بالعادة لادل المعقولات فيكون انما سببهم لم يفتقروا من هذا الله بطلان اصولنا فانهم محققون بعد التواتر
ومحمولة ان اشارة العادة اجماع من غير قاطع انما هو في عدد التواتر واصحابه والتابعين لظنون مخالفة للاجماع قد يلجوا بعد وكيف
ملفوا تر دقل قليل ثم وانا ليهود وانصافى فانارواهم لجمهور على بذا لهما طلل هم المفترون المخبرون على الكذب على الله وقل الظاهر
لا يميل العقل والعادة مع ما هم عليه من المكات فجامع على الكذب وتوهم على جعل المركب فاقبح واستدل على انما رقبوله تعالى
ومن يشاق الله ويؤلف من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير بسبيل المؤمنين لوله ما نولس وقوله حينئذ سارت مصير لآية فان من
اتبع غير بسبيل المؤمنين قد استحق الوعيد فاتباعه حرام فهو باطل فيكون بسبيل المؤمنين صوابا وهو لما في الامام يني هو استدلال به و
فيه انه لا علم ان اتباع غير بسبيل المؤمنين موجب لهذا الوعيد لانه يربل هو مشافاة الله ورسوله فلا يلزم منه غير بسبيل المؤمنين مطلقا
بل هو اذا كان مع اشارة ولو سلم فلان الوعيد لمن اتبع غير بسبيل المؤمنين مطلقا بل من اتبع غير بسبيل المؤمنين فلابد ان يكون مطلوب ولو سلم
فلا يلزم عدم بسبيل فانه مفرد فلا يكون اتباع غير كل بسبيل المؤمنين محط الوعيد بل غير بسبيل ما وليك فيه الايمان وهو الكفر
وهو سلم فكيف غير لا يعرف بالاضافة فلا يلزم فاستدله اذن والله اعلم ان من اتبع غير اسن فيا بسبيل المؤمنين يستحق الوعيد

هذا

ولكن ذلك الغير هو الكفر لا غير وهو علم فالحمد لله على ما قيل في سبيل المؤمنين من حيث هم مؤمنون فان الحكم المعلق بالاعتقاد يقتضي عليه المباشرة
وسبيل المؤمنين من حيث هو مؤمنون هو الايمان ويؤيده ان الآية نزلت في المرتبة الاولى والثانية والثالثة وهو علم فلفظ المؤمن ان كان
عاما فالجانب من يتبع غير سبيل كل واحد واحد من المؤمنين كسبيل ابي بن حنيفة من يتبعه ابتداء الاجماع وان لم يكن كل من
المؤمنين ونحوه فلا مطلوب وهو سبيل المؤمنين وسبيلهم لا يتقدم دلائله من جميع الوجوه قطا وهو مؤمنون وانما
به انما ثبت بالاجماع ولم يثبت بعد الجواب اما عن الاول فان اشارة لشدة دلائله ورسول اعاد بان الله تعالى منها بنفسها مستقلة لا يحتاج
الوعد فيكون نعم اتباع غير سبيل المؤمنين لغوا فمؤمنة مستقلة كالاولى واما عن الثاني فلان قوله تعالى فاتباع غير سبيل المؤمنين
سقوط على كل احوال لانه لا يكون قيدا قبلها قيدا للما بعد ما والتقييد بما ذكره الاطلاق الذي هو الحقيقة وهذا الاحتمال كما قال
المجاز في الناحية بل المطلق خاص فاحتماله لا يقتضي قطعية وهو علم بالتقيد فانما يتقيد بما هو ند كورس بقا وهو يسمى الايمان وما في
واما عن الثالث فلانه قد قدم في الباء في اللغوية ان الباء في الحروف ايضا من بين الحروف كيث وبيح الاستثناء عنه وهو سبيلهم
واما عن الرابع فلان كلمة غير سبيل كانت شكرة لكونها صفة لموصوف مقدار تقديره ويتبع سبيل غير سبيل المؤمنين والندوة المؤمنة
عامة كما تقدم وايضا لو لم يكن غير سبيل المؤمنين عاما لكان شكرة مطلقا وليس بها ما يفيد الحمد لعدم التزمين ويكون المعنى يتبع
غير ما من الالف والراء وهما مع استحقاق الوعد بالاتباع بالناثرة لاجل المناثرة وفيه المطلوب فاعلم انما هو
فان الله لم يسلح الله لما قد يكون عليه الحكم لانه يكون قيدا فيه وفيه معلقاته ونحن لا ننكر ان عليه حرمته اتباع غير سبيلهم هو الايمان
بل نقول هذه الكرامة هي حرمته اتباع غير سبيلهم لاجل الايمان فالايمان المؤمنين سبب الاسماية الحق وهو المطلوب وانما نزل في المرتبة
بالله لا يوجب الاختصاص كغيره وقد تقدم ان العبرة لمعوم لفظ لا خصوص سبيل واما عن السادس فلان ما سبيل كل واحد واحد
غير سبيل الكل والكل لا فردى والكل لمعوم غير متفرقين هنا وعند اختلاف المؤمنين في حكم يكون اتباع غير سبيل كل واحد واحد وانما هو
عند احد قول مخالف لا قولهم واما عند موافقة بعض فليس غير سبيل كل واحد واحد بنى غير سبيلهم عند اتفاق قول الكل وكل واحد قول
واحد واتباع مخالفة هو اتباع غير سبيل كل واحد واحد وسبيل الكل ونه اظهروا حرمته واما عن السابع فاسبيل هو ما عليه المؤمن
وسلكه ويرتبه به كما في قوله تعالى قل لله سبيلى واما الثامن فاعطاهم انهم كرمية محفوفة بقبرين حاله قاطعة لاحتمالات
واجب بان اظهروا قطع عندنا وانما يكون غيبنا لو كان ما ولا ليس حجة ثابتة بالاجماع بل حجة القواعد جليلة في نفسها وضرورة وبينة
واذا كان قطعا ثبت بها الامر القطعي ومبذبه فاعطاهم فان اظهروا قطع عندنا ثبتته انه لا احتمال خلافا احتمالا لاشباع دليل ان كان
فيه مطلق الاحتمال والاجماع قطع بمعنى انه يقطع ان تمام طمنا فاعطاهم ثبتا عند القطعي فانهم لم يوردوا على الدليل بان لو لم اول
على عدم حجة الاجماع فان سبيل المؤمنين المؤمنين ان يتكوا بما سوى الاتباع على الحكم الحجج عليه فالاستدلال باجماع غير سبيل المؤمنين
وضمها ههنا فان غير ما في سبيلهم ولو كان المراد خلق استايرة في سبيلهم التمسك بما سوى الاجماع عند عدمه والتمسك به بعد وجوده
لا يكون غير سبيلهم في اقلية الكلام في تحقيق هذه الوجوه واستدل ثانيا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يجتمع اثنان على ضلالة
فانه يفيد عصمة الامة عن الخطاء فانه لو اخطأوا لم يخطئوا فانه قد روي بالفاظ مختلفة يفيد كلها عصمة وطهارة رواه ذلك والافاضة انما هو تلك
والافاضة هو ما روي بسبيلها فوجهه اثنان من ونحو الرمزوا بالحكمة شعبة اقلية رتبة الاسلام ونحوه عليكم بالجماعة ونحو

الزموا الجماعة ونحو من فارق الجماعة مذبذبة كما بينه ونحو عليك بالعبادة الا اعلم ونحو لا يكتفى استثنى على الخطاء وغير ذلك من الالفاظ
التي يطول الكلام في ذكرها واستحسنت ابن الحارث فانه دليل لا يخفى فيه لوجوه ولا يبلغ الايجاب فيه واستبعد الامام الرازي صاحب
المحصل كما هو دأبه من التشكيكات في الاسرار الباطنية المتواترة المعنوية سيما على محبة وقال السلم بلوغ مجموع هذه الاحكام المتواترة
المعنوية فان الرواية المشهورة في الالفاظ لا يبلغ حد المتواتر ولا يكفي للمتواتر المعنوية فانه ليس بمتبع في اعرف اقدم عشرة من
على الكذب في وقته سميت بليارت مختلفة وكو سلم فتواتره بالمستغنى سلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة او ما يلزم هو منه
فقد اوصيتم ان حجة الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وآله واهل بيته وسلم ويلزم ان يكون كقوة بدر وهو باطل فانه لو كان
كذلك لم يقع اختلاف فيه وانكم لم تصحح لمتن توردون على دلالة على حجة الاجماع الاسولة والاجابة ولو كان متواترا لافادة السلم
ولفت تلك الاسولة والاجابة وان اوصيتم ان هذه الاخبار تدل على عصمة الائمة وهي بمعنى حجة الاجماع وقد عرفت البصيرة مطبقة
كما هو دأبه وهذا الاستبعاد في بعد البصيرة كبريت كلية وجبت من نفسه فان القدر المشترك المفهوم من هذه الاخبار قطعا هو عصمة الائمة على
الاشك واجتماع عشرين من البصيرة بل ازيد على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله واهل بيته وسلم مما لا يتوهم واما قوله
لو كان لكان كقوة بدر فافهم انه كقوة بدر كيف وقد عرفت سابقا انه تواتر في كل عصر من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واهل بيته
وسلم ان هذا الاثر الخفية للجماعة قطعا بل هذا التواتر الخفية ولا يخفى يجوز ان يكون المتواتر مختلفا بحسب قوم دون قوم
فقد استوفيت من طالع كقوة الوفاق والاجابة وما قال انه لو كان متواترا لما وقع اختلاف فيه قلنا المتواتر لا يوجب ان يكون لكل
عالمين به الا ترى ان كقوة العوم لا يعلمون كقوة البصيرة بل المتواتر انما يكون متواترا عند من وصل اليه اخبار تلك الجماعة
وذلك بطلان الوفاق والاجابة ولم يلقوا ولم يلقوا اذ لا يخفى ان مخالفتهم كقوة السلم فسطائية في بقضاء البصيرة لا يثبت
فكلما ان مخالفتهم لا يصير كقوة الائمة فكذلك مخالفتهم لا يثبت لغير المتواتر بما ايراد الاسولة والاجابة فلي بعض المتون لا على القدر
المشترك المستفاد من الاخبار فانهم وانزل فانه فله واستدل بما لا يقوله تعالى جلنا كلم الله وسطا لتكون شهداء على الناس
ويكون الرسول عليكم شهيدا والمعنى انه لا يجب عصمتهم عن الخطاء والالم يكن عدلا وفيه ان الائمة لا ياتى الخطاء مطلقا
بل انما ياتى في الخطا الذي هو الخفية فاحتمال الخطا عن الاجتهاد باق اجاب شيخ الهدا ان الوسيط في الخفية من يرضى بقوله
ومطلق الاقتصار في صافية الحق عنده تعالى لان الخطا مردود والخطا انما يمتد للجهل لان الخطا مرضية سنية لما جعل قولهم مرضيا
صار صوابا وحقا ولا يذهب عليك ان في القاسوس وسطا كل شيء عدله وقد ورد في الخبر المرفوع تفسيره بالعدل وظهر ان
الادلة لا يوجب صافية الحق فالاولى ان يقال ان سوق الآية التفصيل على الائمة بسبب بقاءهم والائمة لهم قلوبهم كما يدرك
عليه سياق ويهدى اليه شان التناول مع انهم متاخرين عنهم غير شاربين اياهم فالائمة يقول هو لا ليس الا لانهم مصومون
عن الخطا فنقولهم لا يكون الاقتصار على الواقع والالم يصير قولهم مع عدم اشارة شهادة ملازمة بل قولهم حكاية عن الشهادة
ولا يجب ان يقال المراد بالائمة انفسهم بها في الحديث المرفوع عدم الميلان عن البصيرة فانهم لكن بقاء الآية بطلت بعد غير
صالحه لاثبات القاطع ولا يثبت لعل على حجة اجماع اصحابه ولا الاجماع مطلقا فان الخطاب الشفاعة لا يتناول الائمة
ومن الخطاب الا ان يقال المقصود حجة نفس الاجماع لا اجماع كل عصر التعميم ثبت بدليل آخر فانهم المنكرون قالوا اول قال فيه

فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله ورسوله فادرج الى الاجماع فهو منقوض بالقياس لانه رد الى الراي فان قيل برجوع اليهما
 يعني القياس ارجع الى الكتاب او سنة لانه منكم الله تعالى مشترك در دوه فان الاجماع ايضا منكم تعالى فالرد اليه رد
 الى الله ورسوله وفي الاشخاص خفاء فان المنكرين الرافض والخواارج وهم منكم وبن اقياس ايضا فالاولى ان يقر بسماواتنا لا نسلم
 ولان الآتي على التامرج الى الاجماع فان الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله على ان يستمرع ضد الاجماع والرد انما هو على
 تقدير النزاع بل نقول منه فهم تشييعية الاجماع فيكون الزام عليهم فان الرد افضل قائلون بالمفهوم فافهم وقالوا ثانيا قول تعالى
 لا تأكلوا الربا منكم فافهم من هذه الآية واما ما في الاستشهاد على التمسك على التمسك في صدورهم يعني عندهم اكل والا لازم التمسك على استحصال وجوده
 وادراج اتركاب التمسك في صدورهم في الاجتماع والاعتقاد على طريق الاولى وبجواب انه منقوض بامثال قوله تعالى لا تزن ولا يزن بوزن
 صدورهم الكبيرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم واكل وبجواب يجوز الوقوف على ما يلزم فان التمسك لا يتوقف على جواز التمسك
 عند الوقوع كيت ولو كان في الزم خصيان كل مكلف ولو مرة والامكان المذاتي الذي هو لازم التمسك لا يتفكك معا فانه لا يستلزم الوقوع
 على التمسك من المختلفين لا لكل فماتية ما لازم جواز صدور التمسك من كل ولا يلزم جواز صدور التمسك من اكل اجماعا ولا تلازم بينهما ولا تفرق
 حكم الثاني دون الاول كذا في تخرج المحقق قول الشيخ لكل دأما كما هو مقتضى التمسك استلزام التمسك في كل ولا يبعد ان يقال التمسك لكل دأما
 كما هو لازم افراد الاستحالة صدور عنهم اجتماعا فماتية في قولنا ثانيا كما سيرت سعاد فانه لم يذكر الاجماع ولو كان حجة لذكره وقد يخرج
 قد ورد في ان الاجماع حديث لم يقع في تلك الزمن

مسألة لا يخفى في الاجماع بالكتاب ولا بحجة ولا بغيره فاق من سيجود اجماعا وما صدر عن الجمعية للجمهور فماتية اجماعا فانه افضل لصحة
 بان بني حقيقة الذين انشؤا بغير الكذب كانه لم يباينوه حتى قلتم في حقه لا يفتت اليها اما المقلد فالاكثر قالوا انه كتاب ابي العباس
 في الاجماع وان كان عالما بالكتاب بل خلافا للفتنة فانه لا يعتبر الاجماع الا بموافقة وقيل اعتبر الاصول وقيل لا بل الفروع
 لتا لو غير المقلد كان الاجماع كالمطامير واحدا لا يباين الا بالراي وليس فيه مزيل لم ان لا يتحقق اجماع ايضا فان المقلدين اكثر من دأما
 الرعل اعلم انه سيجب في ان الله تعالى ان الاجتماع يخرج فلو كان مقلد الراي في بعض الوقائع فالاجماع عليه لا يكون الا بغيره اتفاقا
 فانه مجتهد وليس بمتبناه مقتضيا الى كونه كالمطامير واحدا مستدل بان الخلفه يحرم عليه قولنا ومما للمجتهد فيكون قوله الخلفه
 معصية صدره فماتية اجماعا فانه لا يلزم من سيرة مخالفة النقاد والاجماع بدونه جواز فيكون صدوره معصية واما بعد صدوره
 يكون معتبرا الخلفه المجتهد القاضي لانه عام فانه يفتد القضاء عنده في رواية كونه معصية فيكون معصية شرعا وسيأتي في الخلفه
 لا يذهب عليك ان القضاء بخلافه منسب له اعتبار ان اعتبار ان موافق اجتماع اخر ومن هذا الاعتبار ليس خطأ وهو مثل القضاء
 بغيره واعتبار ان موافق معصية والنقاد لا جل الاعتبار الاول لا باعتبار كونه معصية واما قول المقلد مخالفا لاراد المجتهد في معصية
 ليس الا وهو صدوره شرعا فمن قبيل صواب الخلفه بل ادون منه فلا يعتبر واتفق الفرق على ان الحق عدم نفاذ القضاء
 فافهم وقد يفرض بان من قال باعتبار معصية من الله تعالى في كونه فانه من اعتباره في نفسه لا من دليل وهو صدوره
 بالنص واما في تخرج الشرح لانه في ان اتفاق المجتهدين به لا يملك وجوده فافهم وان سئل عن الخلفه مخالفة النقاد وهو صدوره
 عند فروع بان يستند الاجماع به لا يكون في كونه فافهم في ان اتفاق المجتهدين به لا يملك وجوده فافهم وان سئل عن الخلفه مخالفة النقاد وهو صدوره

اتفاقهم من حيث هم مجتهدون لا يكون الا بجموعهم قطعا لا شك ان مخالفة المجتهد يراد به حرام او ليس له ادعى متغير عارضة بر
 بقية ان هذا انما يتم في اجماع اصحابه واما اجماع من بعدهم فبغير اختلاف فقلنا نشأ فيهم حال لان مخالفة من بعدهم مع مخالفة
 واحد من قبلهم ليس حراما عليه فان اقبل له ان يقبل قول المجتهد فما نقلت فيه مخالفة الاجماع لانه قد مات الماتون
 اسبقا فيخرج من مخالفة فقلت كونه اجماعا هو اول المسئلة هذا لكن الحق غير خاف على من له ادنى تدبر فان مخالفة هذا المقلد المجتهد سنة
 زائدة ان كان بالارادى فهو حرام غير فاش عن الدليل الشرعي فلا يخاف ان يكون موافقا لقول مجتهد سابق عليهم فاعلموا ان قول المجتهد سابق
 قول مجتهد سابق بالحققة اعتبارا لقول ذلك المجتهد فقد آل الى ان الاجماع الاخرى بل هو محذور مخالفة المجتهد سابق لهم لا سيما في هذا الخبر
 لمخالفة المقلد وما ذكرنا من اطراد في ما في الكاشفة ان يجوز ان يكون المجتهد قولين ووقع الاتفاق على احدهما والمقلد يجوز ان يقبل الاول
 فلا حرج في مجتهد من غير ان يمس بغيره قائل

مسئلة لا يشترط عدالة المجتهد في الاجماع فيتعرف على غير العدل في اختيار الادي والامام حجة الاسلام الخ الى من سلكوا بها
 من شيوخنا في بيان الادلة الدالة على جرمية الاجماع مطلقا عن تقييده الامة بكونها عدلا فاعلموا ان اجماع الاول مع مخالفة الاتفاق لا يرد
 له غير ما وكل حكم لا يردك لشرعنا حجب نفيه ونهنا انما يتم اذا كان الامة لمخالفة مخالفة للفاسق في امرته القديم وانفقت على الجهم
 سطورا العدالة وهو الحق لان قول الفاسق وجب التوقف فلا دخل لسنه الحق ولا في كونه في الاصل حقيقة للتكريم لا باء
 والفاستق لا يثبت التكريم وقد يقال لم يدل دليل على ان بجمعة للتكريم وانما لازم ان التكريم يثبت بالجمعة وادى من هذا ان
 واث لا يذهب عليك انما قد نشأنا سابقا في تقرير بعضنا في التسمية انما للتكريم من ان يكتفي لتاكيد الحقية مستقلة بقول لو كان
 قولهم متبرانه لجمعة زعم تكريم وهو متوقف وقد يقال انه اهل له ان التكريم له قول بجمعة فان لم يرد الا بجمعة في هذا فثبتت الاجماع عليه
 كذا نقل عن الامام حسن الكاظم الا انه استثنى الفاسق المعلن ولا يخفى عليك ان بجمعة لا يوجب التقييد بالامان في عدم التسبول لهم
 الا ان يقال انه ورد في بعض الاحاديث الوعد بالمعقود لمن حذر ذنوبه والوعيد بغيره من منعه الله تعالى في الدنيا
 سبطه من الغفلة لمن ستر الله ذنوبه ونسقه خيرات ان فانه على شك في قتال ذنوبه وبحث باجماع مجتهد في الدنيا على

وجوب التوقف في ابتداء خلاف يكون اولا للتكريم باعتبار قوله وهذا الاشارة في التكريم في الاشارة بوجوبه او لا علم وقيل بغيره في حق
 نفس فقط فلا يميز الاجماع مع مخالفة في حقه ولا يميز في حق غيره كان قرار فانه حجة في حقه ودرجته في حقه لا يميز مع باء لو قيل مخالفة كان
 ما فاما للتكريم وانما يقبل فيما عليه لا في اجماعا كذا في شرح المحقق اقول كلما ادعى اليه جها او قبالا في فروع عليه اجماعا
 لا يوجب عليه العمل او لا ولو كان له باء فخره للتكريم فستدبر وعدم السبب في الفسقة وسبب الادعاء بجملة كالتكريم والرفض
 والشرح كما عده الله ممن شذها وهم الجهم والحققة قابلية لشيء من عدم البعد عنه ومن لا خلاف الا في الاول وهو الصحيح كيف لا والله في غلبه
 سكايرة الوعد على العقل ونفس راسم في نصيبه ففقدوا في ضلالة وقلته في رسم المولى خلاف ما عليه فلا اعتداهم وشعار بقول
 في الاجماع انما كان يجاس منه الداعي فانقلت ما بال كنهش انما فيه حيث قبلوا رواية المتبرع الذي يرضى الكذب حراما ولا يخفى
 في الاجماع وما الفرق قلت عمل الفرق عند هذا ان نهيهم او تمهم في ما اوقفهم من ذلك يجرى انما يوجب عليه عدم قبول الرواية
 كان لريته الكذب لا غير واما الدخول في الاجماع فانهما جوبار اسه وقد افسدوه فاعلموا انما لا يوجب على العقل في حقه عدم

لا
 واشترط عدم البه

يقول رو آيم اينه اذ انا ملت فيما ملقينا فلك اتم امد بعدم الامتقار من الفاسق فان الفاسق افسد ايه بل اهدر قولا شرعا
فانهم لم يمانوا به على غير شرطي اتقاوا لهدية ايجلية انه يلزم ان لا يتعد الاجماع على خلافة افضل الصديقين وامير المؤمنين على
مخلاف الروافض في الاول والخارج في الثاني اجاب عن الاول بقوله ومخلاف الروافض بعد الاجماع فان الاجماع
انقد من اصحابه وجمعه من اعدائه وكما هم في كمالهم من دعوى ان كان منهم من قبل كذب ومكابرة لا يثبت اليه فاجاب
عن الثاني بقوله ومخلاف الخوارج ليس في الاجماع لان معاوية بن جندب وجمعه من اعدائه وكما هم في كمالهم من دعوى ان كان منهم من قبل كذب ومكابرة لا يثبت اليه فاجاب
فما انقد الاجماع واما ثبوت اخلافة طائفة بيعة الاكثر من المؤمنين وكونه اهل البيت في نفسه من غير ارتباب اوله بل خسر لان
لم يقاتل وقال بعضهم في كون مخالفة معاوية بالاجتهاد نظر لانه لو كانت بالاجتهاد لساخر باجتهاد امير المؤمنين على كرم الله وجهه
كان الحق وقصد ساطرة باجتهاد واقامة اجماع عليه ولم يصنع اليه وعند شهادة عمار قال انها قتله على عيش جبار يشيخا كبيرا وليس
به من اجماع في شيء ولذا قال امير المؤمنين في اجواب فاذا قتل حمزة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم بل الحكم في كونه
مجتهد وكيف وقد عده صاحب الامم من السلاطين الجارية مقابل العادلين ولو كان بالاجتهاد لما كان جورا ولم ينقل منه فتوى
على طريق الاصول الشرعية في الاول والاولى ان يقال لم يكن اجماعا لما كان سائما ابن زبير رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم
وسلم شكافي امير المؤمنين فانه يسئل سؤالا له وقال في عتده ارفع دم ونحوه في امره لو كنت في شدة الكبر صبت ان يكون
سك فيه ولكن هذه الامم امره رده الجارية وعن بلج دأبل قال دخل ابو موسى وابو سعبد على عمار حين بعثه على اهل الكوفة
لبستفرجه فقال لا بأس بئنا ك انمين امرنا كمشه عندنا من امرنا كملت فقال عمار لها مشد
رواه البخاري روى ابو بكره شاكين في امره فابين الاجماع وهد استندل فاجاب بجمعه ونقصه

بعد فاقسم

مسألة الاجماع اجماع ائمة اهل البيت عليهم السلام على ما مضى من اجابهم امير المؤمنين عليه السلام في الكبر فاقم الولاية له
وابن حبان والامام قولان قول الظاهر وقول الظاهر وقول الظاهر وقول الظاهر وقول الظاهر وقول الظاهر وقول الظاهر وقول الظاهر
سبيل المؤمنين لامة تباين كل عمرو والادوية العقلية فيقول في غيرهم انهم لا يقيم لانهم اى الاخبار من لامة خصوص العقلية فيقطة
اجماع اصحابه لا يمانوا به على غير شرطي اتقاوا لهدية ايجلية انه يلزم ان لا يتعد الاجماع على خلافة افضل الصديقين وامير المؤمنين على
مخلاف الروافض في الاول والخارج في الثاني اجاب عن الاول بقوله ومخلاف الروافض بعد الاجماع فان الاجماع
انقد من اصحابه وجمعه من اعدائه وكما هم في كمالهم من دعوى ان كان منهم من قبل كذب ومكابرة لا يثبت اليه فاجاب
عن الثاني بقوله ومخلاف الخوارج ليس في الاجماع لان معاوية بن جندب وجمعه من اعدائه وكما هم في كمالهم من دعوى ان كان منهم من قبل كذب ومكابرة لا يثبت اليه فاجاب
فما انقد الاجماع واما ثبوت اخلافة طائفة بيعة الاكثر من المؤمنين وكونه اهل البيت في نفسه من غير ارتباب اوله بل خسر لان
لم يقاتل وقال بعضهم في كون مخالفة معاوية بالاجتهاد نظر لانه لو كانت بالاجتهاد لساخر باجتهاد امير المؤمنين على كرم الله وجهه
كان الحق وقصد ساطرة باجتهاد واقامة اجماع عليه ولم يصنع اليه وعند شهادة عمار قال انها قتله على عيش جبار يشيخا كبيرا وليس
به من اجماع في شيء ولذا قال امير المؤمنين في اجواب فاذا قتل حمزة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم بل الحكم في كونه
مجتهد وكيف وقد عده صاحب الامم من السلاطين الجارية مقابل العادلين ولو كان بالاجتهاد لما كان جورا ولم ينقل منه فتوى
على طريق الاصول الشرعية في الاول والاولى ان يقال لم يكن اجماعا لما كان سائما ابن زبير رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم
وسلم شكافي امير المؤمنين فانه يسئل سؤالا له وقال في عتده ارفع دم ونحوه في امره لو كنت في شدة الكبر صبت ان يكون
سك فيه ولكن هذه الامم امره رده الجارية وعن بلج دأبل قال دخل ابو موسى وابو سعبد على عمار حين بعثه على اهل الكوفة
لبستفرجه فقال لا بأس بئنا ك انمين امرنا كمشه عندنا من امرنا كملت فقال عمار لها مشد
رواه البخاري روى ابو بكره شاكين في امره فابين الاجماع وهد استندل فاجاب بجمعه ونقصه

رواه البخاري روى ابو بكره شاكين في امره فابين الاجماع وهد استندل فاجاب بجمعه ونقصه

ثم ان كان مقتضى الحقانية غير تنافي لعدم التعبدية بالاتفاق بعد تحققه لم يتم هذا الدليل اصلا فان الخصم ان يقول هذا انما يتم لو كان اجبا
 الصحا بغير حجة معتبرة وانما لو كان غير معتبرا لم يتصل به الخصم فالتحليل لا ينافي ذلك فاذن لم يمت فارق بعد تسليم الخطية بين
 والعقيدة في السبعية ولم يمت بسبب هذا الكلام الا ان الخصم يكره تحقق الاتفاق فالتحليل على تقدير تحققه لا ينافي ذلك ومثل هذا
 في التخليص ايضا فالجواب بان وقوع اتفاق التباين في حاد وهو لم يثبت انكار الخصم الا عند الاستقراء الخلفا وتقريره في
 الاصل فيكون مقتضى الصحابة لعدم وقوع هذه الاحاد في زعمهم محال الخلاف معنا هو هذا لانه فان مسئلة اخرى هي ما فيها اشتباه
 يتصل بالنظام بغيره قالوا املا جميع الصحابة على ان لا تاطاع فيه محل الاجتهاد فلا بأس برجوعه الى ابي رافع شارب فلو قيل باجماع على
 هم الا بعد ايراد الاصحاح محل الاجتهاد واولم يقتضيان استحسان اجماع قلنا هذا مقتضى باجماع الصحابة على حكم بعد هذا الاجماع اي على
 ان لا تاطاع فيه محل الاجتهاد في عدم مقتضيان ما محل انه عرفت عامة اسس الا تاطاع فيه محل الاجتهاد وما هو الا تاطاع فيه فالحكم
 الحكم لا لعدم البصيرة لا لوجوب بطلان هذا الذي هو مجموع عليه وتا لوانا لما لو اعتبر اجماع من بعد رسم لا معتبر مع مخالفه بعض
 الصحابة بعضها يعني لو اعتبر في الاجماع لا اعتبر في كل من بعد الصحابة بغير اقرار الخلفا فيتم قلنا ليس الملازمة فان بينهما فراقا لعدم وجود
 الاتفاق عند استقراء الخلاف فيمن قبل كقول كل مع الدليل جها هذا عند من يشترط عدم الخلاف السابق او بطلان
 الحكم فان هذا الاجماع حجة ايضا على باي الاكثر مسلمة لا يشترط عدد التواتر في الجمع في فتنار الاكثر ليس المراد بعد التواتر العدد
 الجمع فان مقتضى عدم انه لا احد لا تاطاع بل المراد عدد ما جرد في محسوسات وقته العلم لان الحجية انما هو للاتفاق فيكره بالذات الامر وهو مطلق الاول
 فيه بعد التواتر اعلم ان العدة في اثبات حجية هذا الاجماع الدليل السبعية اما العقلية فلا يقيد لان العقلية لم ينظر لمخالفت الجمعيين الغير
 اللبا لغير عدد التواتر كما لا يخفى ولذا قال المصنف الاجماع تعبدية في كره ما فانهم جميع قالوا لا بد من اجماعه ولا يكون اتفاق الاثنين
 ولو كانا كل الامة المجتدة اجماعا لم يترفع فم مخالفة اجماعه في السورث وقيل يكفي اثنان اذا كان كل الامة المجتدين وهو انطاهر
 والاول اجماع الامة على الخطا او المراءى اذا كان هو المجتدة لا غير قليل حجة لكان يخرج الحق عن الامة وتحقيق مناط لا يمتنع استعنت
 على انظار يقتضيه عدم خروج الحق من الامة ولعل ذلك يكون قول الامام محمد بن المهدى الموعود وحجتي على مخالفة وقيل لا يكون
 حجة لان المنفى عند الخطا هو انما الاجماع دون الواحد وهو المختار وارت لا يذهب عليك اذا انما نفى عن الاجماع انخطا تركه بما
 لانه الامة المخرجة بعد خروج الحق عنها وهو مقتضى نفى الخطا عن الواحد اذا كان هو المجتدة كيف لا يلزم من ان لا يكون
 في الامة من ياراد الموعود ونفي عن المنكر والسبعية فافهم مسلمة التام هي المجتدة معتبر عند انعقاد اجماع الصحابة عند
 استحسانه والشافعية واكثر المتكلمين فلا يكون اجماعا عندنا لخصته اباهم فافهمت هذا الصبح عند من يقول بحجية قول قول الصحابة
 فان مخالفة التام هي اياه حرام عليه فلا يمتنع قوله فلا يضر اجماعهم قلت لا تشمل العدة عنده اذا ادعى اجتهاده الى عدم الحجية لكونها مجتدة
 فيها فليست لها صفة فافهم من بلغ درجة الاجتهاد ومعد اجابهم فاعتبارا في ثبوت على شرط اقره الحق العصر وعدم ظهور المخالفة من
 الجمعيين بعد الاجماع والاسم انما يسمي في حجة يتم فمقتضى هذا الشارح لا يبرهن وقول من بلغ الاجتهاد من الصحابة بعد اجماعهم وقيل لا يعتد
 التام في اجماعهم فليست حجة من الامام محمد بن المهدى في كماله انما يصحبه كماله الشيخ الاكبر انما يصحبه ثبت لكل من الامة والصحابة مع وجود هذا التام في بعض الامة
 اقول ان لا تاطاع عندهم على حكم لا اجمعوا عادة عليه فيكون اجماعهم حجة ولا ينظر الى قول التام في قلنا هم فان الاتفاق قد يكون بالاصحاب مثل

المحقق العظيم في بيان الاحتمال المذكور ان لم يكن له في الاجماع بل تم بدون هذا باطل لانه اذا شرط الانقراض فبقوله لا حجة اصدا فاجاز لنا لفظ
 الاصح بالبرهان ويكون قوله مستبعدا فوقت الجحيم وهو وقت الانقراض لم يوجد قول كل الامة فاستثنى الاجماع روح اجتهاد الميسل
 انما نفع الحكم لان الاخير ان قتال المشاركون قالوا لا يرد على عدم الاشتراط المذكور الى منع المجتهد عن الجمع ابي موجب
 انما خرج ولو كان ذلك الموجب خبر صحيحا واجب العمل والالزام باطل قلنا منقذ من جملنا الانقراض فانما يلزم منع المجتهد عن مخالفة
 البيع وجودا للموجب ولو كان خبر صحيحا واجب العمل بطلان التمسك لانا يلزم البيع عن الرجوع ولا تسلما مكان الموجب الى الاجماع
 فاطح فلا يصح دليل في مقابلة قال ابو عبيدة يفتح العين المسلم في السنة امير المؤمنين حين رجح سن عدم محتج به ام الولد
 روى البيهقي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه خطب على منبر كوفة فقال اجتمع راسي وراسي امير المؤمنين عمران للرباب
 اعدت الاولاد وما الا ان اسعى بعين فقال عبيدة السلام في راسك مع الجماعة حسب الي والحق في النيا من راسك ومدك
 فاطح على ثم قال انتم انا قمتم فانما اكره انما قلت امحاسب في رواية عبيدة الزقاق راسك وراي عمر في الجماعة حسب اسبيل
 من راسك ومدك في انتم فاضحك على رضي الله عنه كذا في فتح القدر يقتضون هذا ان الرجوع غير صحيح عند وقوع الاجماع مرة والا لما انكر
 ابو عبيدة على امير المؤمنين علي رضي الله عنه ووقفت به عن الرجوع كذا قالوا في خفا فان هذا انما يدل على اتفاق راي امير المؤمنين
 لا على اتفاق اراهم الكل قول ابو عبيدة اليه لا يدل عليه لان الجماعة تفتح على ما فوق الاثنين ولذا قال حسب الي ولم يقبل راسك ومدك خطا
 قطعوا ما رجح امير المؤمنين عن هذا القول فقله لرجع راسي ما كان اولم يرجح لكن ارجح بالثبات على ما كنا عليه كراهية
 ان نيتقلوا من راسي مجتهد التمسك على انفسهم فافهم ثم انه لو كان على عدم جواز البيع اجماع لزم كون قول امير المؤمنين
 اما فارقا للاجماع وشانه اجل من ذلك راد الا ان الانقراض شرط عنده وهو ايضا بعيد منه وايضا يتوجه اليه ما قال ابو عبيدة
 فافهم ولا يبعد ان يقال المقصود منه الاستناد والقدر الثابت فيه كذا لانه لما انكر الرجوع عن موافقة بعض اراهم
 كونهم في طبقة عليا فاسى استبعاد في حرة مخالفة الاجماع والرجوع بعده فمائل وقالوا ثانيا لو لم يعتبر قول المرجح من المجتهد
 بعد الاجماع لان الاول اتفاق الامة لا يجوز حرفة يوجب عدم اعتبار قول من مات من الخلفين في الاجماع اللاحت
 لان الباطل في كل الامة فيكون اتفاقهم حجة قلنا قد يمنع بطلان الالزام ويلزم عدم اعتبار قول من مات لان قول الميت كذا
 فلا يعتبر وقد يمنع الملازمة وعليه الاكسب لان قوله اي قول من مات حي بليده فهو كبقائه اسى كبقائه الميت حين الانقضاء
 للاجماع فلم يلزم الاتفاق واما فيما نحن فيه فتقدم وجد الاتفاق ولو لمحة فتأمل مسكلمه اتفاق العصر الثاني بعد استقرار
 الاختلاف في العصر الاول متنوع عند الاشوب والا امام احمد والا امام حجة الاسلام القزالي والا امام احمد بن حنبل
 ان واقع حجة وعليه اكثر اخفيته والشافعية قلنا على الوقوع اجماع التابعين على جواز منقعة العمرة اسى الجمع بنهيها
 باجماع واحد او باجماعين في اشهر الحج والفقهاء يطبقون القرآن على الاول والمستند على الثاني والمسلم جري على الاطلاق
 القديم وقد كان امير المؤمنين عمر و امير المؤمنين عثمان بن عفان عند امير المؤمنين عثمان بن عفان في الصحاح فمسير
 في الحاشية في صحيح البخاري ان مروان قال شهدت عثمان بن عفان وعليه عثمان بن عفان في حديثه عن ابنه وعن الجمع بنهيها
 فلما راسي على اهل بها لبيك بمجرة حجة وقال ما كنت لادع سنة ابني صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم بقول اخذتم الروايات

[illegible]

لا يشك في الاجماع
ببيت المقدس

والاجماعين باطل قلنا لانهم ان التوسيع اجماع فان كل فرق يوجب العمل به يوجب عدم سبب آخر لا يقول بالتوسيع احد وفيه شقاق فان المراد
 بالتوسيع محكم كون المسئلة اجتهادية ولا شك في وقوع الاجماع عليه ولهذا لم يكتف به وقال لو سلم ان التوسيع اجماع فمقتضى عدم وجود القاطع
 كما عرفت ان القضية عرفية ومقتضى عدم القطعية ثم ان السبل منقوض بطور النص والقاطع فانه يلزم معارضة الاجماع النص
 فلا يكون النص معمولا ثم من يجوز انتساع الاجماع بشئ سهل عليه الجواب وتقولوا ثانيا الاجماع انما يحصل من وقوع اتفاق الكل ولم يحصل
 اتفاق الاثر لان القول بالاجماع عبرت تأكيده فقول الخالف السابق باق بدلية فلا اتفاق فان قلت على هذا ينبغي ان لا يتحقق اجماع
 بعد ان وقع الخلاف ولم يستقر قال قيل الا تستقر كسب يقول عرفا وشرا على سبب نظر بحيث الاصا به القول قلنا لا نسلم بقا القول بل لا حاجتنا
 مسيت حتى لا يجوز العمل بها بالامتناع بانه يجوز الامانة كانت لان المقام الشئ بخلاف ما تقدم لانه مقام الاستدلال فانهم وانما اجماعهم بعد اختتام
 أنفسهم فلما تقدم من اجماع غيرهم بعد الاستقرار الا ان كونه حجة الظاهر لان سقوط القول الخالف هناك بعد الاجماع لان الاجماع مبدية وجهنا
 قبله يرجعهم لان رجوع المجتهدين بمقتضى ما لا ريب بهما في تحقيق الكل لا ينعقد مسكلم لا ينعقد الاجماع باطل بسبب ومدهم لانهم
 بعض الامانة والعصمة مخففة باجماع كل الامة خلافا للشريعة لا دعا لهم بعصمة فسيم وعدم ذلك لا يعتبر وان اجماع غيرهم وحمله الكلام ولا باس بنا
 ان تذكر تبدا منه بطور بداهة الفرقه لتلايق احد في مجلس وصلاته فاعلم ان العصمة قد يطلق على الاقتباب من الكبار والاطلاق البشارة
 الذاتية ولا شك في عصمتهم لهذا المعنى الا بكتاب فيه الاسفيه خالص رتبة الاسلام عن عهده وقد يطلق على اقتباب الصغار مع ذلك
 الاقتباب رزجا ان يكونوا معصومين بهذه العصمة وقد يطلق على عدم صدور ذنب لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ ومع ذلك عدم وقوع
 في خطاء اجتهادي في حكم شرعي وهذا هو محل الخلاف بيننا وبينهم فم قالوا اهل البيت معصومين عن ذلك كله من انواع الذنوب
 انواع الخطا ويرون ان قولهم بقول الانبياء في وجوب الاتباع وكونه من الصدق في شئتهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله و
 اصحابه وسلم كسبته الانبياء العالمين على التوراة الى موسى عليه السلام وطاهر لا يجوزون انتساع احكام هذه الشريعة بقولهم وعندنا
 بهذه الوجه مختلف بالانبياء فيما يخبرون بالوحي او يستقررون عليه واهل البيت كسائر المجتهدين يجوز عليهم الخطا وفي اجتهادهم وهم
 يصيبون ويخطئون وكذا يجوز عليهم الزلوسه وقومهم في او غير مناسب من غير تعمد كما يقع من سيدتنا النساء ومعنى الصدق
 من جوارنا خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين منعوا فذلك من جهة الميراث ولا ذنب فيه ثم اهل البيت
 انتقلت في عصمتهم امير المؤمنين علي وسيدة النساء فاطمة الزهراء وسيد شباب اهل الجنة ابو محمد الحسن وابو عبد الله
 الحسين رضي الله عنهم ويحسون اليهم عصمة بعض اولادهم وهم الامام زين العابدين علي بن الحسين والامام ابي جعفر
 محمد بن الباقر والامام جعفر بن محمد الصادق والامام موسى بن جعفر الكاظم والامام علي بن موسى الرضا والامام محمد بن الجواد
 بن علي والامام علي بن محمد العسكري والامام الحسن بن علي العسكري رضوان الله تعالى عليهم لثامنا وتواتر من اصحابنا والقبائل
 من انهم كانوا مجتهدين وليفقون خلاف ما افقوا به اهل البيت ولم ينكروا ولم يعيب احد على احد بل لم يخطوا احد من مخالفتهم
 اهل البيت في الحكم ولم يقل احد بوجاهة من قال بخلافه وهذا القيد علمنا ضروريا بان كل واحد من الائمة
 بل القلدين اياهم ايعان من اصحابه ومن بعدهم كانوا عالمين بعدم العصمة عن الخطا والاجتهاد في العلم تركيعه ورو
 بن مسعود قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه في عدة اصحاب التوسيع عننا زوجها وقال زلت سورة

أقول لم يأت بشيء مما لا فلا بد من إثباته في العقائد الأساسية أو كان معارضاً للاجماع
قاطعاً وأما ما فلا بد من إثباته من الدعاء بأب الذنوب والمغفرة وليس هذا من العصمة في شيء وقد يسكن قولاً على الله
عليه وآله وصحبه وسلم في ذلك فيكم ثقلين ما أن تكتموا ما بينكم وبين الله ورسوله من شيء مما نزلنا به من الحق
التردي والقرآن معصوم فكذلك العقيدة فلا تخاف أن تكتموا ما بينكم وبين الله ورسوله من شيء مما نزلنا به من الحق
لن تفرق في موطن القيمة بينه وبين ما بينكم وبين الله ورسوله من شيء مما نزلنا به من الحق
أن الفاظ الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ما هي ثم انه خبر الواحد لا يستطيع معارضة الحق ثم ان راي هذا المحدث يزيد من
فسر العقيدة من حرم عليه الصلوة فخل فيه ابن عباس وعبيد بن ربيعة وغيرهم لا يتفقوا فاحفظوا ولا تنزلوا منه شيئاً
لا خالفه في الاجتماع بمعنى إذا كانوا معصومين فنقول كل جهة قاطعة فلا فائدة في إجماعهم قول لعل الفائدة التجميع عند التعارض فيقدم
الجمع عليه على قول الواحد إذا تعارض كما قيل في الكتاب في الجملة أحب وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع فان قول كل إذا كان مفيداً للقطع
والقطع لا يزيد ولا ينقص فنقول الواحد والكل سواء أيضاً لا يصحح وقوع المتعارض ولا اجتماع النقيضان في الواقع إلا أن جوزوا
تسليخ قول المقدم بقول المتأخر وهم ح من اعطوا الكفرة ومن ههنا ظهر لك برهان آخر على بطلان القول بالعصمة لأن التعارض
في كلامهم ثابت وقول بعضهم سيألف قول الآخر في العميات وليس كل منهم مباحقاً للتناقض فاحذر من خطأ فلا عصمة وتخصيص
عن هذا الجمل أحد على التقية وهذا مما يفتكك عليه الصبيان ثم انه إذا كان العصمة فيهم ثابتة تاركين كون كلامنا هو حكم الله قطعاً
والاتباع واجب والمخالفة حرام فإما فرق بينهم وبين أنبياء بني إسرائيل وهل هذا الاقرب إلى الكفر وما قالوا انهم ادعوا بالعصمة
فوافقوا على اهل البيت لا شك انهم اشتروا وهم اهل البيت برأيه سيعلمون عند انهم كذا يكون على اهل البيت اعداؤنا الله منكم
وخذلهم الله تعالى إلى يوم القيمة ولا ينعقد الاجتماع بلهذين هيسري المؤمنين إلى بكر وعمر عند الأكثر خلافاً للبعض ولا يتخذوا خلفاء
الأربعة خلافاً للاحد الامام وبعض تحفيته منهم القاضي ابو حازم فروادموه الا على وذو الارحام في خلافة المقتصد بعد ما قضى به البيت
المال شمساً باجماع الخلفاء الاربعة على توريث ذوي الارحام عند عدم ذوي فروض والعصبات ولما روى عليه الامام ابو سعيد
احمد البرقي بان فيه خلافاً بين الصحابة والقضاة لانه في حجة رافيه نفذ فلا وجه لنقص القضاء والبيت المال اجاب لاحد
هذا خلافاً على الخلفاء الاربعة فهذا النص منه على ان اتفاقهم اجماعاً فالتفت بجزائركم إلى اهل ان الخلفاء راسل على رتبة من غيرهم
فيخرج قولهم عند التعارض قلت هذا لا ينعقد القضاء والادل فان هذا الترجيح مطلقون ولا ينقص به القضاء ولا بد من جهة قاطعة تؤيدهم
إلى القطع قالوا كون اتفاق اثنين اجماعاً قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اقتدوا بأهل البيت
بعدى ابا بكر وعمر واه احمد فمخالفتم حرام الذين قالوا ان اتفاق الخلفاء الاربعة اجماعاً قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله
واآله وصحبه وسلم عليكم شيعتي الحديث وسنة الخلفاء الراشدين عضواً بالنواجد رده احمد فمخالفتم حرام قلنا هذا خطا
للمقلدين فلا يكون حجة على المجتهدين وبيان لا بلية الاتباع لاحصاء الاتباع فيهم وعلى هذا الامر لا باعة والندب واحد بين
التابعين ضروري لان المجتهدين كانوا ائمة الفقه والمقلدون كانوا تلاميذهم والمقلدون كانوا تلاميذهم والمقلدون كانوا تلاميذهم
وهذا اندفع ما قيل من ان السجادة في هذا التأويل وقبح حجاب بان الحديثين من خبى رالاتها فلا يقيدها ان القطع فلا يكون اتفاقهم

والجواب

ايضا قد روي بان تصودهم حتى يذهبوا الى اهل المدينة ولو لم يكن ذلك لكانوا قد بقوا في القياس وايقول صاحبنا في آخرين وفيه تامل اما المعتمد
 بابي صاحبنا في الترمذي فيهم اربعة ائمة من اهل المدينة وهم ابو عبد الله بن عمر بن الخطاب واذن عبد البر وخلفاءه فيهم عن ابي ابي حمزة بن ابي ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها
 كما في الخبر فنفذ في ما بها ضيق فان لا يصلح ان يعمل فضلا عن معارضة الصحيح اما الحديث الاول فلم يعرف قال ابن حزم في رسالته
 الكبرى كذب موضوع باطل وبه قال احمد والبرز واما الحديث الثاني فقال ابن حزم هو من الاحاديث الواهية التي لا يعرف
 له اسناد وقال السبكي والحا فطالبها بحاج كل حديث فيه لفظ الحمير او لا اصل له الاحديث واحد في السنن كذا في التبيين
 مسئلة عن مالك فقط دون غيره والاعقاد بالمدينة اي انعقاد الاجماع باتفاق اهل المدينة فقط ودون سائر البلاد
 ولبعضه قيل يحمل على تقديم الرواية فان اهل المدينة المطهرة كانوا اعرف بالاحاديث الناسخة من المفسوخة وقيل يحمل على التقولا
 استمرة كالادان والاقامة واصلاح صحيح ابن الحاجب المالكى العموم في جميع الاحكام فاجمعهم جهة متمسكا بان العادة
 قاضية في الاجماع الاكثر على دليل راجح وهو خط هر وفتح خط هر ان لا يكون منهم اي من المطلعين احسن
 علما بالمدينة فيعلم اهل العلم والاحكام من علم المدينة المطهرة على كل دليل راجح فليجمعوا الا على دليل راجح فيكون حجة
 وهذا منقوض ببطلان اخر في فان من المتفق على هر ان لا يكون من المطلعين احسن من ذلك البلد والتقسيم في الحجية البلاد كلها حتى
 يكون اجماع اهل كل بلاد حجة بغية تخصيص في الدعوى والدليل الاخر كما ياتي ولا يعبدان يقولون في دفع بان المدينة المطهرة
 كانت بسكن اكثر العباد وفي كل عصر متفق خط هر اعدم اطلاعه على الحجية الرجحة بخلاف سائر البلاد فتأمل ثم اقول العمدة
 في الاجتهاد والاطلاع على الدليل البري في وجوده الراي حرج لا يسلم ان عدم اطلاعه على الدليل البري راجح عليه لاجاز ان
 لا يكون فيهم وجود الراي بل في غيرهم الا ترى ان الامام باصفية الكوفي اتفق من الامام مالك المدني ومن ههنا قيل
 رجحان الرواية لا يرجح الاجتهاد فان روايته مالك راجح مع عدم رجحان الاجتهاد ورواية الامام محمد بن احمد بن محمد بن حنبل
 كما في الكبريت ثبت الحمد يرواه البخاري ممنوع الاستئذان فان غاية ما نرم منه ان لا يفتي فيه بغيره في حجة الخطيب في حجة
 ولعل المراد ان لا يفتي بها الا من كان معقولا في علمه تعالى والا فيكون فيه الفسق اليك قد يحكى في الحديث في حجة
 بهانه يرد بحديث على المدينة المطهرة ففعلت ما فعلت ففعلت بل ما لا يرد في اهل المدينة ففعلت ثم وفوه في اهل المدينة ففعلت ثم وفوه في اهل المدينة
 اخره ففعلت في ان وقع خارج ارض المدينة ولا ريب ان الارض المدينة فضائل لا تغد للرجحان الا في حجة الا في حجة الا في حجة
 غيره ظاهر مسئلة اذا اختلفت في بعض او قطع قبل استقراء ما سكت الباقون عن الانكار وقد مضى مرة التامل عادة والافتقار الى حجة
 او هاية او غيرهما فاكثر تخففت قالوا انه اجماع قطعي وقال ابن ابي هريرة من اشتهر به اجماع قطعي في الفتية فقط لا في القضاء
 فلا اجماع فيه اصلا وقال اجماع قطعي بعد الافتراض بغير رسم وقيل انه اجماع قطعي اذا اكثر السكوت في حجة غير حجة
 بجموع البلدان وهو المختار وهذا لا يصلح النزاع فان السكوت فيه مرة بعد اخرى يحدث علم ضروري بانها قول له في حجة
 في التجريب فان عادة حمية السكوت في كل مرة من غير رضا له ومختار الامري واشيخ ابو الحسن الكرخي ساواه في حجة
 في حجة الامري عن الشافعي انه ليس حجة فضلا عن كونه اجماعا قطعي وعلية الامام عيسى ابن ابيان ساد القاضى ابو بكر لما قال في
 نقل اكثر الشافعية عنه ان قوله هذا وحكي ابن الحاجب عنه رواية اخرى مخالفة لايه وقيل الاول فيما اذا صدر من مقتضى

في حجة

عن الحاكم والشافعي في غيرهما ومبني اليدين ابني هريفة الخفية قالوا اولاً لو شرط قول كل في العقد والاجماع لم يحقق اجماع المسلمين لان العادة في من عرفت والا كما يزعمون سكوت الاصاغر تنليما فلم يحقق قول منهم في كل عصر فلا يحقق اجماع اقوال كون السكوت من الاصاغر تنليما بقول الا كما يزعمون اماراة الرضا ممنوع بل سكوتهم انما يكون رضابا بالاثبات كالتكرار وغيره فيعبر عنه الرضا فيحقق اجماع فلا يزعم احد انما به بقاؤه اثباتاً قول البعض مع سكوت آخرين اجماع في الاعتقادات اجماعاً عاماً وبينكم فكذا الفروع لان المناد ان سكوتهم رضا وهو مشترك وفيه نظر لان خلاف الاجتهادات لا الاعتقادات في السكوت في الاعتقادات في من عرفت رضاءهم فاما لا يخصص في الايمان ويكون السكوت فيها مقتضياً الى البدعة الجلية فانسكوت بناك يدل على القطع بكونه رضاً وافهم الناس ان يكون سكوتهم اجماعاً مطلقاً لا ظاهراً ولا قطعياً قالوا السكوت يحتمل غير الموافقة من عدم جهتها وفيما اقتوا به الخطيب للاقائلين المتقين او خوف من المفتي كما روى عن ابن عباس في سنة القول اذا ضاق المال عن السهم المقدرة انه سكوت جهات عن ايسر المؤمنين عمر روى الطحاوي عن عبيد الله بن عتبة قال دخلت انا وزفر على ابن عباس بعد ما ذهب بصرة فتذكرنا فامر النض الميراث قال انزلون من صهي رمل عاجل عدو الم يفس في مال نصف ونصف وثلاث اذ ذهب النصف والنصف فابن الثالث فباق الحديث وفي آخره قال زفر لم تشر اليه بهذا الراي فقال بية واسدوقه علم بهذا ان السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون اجماعاً ظاهراً فمن سنا منى الحديث للاجتهاد وعدم التقية بخوف فاتفق الاول وهو احتمال عدم الاجتهاد والثالث وهو احتمال نخوف وانعظيم تبرك الحق وانفاسه فلا يظن به في حق من عدل وماروى عن ابن عباس وان رواه الطحاوي فلم يصح وفيه انقطاع باطن كيف وهو اى ايسر المؤمنين عمر كان يفتيه على الا كما يزعمون ويحسن قوله فكيف يكون له هبة منه في عرض رايه روى النجاشي عن ابن عباس قال كان عمر رضي الله عنه يخلع مع اشياخ بئر ركان بعضهم وجد في نفسه فقال لم يخلع هذا معنا ولنا ابناء مشكك فقال عمر انه من قد علمتم قد عاذا في يوم فادخله معهم فاريت انه دعاني يومئذ الا ايسرهم قال ما تقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم امرنا ان نحمد الله ونستغفره اذ جاء نصر الله علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً فقال لي اذكر لك يقولون يا ابن عباس فقلت لا قال فما تقول قلت هو اجل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اعلم الله فقال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامته اجماعك من بعد ركب يستغفرون فانه كان تواً فقال عمر اعلم منها الا تقول وكان ايسر المؤمنين النبي وشد انقياد له قال لا خير فيكم ان لم تقولوا اولاً خير في ان لم اسمع ذكره في التقويم كذا في النية يروى اذا كان قوله هذا فكيف بابا ابن عباس في عرض رايه وفتنت مع المؤمنين عن مخاللات المهترهة في التيسير روى ابو يعلى وغيره عن سروق قال ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثم قال يا ايها الناس اني اذكركم في هذا اليوم قد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وبين اصحابه ربحاً في درهم فمادون ذلك ولو كان الاكثر في ذلك تقوى عبد الله ومكرته لم تقبوا هم لها ثم نزل فاحترضه امرأة فركش فقال له يا ايسر المؤمنين نيت الناس ان يربحوا في درهم ثم قال نعم قالت اما عت الله يقول واتيهم احبهم قطاراً فالا تخذونه منه شيئاً فقال عمر اللهم كل واحد منكم ربح ثم ركب المنبر ثم قال يا ايها الناس

ان كنت نيتكم ان تزيدوا ان في صدقاتكم على اربعمائة درهم فمن يشاء ان يعطى ما حب فاذا كان له مع هذه المرات ثلثت
 فاي جهات كان لابن عباس في عرض رايه ثم ان ابي سعيد الموصلي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قال رسول الله
 اتفق الصحابة ولم يكن هناك لابي سعيد الموصلي كانت لابن عباس ثم ان الدليل الذي يفسرون عنه في البطال
 القول غير معقول فان قائل القول لا يقولون بضعفين وثلاث حتى يرد عليهم ما اوردوا بل هم ايضا يقولون ان الله
 لم يجعل السهام كذا لك ففقد سهم كل ستة لا يلزم نصفان وثلاث فالذي يرد به هو جيسه حجة لهم وهذا النوع من الرد
 يعيد عن ابن عباس كل السهم ثم الذي سبوا فيه في مثل هذه الصورة ان يستطاع ام النبات والاخوات لانهن قد كمن
 عصية ونجس عن السهام المقدرة فمن ضعيفة في استحقاق السهم فيقط سهمهن وبذا ينظر له وجه فان صحاحهن ايضا
 ثبتت بالنص ولو في حال كسها من غيرهن فاسقاط واحد لا تمام آخرين مما لا وجه له شرعا وعقلا فالحق ان ابن عباس يرد
 عن مثل هذا القول فانهم والله اعلم باحوال خاص عباده وقد يقال كما في التحريم لا نسلم ان التحريم بالسكوت عن الحق منسوق
 بل الفسق انما هو السكوت عن منكر وقول المجتهد ليس كذلك بل هو واجب العمل اقول في دفعه الكلام ههنا قبل ان يقرر اوله ايهما سبيل
 عند البحث والمنظرة فيما لتحقيق الحق فالتمام تمام الاستفاد على المنطق بغيرها قوله وما هو الحق عنده فاسكوت عن غيرها حتى يتركها
 وهو حرام وكذا التنظيم فانهم وقد يقال اظهار ما هو الحق عنده انما يجب عند السؤال ولا سوال ههنا فلهذا انما سكوت لان الباشين
 مجتهدون فيعملون برأيه ونظر الاحكام فيقال فيه فان حالت البحث بل هو سوال بمعنى فيجب الاظهار وهو الظاهر الظنون القاطنون لظنية
 في الاجماع سكوتهم ههنا في مواضعهم القائلين في احوالهم لا يكون الامور كمنه بعد غاية العلم بما بعد ما علموا من كونهم لا يخافون قوله
 لا تخم في اظهار الحق ترك السكوت في مثله بالاعتقاد في احوالهم لا يخافون الامور كمنه بعد غاية العلم بما بعد ما علموا من كونهم لا يخافون قوله
 على لظنها سبيلا ولا يجلد كمنه السرية اليه وقول عبادة على سيرة المؤمنين رايك في الجماعة احب الي غير ذلك من الوقائع
 اقول ابن سعد ولا في موسى حين حكم بفرقة زوجة الاعرابي بشربة لبنها ان مدة الرضاع ستان بالنص اعلم ان هذا الدليل لو لم يدل
 على كون الاجماع قطعيان السالكين انما ان سكوتهم رضاعة ثم الاجماع بموافقتهم والله فواكتموا الحق وسكتوا ففسقوا فقد خرجوا
 من اية الاجماع فتم الاجماع بالقابدين فقط فحقق الاجماع عند سكوت البعد في قوله في بعض قطعي فانهم الجماعة قال
 قيل الا نقدر الاحتمالات المذكورة قامة فلا يكون حجة واجب فيحصل باليكينة فيكون اجماعا قاطعا وما ينبغي الاستحلال بل ليضعفت
 بعده فان احتمال النجس باق ولو من المقلدين قال ابن ابي بريرة العاد ان لا يكره الحكم ولو كان خالفنا لراية فلا يكون سكوت
 عند القضاء دليل او فاعلموا من الفتوى فان العادة فيها الاستحسان فانها في ذلك لان الحكم بها واجب ولو قد فلا يكره عليه و
 يجب ان ذلك ابي عدم النكار الحكم بعد الاستقراء في بعضه استسار المذايب وتعيين مذموب احكام والكل ما هنا قبله وافقوا
 الحكم سواء في الاستحسان في مخالفة لم يتركه روى معاذ اقول الحكم بالمتبذ فيه لا يتحقق فلا يكره عليه اقدم القادة في الاستحسان
 فتدبروا فيهم في قوله الحق على عمل الكفر فعلا ولا قول سناك فالمنق رانه كفصل الرسول صلى الله عليه وآله وصحابة
 وسلم لان النصيحة ثابتة لهم لاجماعهم لمعوم لامل السيرة كمنه ما له وصحابة الصلوة والسلام واذ كان كفعله عزم
 فينا انما يرد ما كونه سائما والامام على سيرة الامامة لا يكره في ذلك الا بقرينة من الاثر واذ كان في ذلك من غير حكمه والبيان

لا يتقدم به الاجماع ولا يظهر له وجه ومن اشتراطوا لغيره لغير الجمع في القول انما لفظه اوله بالاستشرط بقوة احتمال الترجيح فيه
 من القول فانهم مسلمة اذ اختلف ولم يجزوا اهل العصر عن قولين في مسئلة لم يجزوا حدث قول ثالث عند الاكثر من
 التيسير نفي عليه الامام محمد والشافعي في رسالته ونصه بعض الخفائية بالصحة وقالوا اذا اختلفت الصحة على قولين لم يجز
 احداث ثالث واما اذا اختلف من بعدهم فميجزوا احداث ثالث لا يظهر فارق فان قلت اذا لم يجزوا لثابتين عن قولين لم يجز
 تجاوز الصحة بقولهم الثالث حي بدليله فلا يكون الاحداث مخالفا للاجماع قلت هذا انما يصح اذا كان الخلاف السابق لهما
 للاجماع اللائق على التميز وان لم يميزوا في المسئلة التي لم يجزوا لثابتين عن قولين فيما لم يكتفوا بآراء الاحداث عند طائفة
 مطلقا ومختارا لاحدى والرازي ان رفع الثالث ما اتفقا عليه ممنوع احداثه كوطي لم يستمرى البكر المبيعة ونظر عنه عيب كان البكر
 قيل يمنع الرد كما عن ابي حنيفة المومنين على رضوان بن مسعود وقيل يرد مع الارش كسا عن ابي حنيفة المومنين عمر وزيد بن ثابت
 والارشع شرط القيمة فالرد مجانا لم يجز لانه وقع الاتفاق على عدم الرد مجانا في التيسير بقلنا عن بعض شيوخ التفسير لم يثبت الروايات
 المذكورة عن الصحة المذكورين نعم صح من التابعين فنعى الرد عن قطب الاقطاب عمر بن عبد العزيز والامام الحسن البصري
 قدس سرهما والرد مع الارشع عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد بن سيرين والرد مجانا عن الحارث من فقهاء كوفته وان قرآن
 ابي حنيفة النعماني ونحوهما سمى الجدا الصحيح والاشع كما عن ابي حنيفة المومنين على وزيد بن ثابت بعد ما رجعا عن قولهم ان الجدا وحده
 ابي حنيفة الجدا الا عن الميراث كما عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر بن عبد الله الاكبر واهل البيت المومنين
 عمر وابن الزبير والاشع في الله زيد بن ثابت جليل ابن الابن ابنا عبد الله بن جليل بلاب عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه
 ان الجدا يبرأ وانما اختلفوا في القدر فاحرمان وطلب الميراث عن الجدا من اختلاف الاجماع فلم يجز احداثه ونحو عدة الحامل المتوفى عنها
 زوجها بالوضع كسا عن ابن مسعود والي بريقا وابعدا الاجلين من الوضع والاشع كما عن ابي حنيفة المومنين على رضوان بن عبد الله
 فيما يقال فاتفق الكل على نفي الاشهر فلا يقال بالاشهر فقط والارفع ما اتفقا عليه في مسئلة فلا يمنع من الاحداث
 كما تفصيل في الفسخ بالعيوب المبرح والجذام والجنون في ايها كانت وبجب والفتنة في الزوج والرق في القرن في الزوجة
 تفصيل لا يوجب الفسخ سدا وقيل نعم يوجب الفسخ في كل فالتفصيل لم يقتل به احد لكن لا يبرأ شيئا مما اتفقوا عليه في البعض
 بقول البعض وفي الاخر بقول الاخر فيجوز احداثه في التيسير بقلنا عن بعض الشيوخ ان الاقوال اثنان مشهورة من الصحة
 وكما في الزوج والزوجة مع الامم تفصيل للامم مت الكل وقيل ثلث الباقي بعد فرض الزوجين وفي تفصيل لم يقتل احد لكن
 غير رافع المتفق عليه بل في احد ما وافق لمذهب وفي اخره فيجوز القول به واعلم ان هذا القول ليس مخالفا
 لما عليه الجمهور فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث كونه رافعا لما اتفقوا عليه وبما ائتمروا به وانما ينكر في
 بعض الصور المجتزئة رفع المتفق عليه بعدم الاستترار في جامع عنده وبما شئ آخر فانهم اختلفت شاع من غير ان يبرأ احد
 مخالفة المجتهد اللائق للسابقين من اهل الاجتهاد فيكون هذا اجماعا ظاهريا يمنع من احداث قول ثالث انما لم يثبت انما يصح
 مخالفة اللائق السابق عند الاكثر بعد سبق قائل يقول بقبول اللائق وان لم يشتهر هذا القائل لنا اختلفت على قولين
 مع عدم التجاوز عنها اتفاق على احدهما على سبيل منع الخلوة والاتفاق ان كانا قبا فميجزوا لان مخالفة ابي حنيفة

المؤمنين ولادة اتفاق الامة كالاتفاق على قول اتفاقا اى كما انه يجب ان يكون هذا العدم الفارق في دلالة الامل في التخصيص
 في الفسخ ونحوه اى مسئلة البوين مع احد الزوجين خلافا لاجماع على عدم التخصيص وما قيل كون عدم التخصيص مجمعا عليه
 ممنوع اذ عدم القول بشئ ليس قولاً بالعدم فهو ليس قولاً بالتخصيص بل سكوت عنه فمخرج بان كلية الحكم مطلقة
 بفسخ الكل او عدم فسخه على اجمع عليه الفريقان والتخصيص لا ينافيه فانه مبطل لكلية كل حكم وجعله سلباً متعدد ولا خلاف
 الموضوع خروج عن النزاع فان النزاع فيما اذا احدثت مسئلة وانت قد عرفت ان الخصم كان موافقاً لما فيها اذا
 احدثت وكان الثالث رافعا للجمع عليه وانما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية انه غير رافع للتعدد وفي مسئلة امور رافع
 للاتحاد وجعله مسئلة متعددة ليس خروجاً عما بيننا من فية بل جعله مسئلة متعددة خلافا لاجماع لاتفاق الفريقين
 على الاتحاد بوحدة الجماع وهو يضر احداهما ويحق والكلح وذا رافع لقوله لو ثبت الاجماع لكن قد مر ان فية للصحة اقول لا
 تثبت ثم المذكور في كنفية علة التفرقة في الحب والعنة عدم قدرة الشروع على الامساك بالمعروف فلا بد من التفرقة
 بالاحسان وهو لا يتناول ما سواها وايضا العيوب التي في الزوجة يمكن تحلص الزوج عنه بالتطيق فلا تضر له بسبب الكلح
 وعدم فسخ القاضي اياه فافهم واما الجواب عن الدليل بان الفاقهم على انكار القول الثالث كان مشروطاً بغيره
 فلما حدث الالاتفاق على الانكار فلا يمنع عن الاجداث منقوض بالاجماع الوحداني فانه يمكن فيه ايضاً ولكن ينبغي
 ان لا يمنع عن احداث قول مخالف والاعتذار به فان جاز احداث قول المخالف للاجماع الوحداني عقلاً لكن لم يعتبر عليه
 اجماعاً كما في المنهاج ضعيف لما ان الفرق تحكم فتمت برة استدلال بلزوم خطية كل فرق يعني لو جاز احداث ثالث لزم خطية
 كل فرق لكونه مخالفاً لهم وفيه خطية كل الامة وهي باطله واجيب بان المتن خطية الكل فيما اتفقوا عليه لا الخطية مطلقة ونقص
 خطية فيما اختلفوا فيه وهذا لا ينعني من الحيثية فان دلائل امتناع الخطية عامة كيف لم تمنع وقوع الامة في الخطاء ولعل
 مقصود بالاستدلال بالدليل العقلي والا فيج حاصدا الى الدليل المذكور بقا فربما بان الخطية في كل عصر
 انما علمت لمن خالف فيما اتفق فيه لا فيما اختلف فيه فتأمل فيه اصحاب الاحداث قالوا ولا خلاف في ان مسئلة دليل بها
 اجتماعية عندهم والى اختلفوا قلزم التسوية فيها كل قول فلا مانع من احداث ثالث بوجوه التسوية قلبت تلك التسوية
 كل قول لكن قبل تقرير اجماعهم على احدها واما بعد اجماعهم فلا تسوية كما لو اختلفوا في مسئلة وكان تسوية اجماعهم مبطل
 التسوية وقالوا انما لو لم يجر لم يقع من غير كيد وقع ولم ينكر من احد ولا نقل وشتهر من الناس قال الصحابة اى جمهورهم
 للائمة ثلث ما بقي فيها اس في الزوج والزوجة من منضها وقال ابن عباس ثلث الكل فيها ثم محمد بن سيرين قال ان الزوج
 اذا كان مع الامة فلا ثم ثلث الكل كما بن عباس اى كما قال هو والزوجة اذا كانت معها فلا ثلث ما بقي بعد فرض الزوجة
 كما لصحابة اى لقولهم وقال شريح بالعكس اى للائمة ثلث ما بقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة قلنا اولاً لا نسلم عدم
 التنكير لزوم النقل اياه ممنوع ولو سلم لزوم النقل فلزوم شهرة مسنوع اولاً لوقوله داعي على النقل فيجوز ان يكون التنكير
 منقولاً لاجماد ولم يشتهر قلنا ما خيل يجوز ان يكون الاحداث لهذه القول قيل استقرار الصحابة على قولين فان ابن سيرين
 وشريح كانا معاصرين للصحابة وكانا زاهما منهم في الفتوى فيجوز انهما كانا من الصحابة ولا بعده وفيه قلنا ثالثاً لا نسلم ان الصحابة

لم يتجوزوا فيها عن قولين ولعل من ذهب إلى مخالفة ما بهي لكن لم يشتهروا قلنا رابعا كما قيل في حواشي سيد زاجان إنها مستلزمة
لتنها من أن حقيقة بعدم وحدة المال أو حكم بعدم وحدة الجاه مع لا بد لكل من شئنا وابن سرين فارقا أقول الصحابة إنما اجمعوا على
عدم التفصيل فيها أي الزوج والروضة بناء على وحدة الجاه بعد الغاء الخصومة فيه وهو التزوج فهو بل في الامام من ثلث الكل إلى ثلث
الباقى أم لا فالمسئلة متحدة حكما بذا مسئلة إذا اجمع على دليل على حكم أو تأويل في معنى جازا أحداثا غير من الدليل والتأويل
عند الأكثر لا إذا اطله أي البطل بذا الحدث الجمع عليه خلافا للبعض لنا أولا أحداثا دليل أو تأويل لك اجتنبوا لم يعارضه إجماع
لان عدم القول ليس قولاً بالعدم والإجماع على دليل أو تأويل ليس بالأعدم القول بدليل أو تأويل آخر غيره لا أنه قول
بعد من خلافاً لتفصيل في تخلف بالعيوب فانه ليس كالدليل بل هو حكم معارض كطية الحكيم اللذين لم يتجوزوا عن سداد
لنا تأنيلا لم يتجوزوا أحداثا لم يقع من غير كغيره وقع أو المتأخرون لم يزلوا يستخرجون الأدلة والتأويلات القوية على إجماع
عليه من الحكم ولم يتكبر عليهم بل عند ذلك فضلا في مقتضى المانعون قالوا أولا أحداثا دليل والتأويل اتباع غير سبيل المؤمنين
لأنهم اجمعوا على دليل بذا غيره وقد وقع الوعيد عليه قلنا المتبادر منه خلاف سبيلهم وذا ليس خلافاً ومن ثم لم يلزم بطلان ما لم
يثبت بالإجماع لأنه غير سبيلهم أيضا وليس لهم سبيل أقول على أن لو منع كون الدليل سبيلاً هو مراد في النص بل سبيل المراد هو الدليل
لأن سبيل في الجواب قال الله تعالى في سبيل الله وأريد الدليل أو ما قالوا تأنيلا قال الله تعالى كتم خيرا لئلا تنشر من بالمرءات أي كل معروف
فما ليس بما هو ليس معروف فالدليل المحدث ليس معروف فيكون بالمرءات قلنا عرض لقوله تعالى ونهوا عن المنكر أي عن كل معروف
وذا الدليل ليس بمنه فيجوز أحداثا أقول على أن يجوز الأحداث أمر فهو ما مורה لانا أما ما يطلب ما لم يعلم فان طلب العلم ما هو
فيكون معروف والتفصيل فيها اجمع على عدم التفصيل إنما يكون بعد العلم بعدم التفصيل فيكون سبيلاً لا علم فلا يكون ما مورا بل
منه وقدر مع عموم المعروف فانه من البين أنه لم يور كل معروف بل أكثر الواقع سكوت عنها قد يستدل بهذه الآية على
حجة الإجماع فان الترجمة والأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر يوجب أن لا يتبع معروف ولا ينهى يومر به وينهى عنه فيكون
ما اجمعوا عليه حقا واعتبر ض عليه بان الترجمة لا تقتضي أصابة الحق والحكم مستخرج وان كان خطأ وليس منه بها عنه وان لا عموم
للمعروف والمنكر فقلنا المبتدأ من الآية المدح بان أمرهم ليس إلا بالمعروف ونهيه ليس إلا بالمنكر فوجب أن يكون ما اجمعوا
عليه معروفا وخلافاً منه منكر أو خطأ بما هو خطأ لا يصلح المدح على الأمر به فيكون صوابا عند الله هذا المقرر حسن لكن يرد عليه أن
هذا التأويل مغلوط لا يثبت به حجة قاطعة وأيضا الخطاب الشفاهي لا يتناول الموجودين من الخطاب فلا يجري في إجماع حدث
بعد الصحابة إلا بدلالة النص قتال فيه مسئلة الإجماع إلا عن شئ شرعي على الاختلاف خلافاً للبعض لنا أولا الفتوى بلا دليل
شرعي حرام وأدليس منها دليل غير الاتفاق فنقول كل يتوقف على قول الكل وبالعكس وهو ظاهر فلو لم يرد قدس سر
وقد يقال إنما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطأ ولا وقوعه ولا يلزم من حرمة الافتاء من غير دليل الخطأ في الحكم
المقتضى بل الإجماع تأشير في الأصالة وجيب بان حجة الإجماع ليست إلا لانه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون وإذا كان الفتوى
لا عن دليل واجتهاد فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد وفيه نحو من الخفاء فان الحكم لا يسلم أن الحجية لذلك بل لان اتفاق من
من هذه الأمة المرجحة لا يكون على خطأ وسواء قالوا بالاجتهاد دام لا تكرار لهذه الأمة فلا دلي أن يقال ان الفتوى لا عن

وليس لما كان حراما لا يجتمع عليه عدل ولو اجتمعوا بما رافقوا فلم يبق الاجماع ولا للتكثير فلا اغناء او بقولهم فانهم ولنا تأييد
 الاستدلال عادة اتفاق الكل لا لادعاء فلا يوجد اتفاق من غير دليل على طعام اسسه كما يستحيل عادة اتفاق الكل على طعام
 واحد عدم ادعاء وحجوز العلم الضروري اسسه بدش العلم الضروري فيقع الاتفاق عليه او لو فقههم للصواب بان يقع
 في فقههم بالصواب ابعدها قللت حتى العلم الضروري ليس بعيدا فان الادباء الكرام يملكون باحكام وحقائق ومعارف
 بحيث لا يتطرق اليه الخطأ او الصلابة لا شك في حدود العلم الضروري فيهم ولا ينكره الاسفيسه لانه ان كان حجة فلا
 دخل للاتفاق والاجماع والادعاء من دليل شرعي الا ان يقال ان حجة شرطه بالادعاء والادعاء الواحد لا يكون حجة وتامل فيه
 وارلقب كل ما يستوفى والمنسب عند التوفيق يستوفى القول في انشاء الدجيج والادعاء من غير مستند قابو الوتر المستند
 طاقاة الاجماع اذ يكفي مستند فضا الكفاية القطعية الحكمية بما كان لظنا فانما يجوز ان يكون المستند ظنا ومن ههنا ذهب
 بعض الحقيقة الى قطع عدم طمس السند والامكان للاجماع فائدة واسباب الشبهة بالانفاضة ليست بمنجزة فيه بل لعاصد
 الدليل بدليل من الفوائد ثم ان يعلم له تمردل على عدم تحقق اجماع ما عن ستة قطعي وهو خلاف مذهبه ايضا بل خلاف
 الواقع فانهم مسلمة بان يكون مستند قيا سا خلافا للظاهرة وابن جرير الطبري فبعضهم منع اجواز عقلا وبعضهم منع الوقوع
 وان يار عقلا والاحاواي الاخبار اللاح وقيل بقياس من اختلافنا لا مانع يقدر في القياس من وقوعه سند الاظنية والا
 فهو حجة من حجج المدعى وليست الظنية مانعة كطال الكتاب فانه ظني وقيل يقع سند الاجماع وقد وقع قياس الامامة الكبرى
 وهي مخالفة العامة على امامة الصلوة فحقيل ضيكن لامر دنيا فلا نرضاك لامر دنيا ما في التيسير قال ابن مسعود كما
 قبض النبي صلى الله عليه وسلم آله واصحابه وسلم قال الانصار مننا امير ومنكم امير فاتاهم فقال التيسير فسلمون ان
 رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ابكر ان تصلي بالناس فابكر بطيعة بنفسه ان يتقدم ابكر فقا لو انفقوا بالمد
 ان تقدم ابكر حديث حسن اخرجه احمد والدارقطني عن عيسى المؤمنين على قال له قائل حدثنا عن ابى بكر قال ذاك رجل
 اعاد الله الصديق على لسان جبريل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لدينا فترضاه لدينا ما قيل في التحريفية نظر لانهم
 اتفقوا باولي خان من تقدم في ادوية فاو لانه ان تقدم في دنيا وي وبى ولالة النص لا القياس فالمد تملح النص ودون قول
 لانسلم اولوية الامامة فان رجلا يكون اولي امامة الصلوة وون امامة الدنيا ولو سلم اولوية امامة الصلوة فدلالة النص
 ما يكون فهم الامامة في لغة الامامة ففهم المنطوق ممنوع لتوقف امير المؤمنين على وغيره والقائم على عدم النص في مخالفة
 فافهم في شيء فان صلح امير المؤمنين الصديق الاكبر للامامة كان ثابتا عندهم قطعا وانما كان محتمل في الاولوية من الصلح بكون
 والاشك ان من كان اولي امامة الصلوة فانه يكون افضل ومن هو افضل اولي امامة الكبرى فانه دفع الاول والامر
 بالتقديم فيما كان اهم وموجبات الصفات الكماله الفاضلة يفهم منه عرفا انه اولي في امر فيه مدخل لتلك الصفات واما
 توقف امير المؤمنين على فلم يكن شبهة في اولوية بالامامة بل لما رفعه فهم ممنوع ولو سلم عدم الفهم فلا لانه ربما يكون
 ظنية واما قولهم ان النص من عند النص جلي على هذا وحق ان امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في الامامة الصلوة
 كان إشارة الى تقدمه في الامامة الكبرى على ما به تنبيه ما في صحيح مسلم ادعى ابكر ابكر حتى اكتب كتابا في اخلافه وانما

ممن ويقول انا اولي وبيا لي القدر المسكون الا ابكر وفي رواية انا ولا يابى السماء قال ذلك جوابا لما قالت ام المؤمنين
ابو بكر لا يمكن نفسه حين يقوم مقامك لو امرت عمر ونزاد لي دلائل ظاهرة على ان تقديره للصلوة لئلا يقول احدنا اوسل بالامانة
فان حفظ وتحقق به فانه هو الحق وينفعك يوم القيمة وقد وقع قياس حد الشرب على حد القذف قال امير المؤمنين عليه السلام كرم الله
وجهه وولده آل اكرام من تحت راي امير المؤمنين ع في شربها الرجل يرى ان تحده ثمانين فانه اذا شرب كره اذا سكر لم يزد اذ
افترسه فارس عليه حد المفترين قيل هذا استدلال لا قيس اس قول الاستدلال انما يتم لو ثبت ان
كل من شرب قطعاً ووطناً فعليه ثمانون لانه لا بد من ملكية الكبرى ولم يثبت نعم يصح ان الشارب كانه قاذف لان المطبقة
كانت فاعطى ما يقضى الى الشئ حكمه كقدمات الزنا لكن لا بد من اثبات ان حكم القذف ثابت فيما يقضى اليه وفي الشهور
انه قياس الشرب على القذف بجامع الافتراء وفيه انه يلزم ان ثبت الحد في كل افتراء وجوابه انه قياس بجامع الافتراء
الخاص فتأمل فيه اقول استند اعلم من المثبت لان الشئ ربما يكون مستنداً ولا يكون مثبتاً قطعي سنداً فاني فان لم يستند
لا يكون مثبتاً للقطع ومن ههنا لا يكون القياس مثبتاً للحد عندنا وصح مستند الحد وذلك لان الاجمال رافع للشبهة المذمومة
عن اثبات الحد فاحتمل ههنا ثبت بالاجماع والقياس مستند فاندفع توهم القذف بين الكلامين بحد ولا يثبت بالقياس
والقياس يصلح سند للاجماع لاثبات الحد وكما في التقرير وهذا اليمين ولا يغني من جوع فان الفتوى المسك كان حراماً
من غير دليل قابل للاجماع من اين علموا الحد من القياس فهو ثابت او من عيشه وهو مفروض الاتقاء وان قيل
القياس ليس بمثبت بل بظن قلت الكلام في هذا الاظهار فان كنفية يمتنعونه سبحانه ودبل يقول الصحابة جمعوا بهذا القياس
على حد الشرب فاشباهه جميع عليه ولا مخلص الا ان منيعوا كونه قياساً ويقولوا انه حكم بان هذه المنفعة قائم مقام المسألة
بالسلب فانه قد ثبت اقامته في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فهذا نقل بخاصه فتأمل فيه
المشكرون قالوا اولاً لو وقع القياس مستنداً لكان جواز مخالفة قبل الاجماع على جواز مخالفة قبل الاجماع على
جواز مخالفة مطلقاً على جواز مخالفة قبل الاجماع اقول لا بد من اجماع على جواز مخالفة قبل الاجماع على جواز مخالفة قبل الاجماع
القياس تحتلف فيه فلا يخلو عصر من نعتاً فلا يثبت على بقية الاجماع فان لم يثبت في الاجماع فان لم يثبت في الاجماع فان لم يثبت في الاجماع
عن نفاة وايضاً الدليل منقوض بالعموم فانه ايضا خالف فيه على ان عدم التحريم بعد تسليم الاملا وهو القدر الذي فانه يجوز ان
لا يثبت في عصر من تميزت بنفسه تامل فيه والاولى ان يقال ان عدمه خارج عن عصره فانه لا يلزم ان يكون انما
ممن هو اهل الاجماع بل يجوز ان يكون من لم يستدعه او غير محتجب به فانه قد اوردته هذه الحجة وبالصحة
متمنع سمعوا وان جاز عقلاً ولا يتصل بجواز سمعوا ايضاً ولا خلاف انما هو على الجور بشرط القياس واما عند قريب المسألة فلا
والقيمة انما يقوم على اشتراط الناس حتى لا يفتقر جسم من يقبل انه لا يفتقر الى الامانة كما انه لا يفتقر الى الامانة
عليه واعتبر من بانهم اذا ارتدوا لم يكونوا منهم والفقهاء لا يفتقر الى الامانة انما هو من الامانة لا من الكفره واجوابه في المشرق
بعد الارتداد منه لكنه يصدق قطعاً ان اعتباره انما هو في الاستدلال الشرح ان زوال رسم الامانة
لما كانت بالارتداد كان مستأخر عنه بالاعتناء به من قبل الارتداد لا من قبل المارة به لم يزل عنها

اسم الامة بل صدق الاسم حقيقة فصدق امته ارتدت العياذ بالله وذلك لان اعتبار الثبوت بحسب مرتبة
 ودون الزمان كما لم يرد هنا من بيان خلاف العرف والاعتقاد فصدق ان صدق تلك البهجة حقيقة ممنوعة ولا ما يسل
 ان صدق وصف المحصول لا يجب في زمان صدق وصف الموضوع كما هو المشهور عند النيرانيين فعدم صدق الامة
 حين الارتداد غير صار صدق الامة ارتدت العياذ بالله وذلك لان القضية المذكورة ح مطلقا بعد اجتماع
 وصفي المحمول والموضوع والمطلقة الموجبة لا ينفي في السالبة الوصفية المفهومية من الحديث هي ان امته لا يجتمع
 على الصلاة ما دامت امته فلا استحالة في صدق هذه القضية بل كما اقول ان معناه ان امته صارت مرتدة والعصية
 لا ينفي في زوال الاسم كتحريم الطين اي صار حراما فعدم نفاته ظن لا ينفي في صيرورته حراما ونسبا في العصية اللازمة
 للامة لزوم المحل للعدة لان العصية ضد الارتداد فحصر دورتها مرتدة منافية للزوم العصية فتأمل فانه دقيق وفيه كلام
 فان لزوم العصية انما هو بالامة ما دامت امته فحصر دورتها غير معصومة بل مرتدة بزوال اسم الامة عنها لا ينفي في العصية
 المحسولة لكونها امته وقد ثبت عنده لزوم العصية لوصف الامة بالحديث فتأمل نعم لو ادعى ان المفهوم من الحديث في
 متظاهرين معروف عدم ضرورة الامة ضلته في زمان ما لم يجد ثم المطلوب ثابت بالاحاديث الصحاح منها ما في جامع الاصول عن
 عقبة ابن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يزال عصاة من اتى يقابلون على الحق
 ظاهرين الى يوم القيمة فيقول عيسى فيقول تعال صل لنا فيقول الا ان بعضكم لبعض امر اكفرة لهذه الامة فلا حاجة بنا الى
 هذا النجوم الاستدلال **مسألة** اتى ان مثل قول الشافعي دية اليهودى الثلث لا يصح التمسك فيه بالاجماع يعني ان
 الاقوال في تحديد الشيء فلا يصح التمسك في الحد الاقل بالاجماع خلافا لبعض والدعوى ضرورية وانما الاجماع شعبة خصم
 فقال الامة اما قابل بالكل او النصف والثلث والثلث موجود في النصف والكل فثبت على كل تقدير انه لازم من كل
 الكل فهو صحيح عليه قلنا دل الاجماع على وجوب الثلث اعم من ان يكون مع الزيادة او بدون فلا يجوز التقيص عنه ما دلالة عليه
 فقط من غير زيادة فلا يلزم الا بدليل آخر ثبت لان المفروض ان الدليل هو الاجماع والحاصل القابل بالاكل في
 الزيادة وذا غير لازم من الاجماع فانهم **مسألة** الاجماع الاحادي اى المنقول باخبار الواحد يجب العمل به في المختار
 خلافا للفرق الى الامام حجة الاسلام قدس سره وبعض يخفيه ومثل ما قيل فانك عبيد المسلمين بالاجتماع صحاب رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على شيء كاجتماعهم على محاطة الاربع قبل الظهور والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت في عدة الا
 في التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير كذا الورود مشايخ رحمهم الله تعالى والله اعلم بنعم اخرج ابن ابي شيبة عن عمرو بن ميمون لم يكن
 اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهور على حال عن ابيهم ما اجتمع اصحاب محمد رسول الله صلى الله عليه
 وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر لعلمه لذلك قال بصيغة التثنية اولان الظاهر من هذا الاجماع الاكثر تأمل فيه لنا اول اقل الظنى
 اما اذا كان الماثل مثلا موجب للعمل قطعيا المنقول احاد الذي هو الاجماع اولى بان يجب العمل به اظاهر جدا وقاوانا نيا انه ظاهرا
 لفاضة الظن بالنسبة كاجماع المنقول احاد اذ قال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نحن نحكم بالظاهر وقد ثبت معناه فوجب الحكم بهذا الاجماع اقول هو
 اى لفظ الحديث للدوام والاتفاق اى عادتنا ايا ان نحكم بالجمع بالظاهر وذلك دليل الوجوب والالم يدم ولم يتفق فانفع

ما في شرح الشبوت انه لا دلالة فيه على وجوب العمل بل غاية ما يلزم منه الجواز وما قيل انه دل على بطلان الحرمة وهو ظاهر فثبت وجوب
 اذا السكت متفقون على انه واجب او حرام لان من قال بحجته قال بوجوب العمل ومن لا قال بحجته العمل فكل متفقون بالاجماع
 على انه ليس جائز العمل واذا بطل العمل لم يثبت تعيين الوجوب فاقول فيه مصادرة فان القائل بالوجوب انما استدل بهذا الدليل فقبله
 الاقول بالوجوب فالقول بوقوف على صحته وصحة الكتابين موقوف على القول بالوجوب وادان اثبت الوجوب بدليل آخر كلام
 فيه فتأمل فانه دقيق وقد استبعدا فادة هذا النقل الظن بعد اطلاعه عليهم اجمعين وعلى اجماعهم وحده من بين جملة مشاركة
 في سبب العلم كآمر عن الامام احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب بخلاف الخبر فانه يمكن ان يكون في المجلس واحد فيسمع دون غيره
 ولا كذا لك الذين كثروا غاية الكثرة وجوابه ان الاجماع لا يجب ان يكون كقول كل معايل قد يكون فساد واحد في هيئة تفرق
 آخر في هيئة فيكون عتق فتوى واحد او اكثر هو وحده ثم اطلع هو وحده او مع غيره على فتوى سائر الناس قولنا منهم او بآثار
 من جهة موقفة للعلم او الظن فم قد اطلع على الاجماع واحد من غير استبعاد وايضا يجوز ان يطيل اكثر من لكن لم يفتلوا لعدم
 قوة الدواعي فاسم وما في التقرير من دفع الاستبعاد بعد الدلائل نقل فغير ينفيد الظن فاقول منقوض بخبر الواحد فيما لم
 الملبى به فانه غير مقبول مع كون التناقل عدلا فمقد برغم الحق ان المسئلة ببنية على انه بل يشترط القطع في الاصول ام لا
 فمن شرط القطع لاقتبال هذا الاجماع ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعي من الاجماع على حجية هذا الاجماع فيه تامل
 فان ادلة حجة الاجماع غير فارقة بل الاجماع على اتباع الرأج فيفيد الحجة ايضا فافهم مسلمة انكار حكم الاجماع قطعي وهو
 المنقول متواترا من غير استقرار خلاف سابق عليه كغيره من كثرة الخفية وطائفة ممن عدسهم لانه انكار لما ثبت قطعاً انه حكم الله تعالى
 خلافا لظايفة قالوا حجة وان كان قطعي لكنها نظرية قد خل في حيز الاشكال من خيرة الظهور كما بسمة ومن ههنا اي من اجل ان
 انكار حكم ليس كفر لم يكفر الروافض مع كونهم مستكرين بخلافه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حقا وقد
 انعتد عليه الاجماع من عقار يتاب وهذا بظاهره يدل على ان عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى انكار حكم الاجماع
 كفر واما عند من يرى انكاره كفر افهم كفرون وليس الامر كذلك فان الصحيح عند الحنفية انهم ليسوا بكفار حتى يقبل
 شهادههم الا الخطابية وقتد نص الامام على عدم تكفير احد من اهل القبلة والشيخ ابن الهمام وان كان يسيله في فتح القدير
 في مسئلة امانته المبتدعة الى التكفير لكن قال في كتاب الخراج بعدم تكفيرهم وما روى عن الامامين العامين الى حنيفة
 والشافعي من عدم جواز صلوة خلفهم فليس بكفرهم كما زعم هؤلاء لانهم يذكرون الجماعة والامانة فلا يندون
 الصلوة الله تعالى عند امانتهم ويفتدان ان النية بطل صلواتهم فبطل صلوة المقتدين ولان بدعتهم لما اشتدت
 ان وصل قريبا الى الكفر اورثت شبهة في ايمانهم فمنع من الاقتداء بهم وحكم بفساد صلوة من قتلهم
 وفي البحر الرائق حق بتفصيل بل يخبر ان تكفير الروافض ليس نهيا لا ائمتنا المقتدين وانما ظهر في افواه المستأخرين
 فالوجه في عدم تكفيرهم ان تدنيهم وقع فيما وقع فهم انما وقعوا فيما وقعوا زعمنا منهم انه دين محمدى وان كان زعمهم هذا باطلا
 بيقين غير مشوث باحتمال ريب فيهم وما كذبوا محمد اصبغ الله عليه وآله واصحابه وسلم في زعمهم فهم غير ملتزمين الكفر
 والتزام الكفر كفرون لزومه واما انكارهم الجمع عليه وان كان انكار جلي ونشأ من سفاهة لكن ليس انكارا مع اعترافهم انه

بمن يشيكن ولو كانت معنوا وفيه اشارة الى انه في اتسوية منقول لانه مشترك بينهما وهو اصطلاحا مساوات المسكوت
للمخصوص في علة الحكم اي في نفس علة الحكم لا في متدرجا فانها قد يكون في النسخ اقوى وقد يكون اضعف وقد يكون ساويا
ولا بد في احكامه من تقليد هو كونها غير مفهومة لغه لتلايد النقص بمفهوم الموافقة ثم عند المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيبا
للمساواة في الواقع الا ينظر المجتهد فان يحصل بظنه فهو واقعي لويس عندهم مساواة واقعية قد يجحد بالاجتهاد وقد ينخطئ
والرجوع منه كالنسخ فلا يكون مادي اليه النظر الاول باطلا عنه مسم بل يثبت بهذا النظر فلا يجحد اجون الى زيادة قيد في نظر
المجتهد كما في المختصر وغيره لانه وان كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكن لما لازمة للمساواة في نظره ثم انه بهذا
القيد يخرج المساواة الواقعية التي لم يسهل نظر المجتهد الا انه لا اعتداد به ولم يتعلق الغرض بالبحث عنه فافهم بخلاف المحظية
فان المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب قد لا ينال فيخطئ فيخرج القياس الفاسد الذي ليس مطابقا للواقع لان المتبادر
بالمساواة المساواة الواقعية ولو عمم الى القياس الفاسد زيد قيد في نظره اي المجتهد وقيل مساوات المسكوت للمخصوص في
العلة في نظره لكن يخرج مساواة لا يراها المجتهد الا ان يقال لا باس بعدم تعلق الغرض به فتدبر وكثيرا ما يطلق الناس على العمل
افضل المجتهد في معرفة تلك المساواة فتقبل القياس تقدير للفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل تشبيه الفرع بالاصل في علة حكمه
والظاهر لمراد تقدير المجتهد وتشبيهه ويكن حمله على تقديره تعالى وتشبيهه وقيل بذل المجتهد في استخراج الحق وهذا افضل المجتهد
قطعا وهذا منقوض ببذل المجتهد في استخراج الحق من الكتاب استة وقيل حل كل الشئ على غيره باجرا حكمه عليه مستمرة وهو
الابي ما شتم المعترلي وقيل حل المعلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر عام وهو للقاضي ابي بكر الباقلا في
وقيل لانه مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الآخر وهو الشيخ الامام علم الهدى ابي منصور الماتريدي قدس سره والمراد
بالعلة في الآخر حصة الوصف الموجودة فيه وبمثله الحصة الاخرى منه الموجودة في صاحبه وانما حكم بالمثلية بهذا الاعتبار والابانة
بتمثل الوجدين وقيل تقديرية للحكم من الاصل الى الفرع علة متحدة لا يدرك بحجج اللغة وهو لصد الشريعة وقيل اثبات الحكم
الاصل للفرع مع تشريك الى غير ذلك كما قد يقال تنوعية الفرع بالاصل في العلة والحكم وهو اي اطلاق القياس على الفصل
مستحتم لان القياس حجة ايمية موضوعه من قبل الشارع لمعرفة احكامه وليس هو فعلا لاحد لكن لما كان معرفة لفعل المجتهد ربما
يطلق عليه جواز اشم في بعض التعريفات ابحاث وجوابات بطلان المطولات واورد على عكس التعريف قياس الدلالة
وهو ما يذكر فيه لزوم العلة دونها لا ليس مساواة في العلة وقياس العكس وهو ما ثبت فيه نقيض الحكم بنقيض العلة
كقولنا لما وجب الصوم في الاحكام بالندرج بوجوبها كما اصلوة لما لم يجب معها بالندرج لم يجب بدونها والجواب اولاهما
منع كونها من المحدود ولا تسمى بما قياسا لا محازا وثانيا عن الاول المساواة المذكورة في التعريف اعم مما كان صرحا كونها
والمساواة الضمنية حاصلة مثلا اذا قيل في المسروق يجب الرد قائما فوجب القضاء ما كما كان مذهب فوجب الرد مشترك
فيهما وان لم يكن علة لكنه يضمنه فوجب حفظ المال وان شئت قلت التمدى وهو العلة حقيقة ما في التحسين القياس ح
غير المذكور بل هو ما يذكر فيه العلة المستفزة لانه المساواة في احكام حقيقة فاقول فيه ان التجوز في الحد لا يستلزم التجوز في المؤد
واذا اريد بالمساواة ما يلائم الغرضية بوجوبه في القياس يكون هو حقيقة وهو ما ابراه ان صاحب التحرير لم يتقبل الجواب بالتجوز

الاصول

بل نقل الجواب بأنه مردود الى قياس العلة لتضمنه علة الحكم فتعقب عليه بان القياس ح غير المذكور واما الجواب بتجمل
 التجوز فهو وان كان لا يرد عليه هذا الا ان ح يصير قياس الدلالة قياسين ولم يقل به احد قائل وعن الثاني بأنه كما ريد المساواة
 الاعم من اضمنية كذا يراود مساوات عم من ان يكون تحقيقا او تقدير او قياس العكس راجع الى الاستدلال بالملازمة والقياس
 لا اثباتها ففى المثال المذكور لو لم يجب الصوم شرطا في الاعتكاف لم يجب بالنذر كالصلوة فانها لم يجب شرطا
 فيها لم يجب بالنذر مع انه يجب بالنذر فوجب شرطا فيه فالمساوات ههنا تقديرية على تقدير عدم وجوب شرطية مثل
 المصير مثال آخر وقال مثلاً اذ قيل كما يقول الشافعية ثبت الاعتراض عليها اذ اذ وجبت نفسها من غير اذن الولى فلا يصح النكاح
 منها كما رجل المالم ثبت الاعتراض عليه اذ تزوج بنفسه صحيح نكاحه فحاصله لصح النكاح منها صارت كالرجل مثلا ثبت الاعتراض
 عليها وقد ثبت وانما اخار هذا المثال اشارة الى ان الجواب بان المقصود قياس صوم الاعتكاف الغير المنذور عليه مستذورا
 بتفريق المناط والمناط بخصوص النذر لا ان كان له دخل لوجوب الصلوة بالنذر ايضا فذكر الصلوة لانها الخصوصية غير واثق لعدم
 بمراتبه في هذا المثال وكذا الجواب بان الحكم مقصود هناك تسوية حال النذر وعدمه في صوم الاعتكاف كالصلوة فانهم لم يفرقوا
 رتبة احد في الاصل المحل لم يشبه به وهو المتعارف بين الفقهاء كما نضح بل شرب في قياس النبذ عليه بجامع الشدة المطربة وقيل الاصل
 لبيد دليل المشبه به فهو في المثال المذكور قوله تعالى انما الخمر والميسر والالصاب والازلام رجس من على شيطان فاجتنبهوه وقيل
 عكسه فهو حرمة الخمر وكل وجه والثاني حكمه كما حرمة في المثال المذكور والثالث الفرع المحل لم يشبه كالنبذ وذلك باعتبار الحكم
 بان حكمه فرع فلكه والرابع الوصف الجامع كالشدة المطربة وهذا اصل الحكم الفرع فانه يثبت به في نظرية الجتهد وفرع الحكم
 لاصل غالبا وقد لا يكون نسبا كما اذا كانت منعمومة والتحقيق ان القياس حجية كسائر الحجج فمركنها المقدسات اولا
 ما يتصلان به اركان ثانيا فانها اركان الاركان وهي الامور الاربعة كما في قولك النبذ سكر كالخمر والخمر حرام للاسكار
 النبذ حرام اما قول اكثر الخفية ان ركنها هو العلة المشتركة فارادوا به ما يتحقق المساوات في الخارج باعتبار الانسار كمن
 حدادون الاصل والفرع فتدبر وحكمه اي حكم القياس تبوت حكم الاصل في الفرع والظن به بعد النظر لا يقطع به وان
 طبع بمقتداته ومواده وبما يختلف سائر الحجج فانه يحصل القطع بعد القطع بمقتداته وذلك لان طريق الاصل فيه
 في هذا يحصل به القطع فانه لا يرفع احتمال كون الاصل شرطا في حكمه وتأثير علة الفرع مانعا عن الحكم فلا يصل اليه الحكم
 له اكان يرد عليه بان القياس انما يتبع بملاحظة ان كلما يوجد العلة يوجد المحلول وهذه مقدمة قطعية لوجب القطع ان كانت
 مقدمة قطعية واذ اجوز كون الاصل شرطا والفرع مانعا فقد منع علة العلة وكان الكلام عند قطعية المقدمات قابل
 وقطع يكون علة تامة وبني الاستنتاج على تلك المقدمة رجع الى القياس المنطقي ولم يبق قيسا فقياسا ففقدت هذه البنية
 ان جوعه الى القياس المنطقي اي شئنا في بل هو الاحق بالتبول فان جاء ملة يرجع الى ان النبذ يوجب فيه الشدة المطربة
 حتى هي علة الحرمة وكل ما يوجب فيه علة الحرمة فهو سكرام فطريق الاصل في شئنا في شكل اهل قطعي الاستنتاج وانما يوجب الظن
 في المادة من منطقية العلة فاذا قطع بالعلوية وجب القطع بالنبذ واعتبر بدلالة انفس فانها انما يوجب القطع لكون
 له هناك مقطوعة فان حصل القطع بالعلة اجتهاد الا من الافة يحصل القطع ايضا فالاولى ان يبنى الحكم على الاقرار

فانما اتبعنا القياسات المخرجة بالاجتهاد وجدنا عليها منقوشة فلذا حكم بانها لا يفيد القطع فتأمل ثم التحقيق ان الموجود في الفرع
عين له التي لا اصل وعين الحكم الموجود في الاصل لانها محمولان على الاصل وهو اى المحمول لا بشرط شئ فحكم الاصل
وعلمته لا بشرط شئ وهو بعيد موجود في الفرع ولان المشتغل على المصلحة والمفسدة انما هو الطبيعة المطلقة لا الخصوصيات والعلة
هى الامر المشتغل على المصلحة او المفسدة لكن شارح المختصر ذهب الى الثلثية اى الى ان المتحقق في الفرع مثل حكم الاصل
وعلمته كالتشهير اليه تعريض الامام علم الهدى قدس سره معلل بان معنى الشخصى لا يقوم بجليين فلا يقيم مقام الاصل بالفرع
بل مثله وذلك انما قال به نظر الى المصطلح والخصصة الموجودة في الاصل من العلة والحكم لا يوجد في الفرع اصلا او نظرا الى
نقضى وجود الطبيعة المطلقة كما هو راي ابن الحاجب فليس هناك لا بشرط شئ يوجب في الاصل او الفرع فتأمل وهذا في
خلاف فان الطبيعة وان لم يكن وجوده في الخارج لكن وجد قوا على الموجودات غير منكرو من البين انها صادقة على الاصل
والفرع وبذلك المعنى باشتراك المصلحة وهو متحقق بسبب المراد من الاشتراك في العلة تحققها فيها بنفسها فان العلة باسرها
معنى انتزاعيا لا يمكن ان يوجد في الخارج وقد جوز المصلحة عند منيات فافهم **فصل في شرائط القياس منها حكم الاصل**
ان يكون معتقدا لشيء اى اى راءه لاشتهاد الكاد والكرهات ومقادير الزكوة ومنه عند الحنفية الحدود وقد عد منه صحة الصوم
مع الاكل ناسيا انما يشبهه بغيره عليه وآله واصحابه وسلم اتم صومك فان اعد اطعمك وسقاك ولا قضاء عليك رواه
الدارقطني وحل الذي يجهل مع ترك التسمية لك اى ناسيا وانما ثابت البتة عليه ونحو ذلك واحكامه الصلوة والسلام فان
يسمى حين ينسج فليس وليد ذكره ثم لياكل رواه الدارقطني والبيهقي كذا في التفسير لان وجود الشئ بدون ركعة او شرطه
غير معقول وبالاكل ناسيا ينفوته كركن الصوم لانه الامساك وقد فات وفي ترك التسمية ناسيا فان شرط الحل لان التسمية
شرط بالنسب وفي قوله وقدره منه اشارة الى اضعف فيه فانه اقل ان يقبل لان ركن الصوم الامساك عن الاكل
مطلقات بل الامساك عن الاكل مع التمسك وكذا ليس شرط الحل التسمية مطلقا بل حال التذكر بل التحقيق ان الصورتين
ما يفقد فيهما الشرط الذي يفي به ومنها ان لا يكون مختصا به اى بالخصوص بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصا بطل الاتي
به قطعاً كما طعم العام الاعرابي كمن سارته لا يله عن ابى هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال بكت
يا رسول الله قال وما بك قال وقعت على ابلى في برص ان فقال بل تجدر يا فتى رتبة قال لا قال فقل تستطع ان تصوم
شهرين متتابعين قال لا قال فقل يا رسول الله لا تخم مجلس فاني النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
بترق في تركه قال فقل يا رسول الله لا تخم مجلس فاني النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
ولم يخف فقل يا رسول الله لا تخم مجلس فاني النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
الركعة فقل يا رسول الله لا تخم مجلس فاني النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
الركعة فقل يا رسول الله لا تخم مجلس فاني النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

فالعلم نفسه واهله في الكفارة غير معقول العلة فثبت ما في التحريم ولا ينافيه تمثيل الجمهور الاختصاص به فان خبرنا
واحد يقع مثلاً القواعد كثيرة فافهم ومنه شهادة خزيمة ابن ثابت فانه مثل شهادة الاثنين لبعض اهل القسب بمن اصحابه بنى
المشهادتين وهو صحابي جليل القدر استشهد بصنفين مع امير المؤمنين على كرم الله وجهه بعد شهادة عمار واما استشهد عمار قال
بسمت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقول يقتلك القية الباغية فاخذ سيفه فقاتل حتى قتل كذا في الاستيعاب
وقصته على ما في كتب الاصول انما اشترى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ناقة من اعدائهم واوفاه ثمنا ثم
جحد الاعرابي استيفاه وجعل يقول لهم شهيد فقال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام من شهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا شهيد
لك يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انك فئت الاعرابي شئ من الناقة فقال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كيف نشهد
ولم تحضر في فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا قصدك فيما تاتيني به من خير السمار اقلنا قصدك فيما تجزبه
من ادائش من الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له خزيمة فوجبه بقت كرامته في الحقيقة
الاختصاص فيهم حل الشهادة له صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن اخباره ولم يفهم هذا غيره فلا يقاس عليه مثله او فوقه كالخلفاء
الراشدين رضوان الله عليهم هذا هو الذي راسه الامام فخر الاسلام بقوله لكنه ثبت كرامته فلم يصح ابطاله ولم يرد ان كرامته
لا يتناول الغير حتى يرد عليه انه خلاف الواقع فانه قد يشترك انسان في كرامته واحدة ثم قد يناقش فيه بان الاختصاص لم يثبت بعد
من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له وانا نأمر او كان هناك غفوم اللقب والتحليل فيهم حل الشهادة لا يدل على
الاختصاص بل يجوز فهمه من غير ومن كل مسلم والحق ان هذا جدل وليس سياق يدل على الاختصاص بل الشهادة في الامور الدنياوية
بغيره لا يتوقف الايمان عليه بل الظاهر ان كان عندهم الشهادة بالمعاينة فافهم واشهر انه اخرج من قاعدة فهو بمنزلة يستثنى عنها فلا يجوز
الحاق الغير به واعتراض عليه بان تحليل المخصص جائز فكلما جاز تخصيصه بجوهر تخصيص من في طبقة او اعلى منه لتحليله الى الحق به ليس
تخصيصا لعدم التساوي بل نسخا لقاعدة عامة ولا يجوز تحليل الناسخ ولو سلم انه تخصيص فمحمية فيما سوى هذا المخصص صحيح
من لدن الصحابة الى هذا الان فافهم وانت تعلم ان الاكتفاء بمقول في الشهادة كمال الدين والحفظ وكذا الاخراج عن قاعدة عامة
من شرائط العدد ومطلقا في الشهادات للاختصاص بالفهم بالاسرار على ابي عليه كاعتقل لشهادة القابلة دفعا للحرج فانه لا يثبت
الرجال الولادة وخير القابلة من النساء فلما يشاء فليس قبول شهادة عما لا يعقل كما في شرح المختصر قد برز منه ترخص المسافر
فان العلة للرخصة اشتقة ولم يعتبر في غيره وان كان قوة في المشقة كالاعمال الشاقة فاذا لم يعتبر في غيره كان الحكم مختصا به ومنه
عند الشافعية الترخيص بل يفتى به شخص به عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بقوله تعالى انا احل لنا الذكرا واما الجمل اللاتي اتيت اجورن
واما ملكة بينك مما افاد الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك التي ما حرن معك وامرأة مؤمنة
ان وهبت نفسها للنبي واراها النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين وذلك لان اللفظ تابع للمعنى لا لزومه وقد جعل
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالمعنى فان حناها التملك بلا عرض فهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام يختص بالملك من غير عوض
فيختص كلك باللفظ فالاختصاص بالمعنى بالدلالة المطلقة باللفظ بالاشارة لكونه من لوازمه فلا يرد ما في التحريم انما يبي عن الاختصاص
باللفظ التحليل ينفي الحرج لزوم الفهم بقوله تعالى لئلا يكون عليك حرج بل التحليل يقتضي اختصاص المعنى كذا في الشبهة وعندنا يرجح

الخاص الى نفى المرفوظ وهو الحق لانه لا يجوز في التجوز فانه تصرف لفظي مشترك في كل من هو اهل فحوا ورة فالعنى ليس بلازم لاي
لفظ فادارة فلا يلزم من اختصاص النفي اختصاص اللفظ ويمكن حمل عبارة التخصيص عليه ايضا فكل ومنها اى من شروط الاصل ان
لا يكون مشوخا لان الحكم تحصيل الحكمة وقد زال اعتبارا بانعساج الحكم فلم يبق الاستلزام العلة للحكم وقد تقدم في باب النسخ
ومنها ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا لان المطلوب في القياس اثبات حكم الشرع بهذه الحجج انما تدل على ان القياس المبحث
هو ما هو الذي في التشريعات ولا يلزم منه اشتراط كون الاصل حكما شرعيا الا اذا ادعى ان المطلوب في جميع الاقيسة هو الحكم الشرعي
وهذه الدعوى كما ترى غير مبنية ببيان اهلا وسهنا قالوا النفي الاصلى لا يقاس عليه النفي الطارى لان النفي الاصلى ليس حكما
شرعيا ثم ان اقتناع القياس على النفي الاصلى غير متوقف على ثبوت فيه مانع آخر وهو عدم اتحاد المناط وقيل لا يجري القياس
في العقلية اصلا لعدم امكان اتحاد المناط بين الاصل والفرع فلو اثبت حرارة حلوكا لعنب قياسا على تسلسل شلابا مع العلم
لا ثبت عليه الخلاوة لا باستقراء بان يستقر كل ما فيه خلاوة فوجوده في الحرارة فعلم ان مقتضى هو الحرارة فثبت الحرارة فيه اى في
الحلوكا لقياس وهو العنب به اى بالاستقراء لا بالقياس فلما اصل ولا فسرع هناك اقول لا اسلم ان عليه العلة لا ثبتت الا
بالاستقراء بل العقل قد يستبعد باثبات المناط في الاصل فقط بالسير وغيره من المسالك كما عليه العقل في الحكم والحكم والحكم
في التفسير لو ثبت بدليل اخر فذلك الدليل كفى في اثبات المطلوب لان مدلول ذلك الدليل هو عليه الخلاوة للحرارة فمجردة عن
محل مخصوص هو الاصل فهو كفى لاثبات الحرارة في الفرع وضاع الاصل او مدلوله فليست في المحل المخصوص من لا يصح قياسا
فانه لا يوجب تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وبذلك خلاف العلل الشرعية لان الخصوص فوجب عليهما بالنسبة الى محل مخصوص ثم
يجوز من المخصوص يتعدى الى غيره وانت تعلم ان الفرق تحكم بل يجوز ان يكون حكم الاصل عام في العقلية وثبت عليه بل يمدى
فيتم تميم العلة كما في اشريعات بعينه فافهم ومنها ان يكون لبيان الحكم الاصل شاملا للحكم الفرع والاى وان كان اثباته باقيا
دون دليل الاصل تحكما وتطويلا من غير طائل مثلا اذا قاس الجص على الدرة بجاسع الكليل في حكم الروية ثم ثبت روية الدرة فثبت
لا يعمو الدسيم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فيمكن ان يثبت روية الجص بالحديث ويكون القياس تطويلا من غير طائل ومن ههنا
علم ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع لفظا بحيث يخرج حكمه من الاوضاع القياس فيكون تطويلا من غير طائل فافهم
ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرعيا لاصل اخر خلافا للحنا بلة الى عبد الله البصري من لم يحتزله والنزاع انما يوسع احتمالات العلة في لا يلزم
قياس البصير على التميم في وجوب الفيتة لانه طهارة مشد وقياس التميم على الصلوة لانه عبارة مشد ففقد انتفاء العلة واما القياس على
اصل هو فرع لاصل اخر بناء على اتفاقا اى اتفاق العلة في الاصلين قياسا لخل على الزيت يجامع الوزن وقياس الزيت على
السلع بذلك الجامع فاتفاق على جواز ذلك في تطويل المساواة فينبغي ان يقاس على اصل الاصل اولنا لا المساواة في العلة فبين
واصله لانه ثبت الحكم في الاصل الذي هو فرع لعله اخرى غير العلة التي يقاس بها ولا يقاس بدون المساواة الحنا بلة والبصري قالوا
لا يجب المساواة في الدليل بين الاصل والفرع فان الحكم في الاصل يثبت بنفس او اجماع وفي الفرع بالقياس فكذا لا يجب المساواة
في العلة فيجوز ان يثبت الحكم في الاصل لعله وفي الفرع باخرى ولا يخفى ضعفه فان بين البصريين جوا بعيدا فان القياس هو المساواة
في الحكم بالتساوى في العلة وقد اقدمت واما الدليل فهو امانة دالة على الحكم فيجب انفسا لا مارتين مختلفين في الاصل ونسج

بنقول التحقيق ان الحكم في الاصل والفرع بنص الاصل او اجماعه وانما القياس يظهر تقصده حكم الفرع وانما وجهه في تثبيت المساواة في الدليل ايضا فافهم وهذا الاختلاف اذا كان الاصل فرعاً مسلماً استدل دون العكس واما العكس وهو ما اذا سلم المشتق من دون الاستدلال فغاصد اتفاقا كقول الشافعي قتل المسلم بالذمى تكنت فيه شبهة بحدود المساواة فان المسلم معصوم الدم وكفر الذمى مبيح الا انه سقط ببارض العهد فلا يقتض كالمثقل فانه لا يقتض اذا قتل بل شبهة من جهة الآلة لعدم العصاص في القتل بالثقل لايراد الشافعي وذلك اي غصاده لا اعترافه بطولان القياس باعتراف بطولان تقصده وحي حكم الاصل ولو اراد استدل بالانزاع بهذا القياس لم يتم والله لان المسلم انما هو الحكم لا العلة فللمعترض ان يمنع العلة فلا يتجه الزام ويزايد على انتهاضه الزاماً بعد اثباته العلة بطرقها وبجواز اعترافه بالخطأ في الاصل فقط او في احد جاري الاصل او العلة لا على التبعين فلا يلزم منه الانزاع بثبوت الفرع وهذا لو تم لدل على عدم الانتهاء مطلقاً واثبت العلة به ليدل على قول فوتم به المكنى القياس اي الدليل الجدل في التركيب المسلمات بتفصيل الانزاع اصلاً اذ يمكن للمعترض اعترافه بالخطأ في تسليم احدى المسلمات ولم يبين القضايا المسلمة من تقاطع البحث بينهما وكل باطل على ما تقر في محله وهو كتاب الجدل من المنطق والحق ان المسلم كالمفروض في حكم الضرورى لا يصح انكاره فانكاره انشده من الانزاع في صحيح الانزاع بالقياس على فرع سلمه الخصم لكن بعد اثبات العلة بالدليل او تسليمها اي من شوط الادل لكن لصحة القياس في نفسه بل الانتهاء على المناظره لانه لم يذكره المحققين في كتبهم ان لا يكون الاصل في القياس مركباً وهو القناعة بما هو اي هو افقة الخصم فقط من غير اثباته بنص او اجماع بان يقول كل قياس في اثبات الاصل ومن ثم يسمى مركباً وقيل بانماسمى مركباً للاختلاف في ترتيب الحكم على العلة في الاصل ويكون الخصم الموافق في الاصل مانعاً عن الاخرى مانعاً عليه لوصف الذي ادعاه وان سلم وجوده في الاصل او وجوده في الاصل ويحتمل ان يقع حالاً من فاعل المواضع المقدراً ومن فاعل يقول الاول هو الذي منع العلة مركب الاصل كاشافعي يقولون لا يقول الذي قتله الحر بعد فلا يقتل به الحر الذي قتله كالمكاتب الذي قتله الحر وترك وفاء والورثة لا يقتل الحرية اتفاقاً فيقول الحنفى لا نسلم ان العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب الرق بل جهالة استحق الواسل لانتصاص من اسيد واورثه لاختلاف اصحابه بين عينية وحريته فان كان عبداً فالولى اسيد وان كان حراً فالاولى اورثه فقال زيد بن ثابت عبد هو وقال ابن مسعود حسان ترك ما ينفى بحكمته في التيسير وروى البيهقي عن الشعبي كان يذيقون المكاتب عبد ما بقي عليه رجم لا يرث ولا يورث وكان على من يقول اذا مات مكاتب ترك ما لا قسم ماله على ما ادى وعلى ما بقي فما اصاب ما ادى فله ورثه وما اصاب ما بقي فله ورثه وكان عبد اسيد يقول يورث الى مولاه ما بقي من مكاتبه واورثته ما بقي فان صرحت علقى هذا بطل الى اقل كذا وجوده في الفرع والا يصح علقى منع حكم الاصل بظهوره وصادقته بنيت عليه ولا يتأتى مثل هذا الجواب الا من المجتهد فانه يقدر على منع حكم الاصل فاستبان عدم كفاية الموافقة في الاصل للاستدلال باثباتها انما للناظر في الصحيح من المذهب بخلاف البعض والثنا هو الذي منع فيه وجود الوصف الذي علق به مركب الوصف كما في مسألة تعليق الطلاق بالسكاح انه لا يعلق فلا يصح كترتيب التي انزوحاً طالق فانه لا يصح ويلغوا فيه يقول الحنفى لا تعليق في الاصل بل التحيز فلم يوجد الوصف الذي علقه فان ثبت ان بطل الاطلاق اي الحاق عدم التعليق به والاى وان لم يصح فلا نسلم الاصل من عدم صحة ترتيب التي انزوحاً طالق بل يطلق عند جواز الانحاج اقول في هذا اي في الحكم مركباً لوصف منع العلية ففي المثال المذكور يمنع عليه التعليق لعدم الصحة الا لا معنى لمنع اصل منع وجوده فيه وتسلم اعتبار ما دعي به

الاجابة

فان في شرح المختصر ان الثاني اتفافية على الوصف الذي يعبر به استدلاله لا يصح الاتفاق فيما لا يقال ان الخصم في الاول اي
 مركب الاصل يدبر الحكم على حدة اي على العلة التي ايدى بها الخصم بنفسه وينفي عليه حلة استدلاله في الثاني يدبر على عدم علمه
 ويقول عليك لو وجد في الاصل منع حكمه يقتضي نقيضه فالمراد من الاتفاق اجتماعهما على علية الوصف طلقا للاصل كما عندنا
 او يقتضيه كما عند الخصم في صحيح منع حكم الاصل عند وجوده والمراد من تسليمها صحة ايجابها للحكم المتفق عليه اي المراد بتسليم العلة تسليم
 صحة ايجابها للحكم المتفق عليه حيث قال شارح المختصر فاذا سلم العلية اي سلم صحة ايجابها للحكم المتفق عليه قلل استدلاله ان ثبتت وجودها
 بدليل ما تنص عليه لانه معترف بصحة الموجب لان الكلام على تقدير تسليم الايجاب وقد ثبت وجوده بالدليل فلزم القول بوجوبه بطلوله
 لان المناظر تكون المناظر فلما انه يقول بما ادى اليه الدليل كالمناظر كذا ينبغي ان يفهم من هذا المقام لكن يجب ان يعلم ان فرض تسليم
 صحة ايجاب الوصف الذي ادعاه الحكم المتفق عليه من قبيل المحال كيف لا والخم يقول لعلية ويجابه يقتضيه ذلك الحكم لا يمكن
 تسليم ايجاب عينية وبطل هذا الاترافت فينبغي ان يقول فاذا بين بالدليل عليه ما ادعى وان ثبت وجوده بدليلية تنص لان ما ثبت
 بالدليل يجب الاعتراف به والامر له فافهم بقى ان الارادة المذكورة وان دل عليه كلامه لا مدعى ومن تبعه لكن ليس يلزم له في المشهور
 بل في اكله كلف والحق ان في الثاني منع وجود الوصف الذي ادعى استدلاله علة في الاصل وبعد تسليم وجوده يمنع عليه ونحن حكم الاصل
 وعلى هذا لا يحتاج الى تلك التكميلات الباردة ولعلنا مشهورا راودنا هذا العلم بحقيقة الحال ولو كان حكم الاصل مختلفا بينهما فحاول مشابهة
 بعض بعد ترتيب القياس او لا ثم اثبات علة بطرقنا انما قيل لا يقبل هذا النحو في المناظرة بل لا بد من الاجماع على الاصل اما طلقا
 او بينهما وذلك انهم نشر الجدل اذ لا بد لاثبات الاصل كونه حكم شرعي مثل ما لا بد لاثبات المطلوب فيقول المناظرة وكثيرا لا بد
 والاصح القبول اي قبول هذا النحو من الاثبات لانه لو لم يقبل في المناظرة مقدمته يقبل المنع وحاصل استدلال اثباتها بدليل
 لان المانع وهو تسلسل البحث وكثيرا لا بد الى عام في اصورتين فانه لا بد لاثبات هذه المقدمة لا بد منه للاصل المطلوب فيلزم
 المطلوب في المناظرة والفرق بانه في الاصل حكم شرعي مثل المطلوب الاول يستدعي الاستدعاء فيلزم تسلسل البحث بخلاف
 المقدمات الاخر فانها لا يستدعي الاستدعاء المطلوب الاول ضعيف لانه قد يكون مقدمة الدليل حكما شرعيا وايضا لا دخل كونه حكما
 شرعيا ان تسلسل البحث كما يلزم في انكم شرعي كذا في غير قول الاول ان يقال لو اثبت الاصل والاشتمال قاس قبل اتفاقا فكذا العكس
 ومن ان يقبس الاصل ثم يثبت الاصل كما هو فيما نخرج فيه لان المسافة واحدة صاعدا كما فيما نخرج فيه ونازل كما اذا ثبت الاصل او لا وتعين
 الطرفين ليس من باب المناظرين لعلنا في شرح المختصر ان هذا الصراط لا يخلو فلا شاك فيه فانهم ليس من باب من شروط الاصل
 قطعية على المذهب المتنازع بل في الطرفين في العينية كقوله في الاصل خلافا للبعض من علمائهم بان الاصل لو كان مظنوه فيضعف الظن
 بكثرة المقدمات التي يحصل في الفرع واما المصداق الى دفعه بقوله لو كان الظن لا يضعف بكثرة المقدمات التي يتوقف عليها القياس
 لا يستلزم ان الحكمية حتى لا يبقى في الفرع اصلا اقول بل لا يجوز الانحلال فان اللازم واجبة الشبوت عند ثبوت الملزوم وان المطلوب
 لازم للظن المقدمات فلا ينفك عنه فقد بر ولا عدم المحرر يدعي ليس من شروط الاصل عدم كونه حكما مستقابا ومحصورا على المذهب المتنازع
 لقوله صلوات الله عليه وآله وصحبه وسلم حسن يقتضون في الحل والحرم مثل صاحب الهداية الى الاشراف ودجده ان قد دعي الحكم بالقياس الى
 غير منصوص من طر الاصل المذكور لتبديل بوجوب تسليمه بطلان ما عطف على استدلال المصداق على ما اختاره بوجوبه لو تم في هذا الوجه ايضا وقال

مختصر
 في القياس

بجاء

الان لم يقس على ما كان محظوظا فلا ابطال فيه فاقسم ولعلك تقول ان المسكوت غير المذكور البتة واذا اخضع المذكور وقع
ساويا فقد ابطال العدد قطعاً وكونه لم يقس عليه حكماً انه يوجب ثبوت حكمه اياً لا يلزم من ان يوجب خمسة خمسة بعد زيادته
يقول به عاقل قالوا لى ان يبنى على مفهوم العدد فمن قال ذكر العدد والنقي عما فوقه منع ومن لا فلا يل يقبل ان العدد
قد يكون لتعين لم يقس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منهما ما يناسبه فافهم ومنها اى من لشروط للضيق كما في الاحكام
ان يساوى علة علة الاصل ان يكون له علة واحدة الاصل من عين من له علة فيما يقصد فيه المساواة كالشئيد للخر
يتساوى ان في الشدة المطرية وهو بعينها مشتركة بينهما ولو اختلفا قوة وضعف اذ لم يقصد المساواة في القدر او جنس
من له علة كالأطراف للفرع لنفس في حق القصاص بالجناية المشتركة بينهما والجناية جنس وذلك يجب المساواة
في الحكم من عين كالقتل بالقتل قياس عليه اى على القتل بالحد وفي القياس يجامع القتل العمد وان عندهما فحين الحكم يبعد
الى التمسع وهو قصاص لنفس وكالولاية على الصغيرة في النكاح اقياس على ولاية المال يجامع الصغيرة فقد نفى نفس الولاية
في الفرع وهو جنس تحت ولاية المال وولاية لنفس اقول معنى كون العلة جنساً انها العموم ما يقتضيه حكم اعم مما في الفرع
والاصل فاذا اتنوعت متبوع المحل اقتضت في كل محل نوعاً من الحكم مناسباً اياه كالجناية فانما بعينها يقتضيه
المساواة وهي في نفس قتل وفي اطراف قطع فقد تنوعت في كل منها واقترضت نوعاً مناسباً من الحكم وفي العينية لما
يقتضيه حكم لا اختلاف فيه الا بالعدد بحيث بار المحل فقط لا غير ولا يمكن تنوعها ولا تنوع الحكم فانه وقع ما في التحريم ان له علة
في القياس لا يكون الا عين ما علة به حكم الاصل فلا يكون المساواة الا في عين له علة ولو كان ما في الفرع جنساً لما
علل به الاصل كان جزاً له علة فلا يكون له علة موحدة في التمسع وجه الاندفاع ظاهر وذلك الكلام في الحكم سواء اوجبا
فالسؤال ان الموجود في التمسع عين حكم الاصل ولو كان جنساً كان جزء الحكم والجواب معنى كون الحكم جنساً انه امر عام
يتنوع حسب كثر المحل فافهم ومنها اى من شروط الفرع ان لا يتغير فيه حكم الاصل كالشافعي اى قياسي الشافعي ظاهراً
الذي كالمسلم اى كالمكره في وجب الحرمة مع انها في الاصل تنابيه بالكفارة بالنفس وهي في التمسع موبخ غير متناهية
بالكفارة بخلاف الصبة فانه اهل لها لكنه عاجز كالفقير وتحقيقه ان الكفارة عبادة سائرة للذنوب والكافر ليس اهل لها اى لا يوجبها
لانه انما ان يودي حال الكفر وهو لا يمكن لان الكفر مانع عن اداء العبادات او بعده بان يسلّم فيودي وذا امتنع لان الاسلام
يهدم الذنوب السابقة فلا ستر فاذا لا يمكن اداء الكفارة فلو ثبت الظاهر منه لاشتبك الحرمة المشبهة الى الاسلام
لا الى الكفارة وقد كان في الاصل منتهية اليها وهذا بخلاف الفقير العاجز عن الصيام والصبة العاجز فانها اهلان
للكفارة كيف ولو صار الفقير غنيا والعبد معتقاً موسراً صرح منها الكفارة المالية او زال عجزاً عن الصوم صح التكفير
بالصيام بقدرنا هذا النفع قيسل انه متوقف على كون الكافر غير مكلف بالفروع والمذهب المنصور انه مكلف
وح مشكلاً لمشكل الفقير العاجز عن الصيام بعينه فان كلاهما ما وجب الكفارة عليهما لكنهما غيرت ادرين على الاداء فانهم
ثم بقي كلامه وان التحريم في المسلم غير متناهية ايضا انما الكفارة مخلص والعبد في الذي نفس الحرمة الموجودة
في المسلم غاية ما في الباب ان المخلص فيه الاسلام لا غير والجواب انه روى في الحسن الاربعة عن ابن عباس ان جلالة

بجاء

من امراته ثم وقع عليها قبل ان يفرقتا لعلها لم يفرقتا في صور التفرقة التي هي
حتى تكفر وفيه تنصيص على الحسنة الى استغفر وقوله تعالى والذين يطأون من نساءهم ثم يعودون لما قالوا فتكره ربة
من قبل ان يتماشيا يدل على ان كل من يصح طهارته فاشترطه تحريم ربة الى الاخر فافهم وكقوله اي قول الشافعي
السلم الحال كالموجيل فان كليهما دفع المحرغ فيصح مع ان الاجل المنصوص في السلم خلف عن الملكة لقدره الواسع
في المبيع بالنص وهو النسي عن بيع ما ليس عند الانسان وعرف الخيفة باسقاطها مع ذكر الاجل كما في قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل سنا فاكثبوه وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من اسلف فلينصف
الى ان معلوم او وزن معلوم الى اجل معلوم ولا خلف في السلم الحال فتغير حكم الاصل وهو جواز السلم مع الخلف
الى جواز بدونه وبعبارة اخرى هذا القياس بغير اشتراط الاجل الثابت بالنص الى الجواز بدونه وهذا هو الجواب
واما النقض على الخفية بدفع القيمة في الزكوة وهو تغير حكم الاصل الذي هو ايجاب صورة الشاة والصرف عطف على
الرفع اي والنقص بصرف الزكوة الى صنف واحد وفيه تغير حكم الاصل وهو كونها ملكا للاصناف كلها كما يدل عليه اللام
تقدم روضه في فصل التاويل ثم لما كان ينقض بان شيخين قاسا المانع على الماء في ازالة النجاسة مع ان فيه تغير
حكم النص وهو ايجاب استعمال الماء في تطهير الثياب فاجاب عنه بقوله واما لما قيل كل ما ينجس طاهر كالخسل واما الورق
وغيرهما بالماء في زوال نجاسة الثياب قلل العلم بان المقصود من قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوبا
لسن قال عن دم الحيض اصاب ثوبا حكيما وحسليه بالماء رواه ابو داود وفي رواية شيخين اذا اصاب احد
يكن الدم من الحيضة فليقرصه ثم لينضج به ثم ليصل فيه انما هو الازالة للنجاسة والماء غير مقصود اقول وذلك لان
زوال الذات يستلزم زوال الصفة فاذا زال ذات النجاسة زال صفتها من تنجيس فطهر المحل بزواله فيتعذر الحكم له
كل ما يقع كونه من الاكلام وفيه شيء هو ان الزوال انما يكون بعد ان يتنجس المائع المزيل فتزال نجاسة وقامت اخرى
مقامها وهذا هو الاولى مما في التحسير من الاستدلال بالاجماع على الاكتفاء بقطع المحل فلم ان خصوص الماء يرفع
وذكره انما هو خارج مخرج العادة لانه غالب الاستعمال والاولوية لان الكلام به هنا في تطهير المحل بعد وجوده وبطلان
قد زال المحل وانت لا يذهب عليك ان مقصود التحسير الاستدلال على عدم ايجاب الحديث استعمال الماء والا
كان يقطع تركا للواجب وغيره مخير بل المقصود الازالة فيتعذر الى كل ما يقع ثم فيه نظر لانه يجب ان المقصود الازالة
لكن لا يمكن باستعمال المائع فانه كلما يلاقى النجاسة يتنجس من لا يكون مطهرا وانما الماء اعتبر طاهرا حين الملاقاة على
خلافت القياس فلما القياس عليه غيره واجيب عنه بان عدم اعتباره نجسا بضرورة الازالة فهذا عام في كل ما يقع وان اراد
عدم ازالته ما سواه من المائع فيكذب الحسن وان اراد عدم اعتبار الشارع هذه الازالة فهو محل الشك وقد تقرر بان تطهير
الماء خارج عن سنن القياس فانه يقتضي ان لا يظهر الماء صلا لا الجاري ونحوه فانه كلما لاقى الثوب انجس فقد يتنجس
وقد تلوث الثوب به فلو نجاسة وكذا لا يظهر لكنا وجدنا ما قاطع ارا على تطهيره فقلت به على خلافت القياس فالتطهير
باستعمال الماء فتردد في فلا يقاس عليه غيره من المائع ولا يجدر ان يقال ان الشارع لم اعتبر استعمال الماء تطهير

القياس

علم من لم يوط الماء حال الاستعمال حكم النجاسة وهذا حكم شرعي مستعمل فلعلم بكونه قالوا للنجاسة فيعتقدى ساكر المقامات
فلا عدول فيه عن سبغ القياس سويس ههنا تعبد الايمان الشارع امرنا بقتل النجاسة ولم يعط القتل حكم النجاسة وهذا كله
امر معقول فانهم ثم هذا اي الثوب النجس بخلاف الحد فانه ليس امر محققا ثابتا في الاعضاء المغسولة في الوضوء
او انسل بل تعبد محض فالامر في انزاله باستعمال الماء الورع على خلاف القياس لا يكونه قالوا الامر موجود كافي الثوب نجس
فانقص على المنصوص من الرزق وهو الماء ولم يتغير غير عدم ورود النص وههنا اي من شروط الفرع ان لا يتقدم حكم على حكم
الأصل كالوضوء اي قياسه على التيمم في وجوب النية بجمع الطهارة التعبدية او شرعية الوضوء قبل الصلوة والتيمم بعد ما ذكرنا
يلزم شجرة قبل عليه الذي اوجبت في الأصل ولو ذكرنا في ذلك الزمان على من يفرق بينهما الصحيح وهذا لا يظهر له وجه فان اعمد التي هي شجرة
ليست صالحة للاعتبار عند الخصم فلا يتوجب الزام ويدفع بانفراق الماء تنظف في نفسه وطبعه فاذا استعمل حصل الطهارة ورفع الحد
فلا يخرج الى النية والتراب لو شرب من نفسه شرب مطهر تعبد عند اعادة قربة مقصودة لا يصح الا بالطهارة في حق من طهره اي
الوادة القربة المقصودة هي النية واما قيل التعبدية لرفع الماء النية الشرعية التي هي الحدوث والماء كالترايب في ذلك فان كليهما في زمان
المانية باعتبار الشارع فقط وكون الماء منطفا طبيا لا دخل فيه اي في هذا الفرع لان التظيف انما يكون في قلع ما جاء في الحديث
الحديث حتى يقلعه بل يعتبر من الشارع فالأصل انما باعتبار ما هو في نفسه من الماء والتراب سواء في دفع يمنع المشية بين الماء والتراب بل الشارع
اليطع سئل الماء كذا قال تعالى عز وجل عليكم السجود وامنوا بما انزل من السماء وما يطهروا أنفسهم ليشربوا من الماء فكل من حصل طهر
والنظافة بخلاف التراب فانه جعل الطهارة من لوازمه الاحال ارادة مخصوصة فالنقص الفرق وتجويز الامام الرازي المتقدم عليه اي انه
حكم الفرع على حكم الأصل ان كان له دليل سواء اي سوى هذا القياس فقبل حكم الأصل به اي بذلك الدليل بعده به وبالقياس كذا قال
معاشره من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم بدريث انما الاعمال بالنيات وبعد ما بالقياس ايضا انتهى لان الكلام هو
في الفرع على الأصل في هذا الايصع والالزم التفرع على القياس بثبت او تفرع ما هو ثابت قبله الشبوت لم يزل آخره لا يمنع منه اي
من شروط الفرع ان لا ينص على حكمه لا فقياد الا لم يحكم بالقياس لان النص مقدم عليه عند المعارضة بالقياس بربا لقياس الامام الشافعي كذا
الظهار على كفاية يقتل في ايجاب الايمان مع ان اطلاق النص لا يراه ومنه ان لا ينص على حكمه اثنائا والاضاع القياس لغيره الحكم
اقوى ثانيا وهذا شرط اعتبره الامام فخر الاسلام ومن في طبعه ومتابعوه واعترض عليه بان الفائدة العائدة بغير المادة متضمنة ومنه
جزا الاكثر من القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثنائا وفيهم من قال نعم قد جزم الله تعالى وهو الاستشهاد بجمع النافذ ان انما
اذن الى القياس مع ان لا ينص على ذلك ان غيبته في القياس من لا يدعي نفس فانه مبطل لاطلاق النص فلا يجوز له ان يدخل فيما يكون
حكمه منصوص بالنص المنافي ومنها اي من شروط الفرع ان لا يثبت حكمه بالنص جملة اي اجالا والقياس يكون للتعديل
لحد أحسن بالحد من شرب الخمر فاجلوه وتقديره تامين بالهدف اي بالقياس عليه هذا القول بطل فان ادعى تحجية القياس
كما سيجي ان شاء الله تعالى ورد بان الآية اي اصحابه ومن بعدهم قاسوا قول الزوج انت على حرام وهي واقعة متجددة لم يرد فيها نص فاجلوا
ولا خصصا اشارة على اطلاق فمقتضى ثلثها كما عن امير المؤمنين ع وزيد بن ثابت كرم الله وجههما او يقع واحدة كما عن عبد الله بن عمر
وقالوا اشارة على الظاهر فالفائدة واجبة فيه كما عن ابن عباس ع رضي الله عنهما فاسوا اشارة على الامين فيكون الاشارة عن الذين يراون

افضل الصديقين ابى بكر واسمه المؤمنين عمروام المؤمنين عافيته الصديقه رضى الله تعالى عنهم وفي تفسيره عن ابن عباس اذا قال
 هذا الطعام حرام على ثم اكل فخلطه عتاق رقية او صام شهرين متتابعين او اطعم ستين مسكينا فخلطه لئلا يفسد عند طوبار تحقيقه بل يشبه
 به في الكفارة فافهم قد يناقش بان انفس قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك لا يوجب على حكم است حرام اجالا وليس منها
 اى من شروط الفرع القطع بالعلية اى وجود ما فيه بل ملية المقدمات كلها كافية في الايجاب لان الظن واجب العمل دعوى الاكتمال
 مفصل على ما عدم المعارض المساوى والراجح في الفرع فانما هو بشرط الاثبات الحكم بالعلية في النفس القياس لان الشهادة لا ينزل
 بالمعارضة وانما يتوقف في الحكم فكذا هذا هذا مفصل في العلة وهي بربنا انما قيد به اشارة الى انها يطلق في غير هذا الفن على
 معنى آخر شاع الحكم عنده تحصيل المصلحة من جلب نفع او دفع مفسدة وذلك مبنى على ان الاحكام الشرعية اى قطاعاتها ملية
 بمصالح العباد والشارع انما حكم بها على ما اقتضيه مصالح العباد وتفضلا منه تعالى على عبادة كالكالية المخلوقة لهم اى الانتفاعهم
 على الوحدة نية والرسالة ليست لوابها عليها فيصدها قوا بها وينالوا سعادة القصوى واذا كان التعليل بالمصالح الملتزم ليعود الى ان
 لينا لوابها كما لا يتم ويثبتها مصالحهم الاخرية والدينية فلزوم الاستكمال اى استحالة تعالى بتلك المصالح كما زعم اكثر المجادلين
 حتى منعوا التعليل في العلة المؤثرة وقالوا ليست الاحكام معللة بالمصالح اصلا فمنهم من جمل ونفى ثبوت الحكم بالقياس
 مطلقا ومنهم من كفى بالطرد وقال ليست العلة الامارات على الاحكام وليست داعية اليها ممنوع فان نفقة التعليل بالمصالح
 يرجع اليهم ثم لما كان للسائل ان يعود ويقول ان رعاية مصالح العباد الى احكامه تعالى وعدا ما سواه فليست داعية الى الاحكام
 والا توقف كونه تعالى حكما عليها ففقد استلزامها فعدا المقرز اول دفعه جوابا لفرع الكمال يعنى رعاية المنافع وحكمه تعالى على حسبها فخرج
 كماله تعالى وتحقيقه انه سبحانه لما كان حكما لا بد لافعاله واحكامه غايات يترتب عليها دلما كان جوادا معضارا حانا حيا اقتضى وجوده
 ان يرعى مصالح مخلوقاته فلا جرم حكم على ما هو مقتضى المصالح فالاحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده هو رحمة ومن
 لوازمه رعاية المصالح فرع كماله فان قلت لا بد من اختيار احد شقي الرد فقلنا نختار الثاني ونقول ارجح رعاية المصالح من اللهاية من
 نسبتها اليه نسبة عدما ولا يلزم الاستكمال بها بل هي من فروع الصفات الكمالية من الرحمة والجود والحكمة ومن رآته وافهم مقتضى
 وبقية المقام ان لما اقتضى سبحانه من عناية التي اقتضتها الرحمة والحكمة لخدمة الامة للناس في الدارين فانما هو غاية لولاه
 على اقتضائه حكمته وذلك اى التوطى بها انه لما اوجدهم اجساما عقلها اوجب عليهم المعرفة بذاته وصفاته وسانا للاحقة اذ انما لم يترك
 بهوتهم العقيدية وفرض عليهم العبادات البدنية تعظيما لنفسه وتكميلا للقوة العقلية واذ من علمهم بالاموال انما كان كافيهم بالعبادات المادية
 كالزكاة وصدقة الفطرة والعشر وغير ذلك شكر الماعطاء اياه اذ قد خلقوا من غير انساب يتيهم بها تحصيل المولاهية حتى ينفوا الام
 ولو لم يكن الانساب لما حصل الترتيب ووقع الضور في الجيش فمن المناكحات وجازت احكامها حماية رتب عليه وشرطه ولم يترك
 مدنية الطبايع اى لا يتم حيث شئت هم الامع بنى نوعه شرع بينهم العقود والفتوح من البيع والاقالة والاجارة والطلاق والعتاق ونحوها
 انظاما لامر ما شئت ثم الاشياء المذكورة كلمات ومحسنات فاحسن اعتبارها قيمتها المقاصد بهم وحمايتهم وخلقهم ومنه اعرض عن بعض
 بعضها الصق من بعض ثم المداية اليها لما كان لا يتيسر الاتفاق في منسبها بعبث النبيا ورسلا صلوات الله وسلامه عليه فمهم مدنا
 على مقتضى احوالهم وحيث سيد الاولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وازواجه ليعلمهم بامر الله والطلاق والمناكحة

الوقائع مستغذرة تقاصيلها جعل في السنة علماء يستخرجون حكم واقعة مثل احكام الوقائع المنصوصة في تحصيل المصالح فالحكمة المستغذرة
علينا بهذه النعم العظيمة والشكر على ما من علينا بهذه الآلاء الجسمية ومن يخبر عن عمدة ثنائيه واي يقدر على شكر كوازي الماء
فهو المحمود كما اثبت على نفسه واذا عرفت هذه الاصول فاعلم ان المقوم تقسيمات من المقاصد ومن جهة ترتيبها ومن جهة اعتبارها في
الاول ثلثة اقسام احدها ضرورة انتباه الحاجة اليها حد الضرورة كالحكيات الخمس التي هي اعتبارت في كل ملة وهي حفظ الدين بالجماع
فان التضاد فيه يقتضي الترافع فيقضي الى مفاسد كثيرة فالتشافية عللوا الجهاد بالكفر والخففة عللوا بالحرابة هو الحق فان كفر الغير بالشر
المؤمن الاحرابة فيه المحجة تقتضيه جهادهم ومن ثمة لا يقتل من الرعيان والنساء ونحوهم كالشيخ الذي لا يقدر على القتال وحفظ
النفس القصاص لانه البقي للقتل كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في القصاص حيوة يا اولي الابواب اعلم ان حفظ النفس من الخمسة ضرورة
فلقد حرم قتل النفس في كل ملة واما الحفظ فيشرع القصاص فليس من الضروريات بل هو امر اتم في الحفظ ولذا لم يشرع في
شرعية عيسى عليه السلام فالحق في العبارة ان يقول وحفظ النفس لانه اشرع في اشرعية الحففة القصاص وحفظ العقل
بعد السكرية ما قد عرفت كيف والخمر كان مباحا في الاحكام السابقة بل في ابتداء هذه الشريعة الغراء فتح العبارة وحفظ العقل
فشرع في شرعنا حد السكرية اتماما بامر الحفظ وحفظ النسب بحد الزنا والزنا لم يشرع في ملة اصلا وحفظ المال بحد السارق
والجارب بدور سوله يعني قاطع الطريق ولحق بهذه الضروريات كملاتها كحد قليل الخمر لان قليلا يدعو الى كثير ما
فشرع الزجر فيه لسلايقع في الكثير المنزلة للعقل فتحرى الدواعي الى الحرام معقول لان فيه قطع عن توهم الوقوع فيما كان في
الاعتكاف والحج والحرام منعت دواعي الجماع كاللمس والقبلة ونحوها ومنه تحريم الحففة اياها في الظهار لكون الوطى
حرما فيه فحرمت دواعيه وانما عولف في اصدوم والحيض لبص ويقي ما رواه على القياس ووجه النص بدفع الحرج فان لم يضر
لا يخلو اعنه شهره ويقي ايا الكثيره فلو منع عن لقبه ونحوها لادى الى حرج مع انها لا تدعو الى الوطى لتفقر الطبيعة الانسانية عن
الوقوع في المحاذرة وكذا الصوم مدت فرضية الشهوة ودفعت فلهذا العزم ففى المنع منه اضر حرج بل عسى ان يمتنع الانسان عن
الصوم لهذا المنع فيفوت خير كثير وكذا القذف فانه كمل لحفظ النفس فان جراحة اللسان ربما اقضى الى جراحة السنان
فيؤدي الى المتاعك فتدبر وانما حاجته غير واصله الى حد الضرورة كالبيع والاجارة والمضاربة والمسافات فانها
لولا لم يفت واحد من الخمسة الضرورية لكن يجتاج اليها الانسان في المعيشة فيكون من الحاجية دون الضرورة الا
من خيرات بعض العقود فانها بغيرها يفوت واحد من الضرورية كاستيجار المربعة اذ لم يشرع تلف النفس الولد فوصل الى
ضرورة حفظ النفس وكذا اشرار مقدمه القوت واللباس يتقي بها عن الحر والبرد وامثالها لكن بقلتها لا يخرج كلييات العقود
عن الحاجة ولها كمالات ايضا كما للضرورة كوجوب رعاية الكفاة ومهر المثل على الولي متعلق بالوجوب في تزويج الصغير
فانها افضى الى المقصود لمن المعاشرة بين الاكفاء وقلما تدوم المعاشرة بين الشريف والخنيس فيؤدي الى عدم البقاء
وكذا النقصان عن مهر المثل يزيد ذليلا ومغالا المهر يزيد توقيرا لا في النكاح اياها وجد ما عند عدده عند ابى حنيفة فانه
عنده لا يجب رعاية الاثارة وينفذان كما من العبد وعلى اقل من مهر المثل خلا فالها والمائة الثلثة ايضا فان منع
وقور الشفقة وصحة الراي لكونه عاقلا بالغ لا يترك الكفاة ومهر المثل الا لمصلحة براحة على مصلحة ما وهذا بخلاف الام

فانما وان كانت كثيرة الشبهة الا انها ناقصة العقل بخلاف غيرهما من الاولياء فانهم ناقصون شبهة وثالثتها تحسنت
من قبيل اختيار الاحسن الاول كتحريم الخبائث من الفاذورات والسباع حثا على مكارم الاخلاق فانها
عشيت الاخلاق اسية وكسلب الولاية عن لعب فان الاحسن للاحسن من لفصل وهو الاحسن عرفا باعتبار
واكثر مسائل كتاب الاتحسان مستخرجة منها التقسيم الثاني المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بحصوله يقينا
كالبيع شرع للملك وهو يحصل عقبه يقينا او يحصل عقبه ظنا كالتقصا ص شرع للانزجار عن ارتكاب القتل وهو
يحصل بفالها فان المتعدين عن القتل اكثر من المتكبين او يصحدها لم يعلم مثاله في الشرع ويمثل بحد الحر شرع
للازجار مع ان الشاربين مثل المتعدين فيه فافيه فان المساواة بين الشاربين والمتعدين محل منع كذا في الكفاية
وايضا عدم الانزجار والارتكاب بالشرب لعل للتواني في اقامته حده ولو اقيمت لاستتبع الاكثرون فافهم ويحصل وبها كتحليل الاسته
فان عدم النسل من هذا ارجح وشرع التحليل انما كان للنسل وقد اكره الثالث والرابع اذ لا فائدة في شرع حكم لا يقتضي ال
ما هو مقصود منه بل شرعه بسبب عدم الحكيم ورد بان البيع مع ظهور عدم الحاجة اليه لا يبطل اجماعا مع ان شرع البيع كان للحاجة
لانه من المناسب الحاجي وسفر الملك لغيره يخص للافطار قطعاً مع ان الظاهر عدم المشتقة وتحققه كان لولا لو كان المقصود
معدوما قطعاً كما في الحاق ولد مغربية زوجها مشرقى كما هو ابي حنيفة بوجوده وهو الفرائض مع ان عدم الملكات مقطوع
واحتال الكرامة ليعبد لا نقد به فان الكلام فيما ظهر انتفاء ما وجب الاستبراء على البائع الامة المشتري اياها في المجلس
مع القطع بان رجمها غير مشغول بنطقة المشتري والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل مثلاً ليعتبر عند الجهر بخلاف الابي حنيفة
عنه ما استخرج المشافعية من باتين مسلمتين لانه انما اعتبر الفرائض بسبب المنسب حدوث الملك بسبب الاستبراء
لكونهما فطنتين لكون الولد من نطفة وكون الرحم مشغولاً بماية ولا عبارة بالنطفة مع انتفاء النية قطعاً قول هذا منقول
بسفر الملك المرفوع اذ قطع بعدم المشتقة فانه مخصص قطعاً فاعتبر النطفة مع انتفاء النية قطعاً وكذا منقوض بالملقة الغير الموطوءة
بعد الوضع بستمته فانه يجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما اوجب العدة لكونه منقضة الشغل والحل ان المقاصد
انما لو خطت في تشرية الحكم كلياً فلا بد من ترتيبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب على المقاصد يصلح منقضة ولو لم يترتب على بعض اشخاص
فلا نسلم لاعتبرة بالنطفة نظراً الى المهيبة مع انتفاء المانة نظراً الى المدية نعم لا عبارة بالنطفة مع انتفاء المانة نظراً الى النوع وهذا غير لازم
فان النسب يترتب على الفرائض وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وانما ما مفقودين في بعض افرادهما ومن ههنا
ظهر لك ان استخراج وقوع تشرية حكم لا يترتب المقصود على نوعه من اثنتين مسلمتين ونسبة الى هذا الامام الهمام ليس في محله
بهنا اي مما بينا ان ملاحظة المقاصد انما هي في تشرية كليات الاحكام ان الاجتهاد على منكر الثالث الرابع بالجزء من المثال
كالبيع مع عدم الحاجة او سفر الملك لا يقيد فان المقاصد متفرقة على النوع قطعاً او غالباً فافهم مسلمة بل تحرم مسبة
الوصف للمحكمة بتقدم ذلك الوصف الراجح على مصلحة او مساوية اياها فيسبيل لا يتحرم واختاره الامام الرازي صاحب المحصول
من المشافعية وهو المختار وقيل نعم يتحرم واختاره ابن الحاجب لنا استحالة الانقلاب من كونه مناسباً الى ما ليس مناسباً
وعدم التضاد بين اقتضائه الى مصلحة واقتضائه الى مفسده لتعدد الجهة في المفسر وض فلا استحالة في الاجتماع واعلم ان الكلام

أنه لم يجعل العبد نفس القتل للعدو وان فلما اعتبر به عنده فإين الاجماع قال انما خالف ابو حنيفة في التحقق العدة
فيما يشغل نظر الى ان الكنية غير موضوعه للقتل ففيه شبهة الخطأ فخلافاً لهما هو في تحقق العدة لاني كونها علة فافهم
وقول المتن ان لا يفسد ولا اجماع على ان العدة لك الى قتل جرحاً واحداً وحده او مع قيد كونه بالحد فلم يعين
في العدين لانضا ولا اجماعا ليس بشئ للزوم انتفاء اكثر الموثرات لجواز كون المحل دخلا في علة فافهم فهو اي الكنية
اعتبرت بثبوت الحكم مع ثبوت اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم الملائم والاى وان لم يثبت اعتبارها لا عينها
في عين جنس الاجناس في جنس او عين جنس ولا اجماع فهو الغريب محل الفار هو الزوج الذي طلق امرته عند اياسه عن حوته على قائل الموثرات
في المعارضة بغير قصد معللا بكونه اي تطلقة التزوج من الفار فمسألة الغرض فاسد هو الاضرار للزوجة بجرمان الميراث ولم يعين
ولا جنسه بفساد اجماع لكنه مناسب له لحصول الزجرية كما قالوا فاقترعوا وان لم يعتبر اصلا لامع الحكم ولو في صورة ما ولا موثر فيه فلو لم
ويقتصر الى ما علم الفارة بفساد اجماع كما يجب الصوم على المالك دون الاعتاق في الكفارة للظهار او اليمين او غيرهما تحصيلاً للمشقة
التي شرع الكفارة لاجلها يحصل الزجرية هذه الحكم بطلان في عتبار الشريعة بالنص والاجماع وكذا اثبات النسب ممن خلق من ماء
حقيقية لكن يكون في غير شش الغير فانه ملغى بالنص اولى للفرش والعاهر المحرولذا الحق الامام ولد المغربية بزوجه المشرقة
دون من هي تحته لعدم كونها فراشا بل هو عاهر وهو ما علم العلة مردود اتفاقاً ومن ثمة انكر على يحيى من يحيى تلميذ مالك وهو
الذي جمع الموطأ افتاءه بالصوم في الكفارة ببعض ملك العرب معللاً بالمشقة بخلاف الامام عيسى ابن ابيان منافاته لم ينكر عليه
حيث افتى والى خراسان به اي بالصوم معللاً بفقره لتبجاة التي على ذمته فالمال كل مشغول بها فيكون فقيراً فصاعداً
للعبد وغيره فوجب الصوم بالنص ليس فيه اعتبار ما علم الفادة والى ما لم يعلم عطف على قوله الى ما علم فيه احد اعتبارات
الملائم من عتبار نوعه او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم لكن لم يعلم الفادة ايضاً فهو الغريب من المرسل وهو المسمى
بالمصالح المرسله حجة عند مالك رحمه الله والمتأخر عند الجمهور من اهل الأصول والفقهاء رده لنا لا ليل ون الانعتبار
من الشارع وان كان على سنن لم يحصل فلا يعتبر اصلاً وبذا لا ياتي ممن يقول بالاحالة اذا الاحالة تقيد العملية بهنا ايضاً
فافهم اصحاب المصالح مرسله قالوا او لا لو لم يعتبر المصالح المرسله فقلت الوقائع من الاحكام وهو باطل فوجب قبولها
قلنا لنا منع الملازمة لان العمومات من الكتاب والسنة والاقضية الماخوذة الموثرات والملائمات عامة للوقائع
كلها على ما يظهر بالاستقراء وايضاً عدم المدرك للحكم بخصوصه في واقعة واقعة مدركة للابادة الشرعية لدلالة الدليل
السمعي عليه كما في الاحكام فتذكروا قالوا اتانها الصحابة كانوا يفتنون برعاية المصالح ولم ينكر عليهم فصاعداً اجماعاً
قلنا كونهم قائلين عليه ممنوع بل انما اعتبروا من العلل ما اطلعوا على عتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه هذا
وعليك بالاستقراء حتى يظهر لك جليلة الحال وان علم في ذلك اي احد اعتبارات الملائم فهو المرسل الملائم قبل الامام
امام الحرمين ونقل عن الامام الشافعي وعليه جهور الحقيقة قال في تحريم يوجب من الخفية قبول التسم الاخير من المرسل
وقوله الحق بقبول وقال في البديع المرسل الذي لم يعلم الفادة مردود وعندنا رده ما لا أثر ومنهم لا يدعي من الشافعية
وابن الحاجب من المالكية متمسكين بعلم الدليل على اعتبارها او لم يشهد بعتبارها اصل وربما منع عدم الدليل

ن كان لم يرد في هذا اعتبارات

فان اعتبار الجنس انفع من الاعتبار بغيره نظرنا ما وجدنا من اعتبار في اشياء لجنسه في عين الحكم او جنسه او بعينه في الحكم
 قتال فيه ومشرط الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وتبعه البيضاوي كون المصلحة فيه ضرورية لا حاجية قطعية لا نظمية
 كلية اي متعلقة بالخير والشر للجنس لا لغيره لبعض خصوصاً كالتترس الكفار بالمسلمين اذا علم قطعاً انهم لو لم يربوهم استباحوا
 اكلهم من المسلمين وان ربوهم اندفع الاستيصال قطعاً فيحرم التترسون وان ادى الى قتل المسلمين التترس لهم وفي كونه
 من المصلح نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص حصل متاصلاً في اشرع وعليه مناط التكليف الشرعية فافهم
 فلا يرمى التترسون بفتح حصين لعدم كونه كلياً ولا يتوهم الاستيصال بعدم القطع وكذا لا في بعض اهل السفينة في البحر النجوة بعض اخرون
 فانه ليس كلياً وكيف يجوز هذا اذا اهلك البعض الاحياء بعض من غير مرجح هذا التقسيم ما عولنا عليه مما في كتب الشافعية
 وقد اختلفوا اختلافاً كثيراً ونقل عن الآدمي الوصف المناسب ان اعتبر بعض اوجاع فهو الموثرون فمقتضى ترتيب الحكم فانه
 يعتبر بالخصوص او عمومته وخصوصه وعمومه معاً وان لم يعتبر صلاً بالاما يظهر العباد
 او لا يظهر فمذهبه جملة الاقسام والواقع منها في اشرع خمسة لا يريد احداً ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه
 عمومته ويسمى الملائم كالتقتل بالمثل فانه قتل الاحد العبد وان وهو مقتضى قصاص النفس وعمومه مطلق الجنائية عتبرت
 في القصاص لمطلق وثانيها ما اعتبر بالخصوص في الخصوص فقط لا ببعض اجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار للتعزيم
 ان لم يكن عليه نص او اجماع وثالثها ما اعتبر جنسه في جنس الحكم ولا نص ولا اجماع وهذا من جنس الملائم الغريب وهو جنس
 الشقة المشتركة بين الحائض والمسا فوجب مطلق التحقيق المتناول للاستقاط بل يصلوة او شرط الصلوة وارجعها
 المم يشبه الغاء كالتترس المذكور وخامسها ما ثبت الغاء وهو مطالب بتصح الاستقراء في دعوى وقوع هذه الخمسة
 لا يزيل بل ربما يشهد الاستقراء بخلافه قال في المنهاج الموثر ان جنسه في نوع الحكم لا غير والملائم والغريب كما ذكره الآدمي وبعض
 الشافعية شرطوا شهادت الاصول ايضاً وهو العرض على الاصول لئلا يظهر بطلانه لمعارضة نص او اجماع او تخلف او قضاء
 وجوده ضده وغير ذلك فمقتضى بحسب العرض على الاصول كلاماً وقيل لبعض على الاثنين كانه فانظر الى هذا الاختلاف الذي
 وقع بينهم واما الخفية لموثر عندهم الوصف المناسب للملائم الحكم عند العقول فيه احترام عن اصل الطردية الذي ظهر شيئاً
 شرعاً بان يكون لجنسه تأثير في عين الحكم كما سقطا الصلوة الكثيرة بالاعفاء فان لجنسه الذي هو الحجر من الاداء من غير حرج
 تأثير في سقوطها كما في الحائض او بان يكون تأثيراً في جنسه كما سقطا عن الحائض معللاً بالمشقة وقد اسقط مشقة السفر
 كحسين فقه اثر جنس الشقة في جنس سقوط او بان يكون لغية تأثيراً في جنس الحكم كالاخوة للاب وام في قياس التقديم
 في ولاية النكاح وقد تقدم هذا الاخ في الميراث فقه اثر في تقديمه في مطلق الولاية او يكون بعينه تأثيراً في عين الحكم
 في ذلك كثير في اقيسة الميراث المذكورة في الفقه واورده عليه انه لا بد فيه اي في هذا الاعتبار والتاثير من انفس او الاجماع
 اذ لا اخاله عندهم مرجح لا يكون المؤثرة قسماً لهما اي للعلة التي ثبتت بالنص او الاجماع كما هو المشهور فانها قسمت
 في المشهور الى منصوبة وموثرة الا بالاعتبار فانها عتباراً ثبتت بالنص منصوصة واعتباراً اتها منسوبة لم يصح
 الاعتبار بالمذكورة مؤثرة ثم هذه الاراء لسانها قد تتركب بعض من الاقسام مع بعض ويخصر المركب في احد عشر قسمه لان الشا

والاكثر من الاستيصال

منه أحدا ما اعتبر فيه في عين الحكم وجنبه كما لم ين اعتبر في الإفطار وفي جنبه وهو التحقير في مطلق العبادة حتى شرع الصلوة
 بالقيم وقاعدائيهما ما اعتبر عينه وجنبه في جنس الحكم كالطواف أثر في طهارة الماء وجنبه وهو الخاطئة بنباهته بشوق الأحرار
 عليه أيضا لظواهر كإيا القلوات وثالثها ما اعتبر العين في العين في الجنس كالجنب كالجنبون المطبق أثر في ولاية النكاح
 وجنبه بواجب بسبب عدم العقل أثر في مطلق الولاية ورابعها ما اعتبر جنبه في النوع وجنبه في الجنس كالصغير في ولاية الإلهام
 وإيضاحه جنبه وهو العجز بسبب ضعف العقل في مطلق الولاية لا الصغير خصوصه إذا سبب له الولاية على الشك في مختلف في مطلق
 الإجماع وخامسها ما اعتبر جنبه في نوع الحكم ونوعه في جنبه كخروج النجاسة أعم مما من أحد السبيلين أثر في إيجاب الوضوء ونوعه
 خروجها من غير السبيلين في مطلق التطهير فإن تطهير البدن بخروجها منه واجب وسادسها ما اعتبر نوعه في الجنس وجنبه الجنس
 كسلب العقل فإنه موثر في سقوط العبادة الذي هو جنس الإفطار ولكون النية شرط فيها وجنبه وهو العجز كالحمل في إحدى القوة
 موثر في سقوط العبادة كذا قالوا والمتما في أربعة أحدا ما اعتبر نوعه في نوع الحكم وجنبه ونوعه دون نوعه في جنبه كالحض
 أثر في حرمة القربان وجنبه وهو الأذى أثر فيه وفي جنبه وهو قضاء الشهوة في محل الأذى حتى أثر في حرمة اللواط وثانيها ما اعتبر
 نوعه في جنبه ونوعه دون جنبه في جنبه كالحض فإنه أثر في حرمة الصلوة وفي جنبه وهو حرمة القراءة وجنبه وهو
 خروج النجاسة من أحد السبيلين أثر في حرمة الصلوة أيضا لكنه غير موثر في حرمة القراءة وثالثها ما اعتبر نوعه في نوعه وجنبه
 في جنبه ونوعه دون نوعه في جنبه كعدم وجدان الماء إلا ما أحد للشرب فهو عجز عن الماء وقد أثر في إيجاب التيمم بقوله تعالى
 ولم يجدها ماء ولا أولى أن يقال بالاجتماع وجنبه وهو العجز عن استعمال ما شرط استعماله أثر في سقوط اشتراطه وعدم وجوده
 فإنه قد سقط غسل الثوب النجس عند عدم وجدان الماء بالاجتماع وكذا عدم وجدان الماء أثر فيه دفعا للمكان أما جنبه
 المذكور فلم يجب التيمم بخصوصه ورابعها ما لم يعتبر نوعه في نوعه لكن اعتبر في جنبه وجنبه اعتبر في نوعه وجنبه كخوف قوت صلوة العيد
 لم يؤثر في إباحة التيمم بالنص لا بالاجتماع لكن جنبه وهو العجز عن استعماله للصلاة أثر في إيجاب التيمم وفي جنبه سقوط ما شرط
 استعماله فيه والنوع وهو العجز عن الماء قد أثر في هذا الجنس أيضا كذا قالوا وفي هذا المثال نظر فإنه فرض أو لا خوف القوت أثر العجز
 عن الماء وهو موثر في التيمم فاشكال هو بعينه خوف القوت فقد ثبت اعتبار النوع في النوع وأشكال غير كما هو الظاهر فإن العجز
 في خوف القوت عجز خاص جمل الحكم ثم الحق أن المراد في قوله تعالى وأما علم ولم يجدها ماء عدم الوجدان للصلوة فيشمل العجز
 كخوف القوة فإنه لم يجز به بحيث يكفي للصلوة فقد أثر النوع في النوع فافهم والقسم الرابع واحد وقصر المص على كونه جامعاً
 للأقسام فمثال جامع لا مثله الكل كما أشار إليه بقوله ومثاله كانه مثال لكل السكر اعتبر في الحرمة أي حرمة السكر لا الخمر فقط
 فإن حرمة ما عداها بغيرها غير مطلقة بالسكر لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام كل سكر حرام رواه مسلم وجنبه وهو موقع العدا
 والبغضاء اعتبر فيها أي حرمة السكر بالنص والاجتماع ثم السكر اعتبر في حرمة موقع العدا وهو جنس حرمة الشرب فإنها انحصرت
 وموقع العدا وجنبه اعتبر في حرمة القذف التي هي نوع آخر من موقع العدا كما اعتبر فيها أي في حرمة الشرب فقد برز
 منهم من نفى الجنس في الجنس ولعله زعم أنه لم يؤثر العلة ح وإنما العلة المؤثرة للجنس لا غير منهم من جسر الاعتبار فيه هذا وإن نسب
 إلى الإمام فخر الإسلام لكن لا يظهر له وجه واضح من كلام ابن القيم رحمه الله تعالى إسقاط اعتبار الجنس في الاعتبار لاعتبار الجنس ليس

الايجل العين علة باعتبار اعتبار الجنس الذي هو العلة لانه لا يوجد الجنس في عين الحكم الا في ضمن النوع الذي وجد فيه فلا تأثير له
 الا في مقننه فراجع اعتبار الجنس في العين الى اعتبار العين في العين اقوال يجوز ان يكون النوع بما هو نوع اي من جهة الخصوص عند
 لما ائتم به الحكم والسكان التأثير الثابت بنص او لاجل الجنس فيحصل النقص اي من الخلية اقوى فافهم والجوهر من الخفية على ان
 التقليل بالكل من واحد واحد من انقسام الانفراد والتكريب مقبول فاشان عينه او عينه اي اعتباره عينه او عينه في عين الحكم
 فقياس اتفاقا بوجود الاصل الذي يوجد فيه عين العلة فيتعهد في عين الحكم والسكان تأثير عينه وعينه في عينه اي عين الحكم
 قليل في القياس اختياره الامان منس الاثمة وفخر الاسلام الا انه قد يذكر الاصل وقد تترك بوضوح كما في ابداع لصبي يعني اذا ادع
 رجل باله عند صبي اذا استمكنه لا يقص لانه مسلط من جهة المال على اهلكه فلا يضمن كالمباح له بالاستملاك فهذا الاصل قد يذكر
 وقد تترك فلا يتصل في الجنس بسيطا واللام يكن قياسا لعدم وجود العلة في نوع الحكم في اصل ليتعدى الى الفرع وفيه ما فيه لان هذا النوع
 يجب تصحيحه بالاستقراء ولم يثبت بعد كيف وقصر الشيخ ابن العام بان المرسل الملائم عند الخفية فلا يوجد هناك اصل فيه عين الحكم المتبر
 مع عين العلة ولو كان الشاشر للجنس فافهم وقيل ليس هذا القياس بل علة شرعية ثابتة بالرأي سميته للحكم فيكون بمنزلة نص لا يحتاج
 الى اصل لقياس عليه اقوال هذا كما يرى فاسد اذا اجماع للرأي في ذلك الاحكام كيف وليس لنا اصل خامس بل ذلك الاحكام
 ولهم ان يقولوا ان الحكم الثابت بها ثابت بالنص الوارد في جنس الحكم وهذا التقليل غني عن اثباته قتال فيه ولعلمهم من ههنا
 لقبوا باصحاب الراي هذا من المتبعين شي عجيب فان سنهم ان اعتبر الاحالة ورد المرسل من اصل من سنهم من قبلها
 والمصالح المرسله ايضا وعلموا بالاستصحاب الذي ليس ليلا اصلا ففهم اولى بان يلتزموا بهذا الاسم فافهم والحق ان قياس
 لان الاصل لا يوجد فيه عين العلة وهو متروك فانه قد مر فيه بل لان الجنس اذا اقتضى الجنس من الحكم بان اثر الجنس
 في الجنس تنوع اقتضاه في الانواع لا يفصل منوعة اي فتقتض الجنس للعلة في كل نوع منها من الحكم الذي لا يتعدى في انواع
 الحكم من لوازم محقة اي تحقق ذلك الجنس في انواعه فالاصل في هذا القياس هو ما تحقق فيه عين العلة من وجوب جنس الحكم
 فيتعهد في هذا الجنس الى فرع الذي هو نظيره في هذا الجنس لكن يتحقق في نوع مناسب لهذا المحل من نوع اقتضاه هذا الجنس
 في هذا المحل كالضرورة اقتضت حل الميتة لان اقتضاء ما فيه يناسبه واقتضت في الطهارة طهارة سور المرأة لما يناسب
 الطهارة ذلك واقتضت عند وجود ما والشرب فقط دون غيره من الماء جواز التيمم كما يناسب الى غير ذلك كما انهما
 اقتضت في النعال الطهارة لذلك وفي الخطة الشعيرة الطهارة بالقسمه يعني بالضرورة جنس اقتضت الخفيف له
 انواع يوجد في كل نوع منه مع يناسبه من انواع الضرورة فكل نوع من الحكم يصلح بقياسا عليه الاخر اشان يمكنه خصوصا
 او جمعا عليه نعم اذا كان الجنس قريبا ففهم ذلك قريب بظهور ما به الاشتراك فيه واذا كان بعيدا فافهم فافهم لا يقال الا
 بفكر قوي فالمنظر للتأثير والاعتبار هو الاصل الذي اثر الجنس في جنس حكمه المنصوص او الجمع عليه وهذا اي المساواة في
 جنس الحكم نحو من المساواة المعقولة في مطلق القياس المعروف بمساواة الفرع للاصل لان المراد اعم من النوعية او الجنسية فتكون
 انه دقيق عزيز حتى كانه يعرف وينكر على هذا الذي ذكر من ان الاقسام المذكورة كلها معتبرة فالمؤثر ثلثة من الملائم وثلثة من
 المرسل في عرف الشافعية كلها مقبولة مؤثر عند الخفية كما ظهر لك ففهم قريب من القريب من المرسل بل القريب بعد فهم مؤثر وتأثير
 شرعا بوجه من الوجوه ولا بد منه ثم المذكور في كتب الخفية ان التأثير عند النفس والاجماع والاحالة او العرض على الاصول

وقد تم فصله عند الشافعية شرط وجوب العمل انما الجواز للعمل فثبت بالملائمة فقط فان الوصف شاهد والتاثير ونحوه هذه المنة
 بطلانها لا يجب العمل لكن يجوز كما انه لو قضى القاضي بالشعور والتغير العدول نفذ قضاءه اقول المناسبة فقط بدون التاثير
 ونحوه فيضيلن الاعتبار اولاد الاول واجب العمل به لان الاتباع بالظن واجب والثاني مقتضى عمله لان بالايظن كونه علم
 فحرام العمل فيه بترتب من قسم الحقيقة ما يطلق عليه العلة حقيقة او مجاز الى علمه اسما وهي الموضوعات لموجبه شرعا او انشاؤها
 اي العلة التي اضيف اليها الحكم بلا واسطة الترويد اشارة الى الاختلاف في التفسير ومعنى وهي تاثيرها في الحكم بالزوة
 فيه وحكما هي اقترانه معها بل العلة التي اقترن بحكم معناه على الصحيح من اقول قالوا المجموع المذكور وهو العلة اسما ومعنى وحكما اي العلة
 حقيقة كالبيع المطلق الواقع من المالك او وكيله من غير خيار لاحد بهما علة للملك فانه موضع عدو يضاف هو اليه وهو ثمر فيه الملك
 مقترن به قال الشيخ ابن العام انه العلة التامة لانه جملة ما يتوقف عليه الحقيقة اي حقيقة العلة قد يتحقق به ومنها الدورانها
 مع العلة بمعنى وجودها او عدمها وعلمهم ارادوا بحقيقة العلة ما يكون موثرا بالفعل بحيث يستلزم المعلوم فانه العلة حقيقة واما العلة
 فانما يؤثر به تمامه بوجود الشرائط وارقت مع الموانع فافهم اقول اذا تمت العلة اقترن بها المعلول فالاقتران ليس واضحا
 في الحقيقة اي حقيقة العلة ولا في العلة التامة فلا يكون هذا المجموع علة حقيقة ولا تامة بل من اللوازم نعم هو كاشف عن التمام للزوة
 اياه فتمت بروه ليس بشي فان الاقتران ليس بخلافه كما او مانا اليه بل علة حكما ما اقترن به الحكم وهو مع الموثرة علة تامة
 البتة كما لا يخفى وقسم الحقيقة الى علة اسما ومعنى فقط لاحكام كالبيع بالخيار للوضع اي لوضع البيع للملك والاضافة اي كونه بحيث
 يضاف اليه الملك فيكون علة اسما والتاثير اي لتاثيره في الملك فيكون علة معنى وليس مقترنا معه الملك حتى يكون علة حكما
 والتراخي اي تراخي الحكم عن الموثر لمانع هو الخيار ولا يلزم من تخلف الحكم لمانع مع وجود الموثر تخصيص العلة على من الزواجر
 لعدم تمامها اي العلة عنده مع وجود المانع بل الموثر انما يتم بالتاثير بانتفاع المانع وما اجاب به في السمع ان الخلاف في جواز
 تخصيص العلة في المعلول الوضعية لا العمل الشرعية بل يجوز التحصيل في الوضعية بالاتفاق والبيع علة بوضع الشارع فتكم محض
 كيف لا ودلائل الفرقين عامة كما سيظهر ان شاء الله تعالى عن قريب ولما ثبت الحكم عند ارتفاع اي المانع وهو الخيار من
 وقت الايجاب فيملك المشتري الزوائد ويستحق شفعة الدار لمبيعة بجنبها قبل سقوط الخيار ويصح تصرفاته من الاعتاق وغيره
 علم انه ليس بسبب فان حكم السبب انما ثبت بمقتضى الاستدلال من وقت وجوده انما هذا شأنه لانه لما كان يتوهم
 من ثبوت الحكم من وقت الايجاب انه علة حكما ايضا قالوا ثبوت الحكم بهذا ليس بطريق التبيين بان حكم
 ثبت من الابداء في نفس الامر فظهر ثبوته الآن كما في اقاير حتى يكون علة حكما ايضا لان شرط اي شرط اختيار مانع عن
 ثبوت الحكم تحقيقا فلم يكن الحكم ثابتا حقيقة قبل ارتفاعه وانما هو اي ثبوت الحكم من وقت الايجاب بطريق الاستدلال
 لا غير فتمت بروه اي مما هو علة اسما ومعنى النصاب للزوة فانه وضع لها وادضيفت اليها وهو موثر في ايجاب الزكاة لان
 مناسب للاعتناء ويومى اليه ما في الصحيحين ان سائلا قال لدا ان تاخذ من اغنياءنا وتقسيم على فقرائنا فقال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لا والله نعم لان لدا استبها بالسبب يتخلل بينه وبين حكم العلة لتراخي حكمه الى شبهة العلة
 وهو البناء الذي اقيم المحل معتمدا انما كان له شبهة بالعلة لان فيه النوع مناسبة بايجاب الصرف فان الصرف من الزيادة

وشكر الزم لا إلى نفسه فمقتضى النصاب سببا لأن النماء وصفت في موجب لاغناء لا يستغل بنفسه ولا يوجب الغنى فلا يكون
 الاغناء فلا يصح للعلة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فثبت له النصاب علة تامة للموجب لصحة التججيل والاداء قبل الوجوب
 لا يصح فالجواب بجيبيل عنده تفضلا منه سبحانه وعندنا المودى موقوف فان بقي النصاب إلى ما بعد الجواب يصير المودى
 زكوة والا لا أدع عند البقاء يثبت الوجوب مستندا وعند المالك لا وجوب فلا يستند اداءه للواجب بل يصير تقلا قلنا
 لو كان النصاب علة تامة وثبت الوجوب في الذمة لوجب الزكوة مع الاستهلاك في الجواب كما يجب مع الاستهلاك
 بعد الجواب وفيه تأثير لان وجود العلة كما يشترط وجود المعلول كذا انتقار ما انتقار فيه رفع الوجوب بارتفاع النصاب كذا
 في الحقيقة وجوابه ان النصاب انما هو علة عند لا يندار الوجوب لا البقاء بدليل بقاء الوجوب بعد الاستهلاك
 والهلاك بعد الجواب فان لم يكن عند النصاب مع الماء فلا يصح التججيل عنده اصلا اذ لا وجوب قبل
 الجواب لا حقيقة ولا استنادا أو قسم الخفية إلى علة معنى وحكما فقط لا اسما كما يجوز الاخير من علة المركبة فانه موثر والحكم
 مقترن به لكنه غير موضوع له ولا مضاف اليه كملك القريب فان لم يكن القريب مجموع القرابة والملك وهو آخرها وجعل
 ما بعد الجزاء الاخير كعدم في الاضافة حتى يضاف الحكم اليه فقط حتى يكون علة اسما وايضا كما ذهب اليه طائفة على نقل
 في التلويح خلاف التحقيق الا ترى ان الشاهد الاخير اذا رجع لا يضمن الكل بل ينصف فهو جزاء خير لعلة الاتلاف مع ان
 الاتلاف لم ينصف اليه ولم يضمن الا النصف وان استغنية اذا غرقت باربعة فكل كره دخل في انقراض بالضرورة فلذا
 بهنا فجعل بعض اجزاء العلة في حكم عدم الحكم نعم الجزاء الاخير كاشف عن الزيادة فانما هو العلة طاهر في يادي الراس
 لا على الحقيقة وقسم الخفية إلى علة اسما وحكما فقط لا معنى وهو كل منظمة اقيمت مقام المودى لكونها موضوعا لها ومضافا
 اليها والحكم مقترن بها من غير تأثير فافيه كالسفر للخص اقامة الدليل الذي هو السفر مقام المدلول الذي هو المسئلة
 وهي المودى حقيقة وكالقوم للحدث اقامة للاسترخاء اي لاسترخاء المفصل الذي هو الدليل مقام خروج النجس الذي
 هو المودى في الحدث وقسم الخفية إلى علة اسم فقط لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق فان الحكم مضاف اليه وهو موضوع
 لكن تأثيره فيه لما تقدم ان الشرط يمنع سببية ولم يقترن الحكم به ايضا وكما يبين قبل الحديث للكفارة باعتبار
 الاضافة اي هو علة اسما لاضافة الحكم اليه كما قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية لا باعتبار الوضع اي كونه
 موضوعا لها فانها وضعت للبر والكفارة انما يجب ستر الذنب اعني الخفية التي سلة معنى فقط لا اسما
 حكما كالجزء المتقدم من علة المركبة فان لم يدخل في التأثير فيكون علة معنى ولم يوضع الحكم ولم ينصف اليه وهو
 لم يقترن ومن ثم لم يكن سببا عند الامام فخر الاسلام وكذا ام عيشية خلافا للابن حنبل القاضي الامام ابو زيد واما
 شمس الائمة السرخسي وهما نظر الى ان التأثير قبل وجود الجزاء المتأخر وانما الافضاء مع وساطة المتأخر
 وهذا شأن بسبب الاظهارات فخر الاسلام ولذا اعتبر وجود الكليل والنجس فقط شبهته في ربا النسبية حتى
 منعوا السلام الحنطة في اشعر وقال في التلويح في انما علة ما تقر عند قسم ان لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء
 المعلول انما المودى تمام العلة في تمام المعلول فلم يكن للجزء المتقدم تأثير اقول مرادهم مما تقر رفع الايجاب الكلي

هنا في التعليل في الحكم ولا يقصد منه الاسعوف الحكم فمدبر ومنها اى من شرائط العلة ان يكون وصفا سفلوا
 ضابطا للحكمة لا حكمية مجردة غير مضبوطة معلومة لها كالمريض في العتق وفانه امر مبطن لا يمكن لعلم به فاقيم الاحكام بالبحر
 عن تسرية النزل والالراء وكجوها سقامه وابعدم انضباطا كما مشتقة فانه من البين انه لم يستكمل قدر منسب بل قدر معين
 وهو غير مضبوط فاضبط بالمنعته وهي السفر ولو وجدت الحكمة خاسرة منضبطة جازية ليط الحكم بها لعدم المنع بل يجب الزنا المكث
 المؤثر حقيقة وقيل لا يجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والاك ان الحكم الملك المفرد وصاحب الصفة الشاقة بالعكس فلا يكون
 الملك المسافر مخصصا ويكون صاحب الصنع الشاقة مخصصا لان الحكمة في التخصيص اشقة قوي غير موجودة في سفر الملك وجوده في حيز الصنع
 الشاق والجواب لا ظهوره لانضباطا لحكمة المشتقة هناك الا بالمنعته للقطع بانه لم يستكمل مشتقة فيكون خارجا عما نحن فيه
 ولا يجب فيها الطرد والعكس اى متى وجدت المنعته وجدت الحكمة ومتى انتفت انتفت فافهم ومنها اى من شرائط العلة ان يكون
 عدسيا بوجوبه وحليلا لا بدى وابن الحاجب اكثر من اهل الاصول على جواز اى جواز تعليل الوجودى بالعدمى كقوله اى كما
 يجوز قلبه وهو تعليل العدمى بالوجودى اتفاقا وهو لا يذهب عليك انه ما اذا اراد بالعدمى ان اراد ما حكم الشارع بعدم الحكم
 كعدم الجواز او عدم الوجوب فالظاهر ان عليه انتفاء كل ما انط به الجواز والوجوب كيف وحكم الشارع بانتفاء الجواز او الوجوب
 انما يكون اذا انتفى ما انطما به مطلقا كيف ولو كان يتحقق لم يحكم بعدم الجواز او الوجوب فلا تعليل بالوجودى فضلا عن الاتفاق
 وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللا لعدم وجود العلة اظهر فالذى يصح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودى كان لها
 للجواز او الوجوب فحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس عليه الا لانه مصداق عدم العلة التامة للوجود وما شكوا به من ان عدم
 نفاذ البيع معلل بالبحر فهو ايضا سوك لما ذكرنا فان المجرى عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صورة من الدليل
 وهو التفتار وجاز تعليل الوجودى بالعدمى قيل في شرح المختصر اتفاق اى تحقق على جواز وقيل في التحريم الخفية يمنعون العدمى اى
 به مطلقا سواء كان تعليل الوجودى به او العدمى به فان قلت قد يستدل الامام محمد على عدم وجوب ضامى للمغصوب الذى مات
 عند الغاصب لعدم كونه منصوبا فقد حلل لعبد وكذا الامام ابو حنيفة استدلى به لرفعى تخميس الفى بانه لم يوجب هو ايضا عدم قال
 وقول الامام محمد فى ولد المغصوب لا يضمن لانه لم يغصب وقول الامام ابى حنيفة فى نفى خمس الفضى لم يوجب عليه من قبيل عدم الحكم
 لعدم العلة فانه يستدل على عدم وجوب الزمان بعدم علة فبقي الذمة غير مشغولة كما كانت فليس فيه تعليل بالعدمى اعلم انه لا يوجد في شب
 المشايخ الا كلام الاصمح الاستدلال بانفى من الوجوه الفاسدة وقالوا لا يصح الاستدلال بانفى الا اذا دل الدليل على ان السبب
 واحد وشكوا بالمشايخ المذكورين الظاهر ان مرادهم ان لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم بجواز ان ثبت بعده اخره
 الا اذا دل الدليل على وحدة اسبب فحينئذى الحكم بانتفاء واحد كلام الامام محمد الاسلام نص فيه فعلى كالتامل لتلكما قول ولما قد
 الوقوع مناسب للتشريح فهو معلل لعدم ولما كان قائل ان يقول ان التشريح معلل بالغة وبهيضة وجودية قال التفسير بالغة لا يفرق بين
 للغة وليس معنى العلة الاعم قد قدرت الارتفاع وهذا الجواب ليس بشئ فان الغنة صفة قائمة بالعنيد وهو الخلل في عروق الذكر او المنى فوجها
 وعدم القدرة من اللوازم كما لا يخفى وقد يقال في الجواب بان مناسبة العلة ليست الا لانه لزوم عند قدرة الوقوع فليس السبب الذات
 الالهة لعدم ويمكن حمل كلامهم على هذا الوجه انت لا يذهب عليك ان عدم القدرة بعرض منضبط المبدل للمضى من غير وجود الغنة

لا يوجب التشريح فالعلة العلة لا غير فافهم ولنا ما نيا من التحقيق ان عدم العلة على عدم المعلول وهذا لا يصح منع تجوز تعديل الحكم بعد شي
 الا ان نحس بما اذا علم وحدة العلة او المردود عدم العلة راسا وهذا انما ينفع لو ثبت تعديل لعدم بالوجودى فقط كما لا يخفى فاذا كان الوجودى
 علت لعدم على عدم على عدم الوجودى على عدم الوجودى والعلة على عدم الوجودى فان عدم العلة مستلزم للوجود فالعدم على عدم الوجودى و
 اثبت لا يذهب عليك انك قد عرفت انه لا يمتنع لتعديل العلة بالوجود والا ان الوجودى مانع عن وجود ما العلة على عدم الوجودى لعدم الوجود
 انما هو عدم المانع فلا بد من مقتضى بل عليه على عدم العلة بالذات وهذا العدم قد يتحقق في ضمن وجود المانع فبالاقتضاء
 في المشهور او لا الضرب وهو من وجودى يسلل بعدم الاستئصال مع كونه عدسيا اجيب لا نسلم انه سئل ببل بالكتف عن الاستئصال
 وهو وجودى فتأمل فيه وقد ذكرنا سلف من ان التعديب في الآخرة قد يكون بعدم المقدور كما في ترك الواجب فانه قد يقال لو لم يوجد
 بل الحق في الجواب ان العلة ارادة المعذب وعدم الاستئصال صحيح لتعلق الارادة ومرجح اياه فالعلة في الحقيقة الوجودى فافهم فتأمل
 ثانيا لا يحجز مع وجوده يسلل بالتحدى مع المعارض وعليه المدار مع وجوده يتعلل بالدوران وهو الوجود والانتفاء عند الانتفاء
 والمركب من العلة على اجيب لا نسلم ان العدم هناك جزء العلة بل هو شرط فتأمل فيه على ان الكلام في المسئلة بمعنى البعث
 لا في المعرفة والتحدى مع عدم المعارض والدوران دليلان وسعر فان للاعجاز وعلية المدار وفيه باقية لانه على هذا لما بد من
 التزام ان المنة لا يفيها نوع اقتضاه ولا يكون محررا فقط والاستقرار في الفقه ببقية خلاف ذلك الا ان ذلك ساحت من
 قبيل اقامة الدال مقام المدلول كذا في المشية وانت تعلم انه لا بد في العلية من النسبة كما مر والمنة انما هي صلة للآل
 على المناسبة فلا يراد وان اراد بالا قاست هذا فلا وجب للتبريض فافهم الشارحون قالوا او لا العدم لا يتميز عن غيره لان التميز فرع الشبوت
 والاعداد لا تثبت لعل على ما نقرر في الكلام وكلما هو كذا اي غير متميز لا يكون علة فالعدم لا يكون علة قلنا او لا لا نسلم انه اي التميز
 فرع الشبوت خارجا وان اريد انه فرع الشبوت ولو قلنا فلا نسلم انتفاده في العدم ويتعلق بهذا تحقيق شريف قد بينا في تعليقاتنا
 على تعليقات شرح المواقف وقلنا ثانيا لو تم هذا لم يكن فرق بين عدم اللازم وعدم الملزوم فلا يكون عدم اللازم ملزوما وعدم الملزوم
 لازما وقلنا ثالثا كما اقول لو تم هذا لم يكن العدم لعدم اي لم يكن عدم العلة على عدم المعلول بعفتان التميز وهو خلاف
 المقرر والكبرى القائلة كلما هو كذا اي غير متميز لا يكون معلولا اذا انضم الى اصفري المذكورة اي العدم غير متميز نتيجة العدم غير معلول
 ولو للوجودى وبطل الاتفاق اي ما هو متفق عليه اتفاقا وهو معلولية العدم بالوجودى وقالوا ثانيا لو كان العدم علة للوجود فاما
 مطلق والمضاف الى ما فيه صلته او الى ما فيه مفسدة او الى نقض المناسب وغيره والعدم المطلق لا يصلح للعلية بالضرورة ولم يضاف
 الى ما فيه صلته تقويت لها فلا يوجب الحكم والمضاف الى ما فيه مفسدة عدم المانع لان المفسدة هي المانع فلا بد من مقتضى غير ففى العلة
 لا العدم والمضاف الى نقض المناسب لو كان علة فحان لكونه منة فلا يكون منة لان نقض المناسب الطائر غنى عن المنة بل هو
 يوفى ولو كان خضيا كان نقضه ايضا خضيا لان خفاء احد النقيضين يستلزم خفاء الآخر فالعدم المضاف اليه ايضا خفى وان خفى لا يعلم بخفى
 فلا يكون منة ايضا والمضاف الى غير نقضه غير راجح ملة فانه لا يوجب نقضه فالا قسم هربا باطله فلية العدم ايضا باطله ولو تخفى
 مثال مثلا اذا قيل المرء يقتل لعدم الاسلام فليدعى عدم شيء ما مطلقا بالعدم المقصود فلو كان في قوله مع الاسلام صلته فحق
 فانه كان في نفسه فعدم الاسلام عدمه المانع فلا بد من مقتضى ان كان الاسلام نقضه لنا ربح وهو الكفر المناسب للقتل فاما ظاهر

فقد العلة واما خفي فالاسلام خفي فعد من خفي وان لم يكن هو فقيضا للمناسب للقتل شي آخر يوجد معه فيقتل بعد ما سلم ايضا كما روي عن
مالك فلا يكون عدم الاسلام علة قلنا نعم ان لم يضاف اليه القيد المناسب هو عدم نفسه فلا ثالث حتى يكون هذا عدم مغلظة له فلا يبرهن
تصحيح هذا الثالث بالاستقراء كما في هذا المذاهب والحرابة ودون خط القضا والقول على ان الاحكام متضادة ربما يعطل باوصاف متناقضة مع ان المذاهب
مستشعر في هذه الامور واحدا كالمصحة المعلولة بالاسلام فتمتل المضادة للمعلول بعد ما هو المقصود من هذا الحكم التماسه فاعلم القائل فحينئذ
مضاف الى ما في مصطلح وهو علة الحكم المضاد للحكم المعلول المصلحة والمصلحة هي القوة التي تدبر في هذا الوجه فان قصود المستدل
ان عدم اما مضاف الى المصلحة التي تحصل في الحكم المعلل بعد ما هو عدم ففي اعتبار عدم القوة التي تدبر في هذا الوجه فان قصود المستدل
توهم ان المراد مضاف الى حكم كان هو بعد ما منه فافهم ومنها اي من شروط العلة تجوز المحققية ان لا يكون العلة المستنبط قاصرة محققة
بالاصول كجوهريه التقديرين اي ثمنها خلفه في باب الربا والاكثر من اهل الاصول يؤمنون ان السمرقنديون عليهم الرحمة على جواز ما
اي جواز كون المستنبط قاصرة كالمقصود اي كما انه يجوز تصور المنصوصة القاصدة والمانع يقول القاعدة فيها اي الفائدة في اعتبارها
القاصرة واستنباطها لا يختمها رافعة في معرفة الحكم الفرع والنقض لمنصوصة القاصرة بان الفائدة فيها ايضا يرفع بانها عدم متحدة
لصاحبها المستنبط فان عدم التعدية فيه بالراي وهو يحصل بالكف عن التعليل وقول ابن الحاجب الجواب بان العلة دليل الحكم
والنقض دليل الدليل فالقاعدة دلالة على حكم الاصل لا يخفى ضعفه فان حكم الاصل منصوص او مجمع عليه فهو معلوم على اكل وجه فلا يحصل
بالعلة فتدوا لادالة لها بل الحق في الجواب ان النص دليل الحكم انا والعلة دليل لثا فمعرفة الحكم فائدة فلا يلزم الفاعل عنه والقول
بانها ليست فائدة فمعرفة فانما استخرج حكم المسكوت ممنوع فان لم الحكم ايضا من فوائد الحكم وليست منصوصة في استخراج حكم مسكوت كما
لا يخفى قال الجوزي اول الدليل قد دل على علية الوصف القاصر دلالة الدليل لا ينكر فوجب القول به وفيه ما سياتي من دلالة الدليل ممنوع
فان من شرطية العلية التاثير والاكمل به دون التعدية وقال الجوزي ثانيا لو كانت العلة مشروطة بالتعدية والتعدية انما يكون بالعلة
دار لتوقف كل على الآخر والجواب بتعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والتوقف على العلة تعدية الحكم فلا دور
على انه ملازمة وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر فتم قيل الخلاف الواقع في صحة التعليل بالقاصرة لفظي لان التعليل هو القياس
باصطلاح الخفية والقاصرة ابد حكمه وليست قياسا فلم يكن تعليلها واجبا به ارادوا به استخراج المناسب فحكم الصحة التعليل بها فلا خلافا
في المعنى وهذا النقل في مصطلح الخفية لو تم لم يكن التعليل بلا قياس وقيل به كما قدم في جواز التعليل بما يوشى به في جنس الحكم وقيل في
التوضيح ليس الخلاف لفظيا بل معنوي يعني على شرط التاثير في كفاية الخفية والاكثرا بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم
التعدية في المستنبط والافهم يوشى به في محل آخر ايضا فلم يكن علة دون الثاني لكفاية المناسبة بالراي ولو في محل الحكم مروج من ظهور تاييد
اصلا وقال في التحرير اية غلط الصفة التاثير عندنا باعتبار الجنس لعله في جنس الحكم مجاز كون بعين قاصرة لا يوجد في غير الاصل وليكن جنسه
تاثير في حكم جنس الحكم فلا ينعى البناء على التاثير فيما نحن فيه قول مقصوده ان المراد بالتعدية ما يوجد به او جنسه في غير الاصل بالقاصرة ما لا يوجد
هو ولا جنسه فيه بل يخص بالاصل والتعدية بعينه او جنسه لازم على تقدير وجوب التاثير بخلافه الا خالفه صح البناء فان قلت المتبادر
من تعدية العلة وجوده في محل آخر قال في هذا تحقيقه تحريك لم يكن محلا للمنازعة ولا يؤول الى النزاع اللفظي الذي يسهل على السجدة
صدوره عن التخصيص الكرام فمخرج قال جمهور الشافعية اذا اجتمعت العلل تعارضت بالتعدية والقاصرة رجحت التعدية لاشتغالها

فائدة زائدة هي افادة حكم الفرع واذا اجمعت وصفان صالحان للعلية واحدهما مستبعد والاخر قاصر جعل المستبعد مستقلاً بالعلية لا مجموعهما
 عليه التقدير هذا فافهم ومنه ما لا يفتقر الى شرط العلة عدم النقض في مقتضى الحكم عندنا في محل عند مشايخ ماوراء النهر ومنهم الامام علم الهدى
 الشيخ ابو منصور الماتريدي قدس سره والامان فخر الاسلام وشمس الأئمة رحمهما الله تعالى والي الحسين المعزلي وعليه الامام الشافعي
 وقال الاكثر يجوز النقض للمانع وعليه القاضي الامام ابو زيد بن شاذان وماوراء النهر وحفظة العراق قاطبة وهو الصحيح من مذاهب علمائنا
 الثلاثة بالامام ابي حنيفة وصاحبه يفتيهم بالاحتسابان بالاثار الخلف للقياس وشروطهم لصحة القياس عدم كون الاصل معلولاً
 بعين من القياس فقد تخلف الحكم عن اعلية هنا ولما كان البشارطون يقولون ان العلة بسبب ومثله الا انه تخلف مع وجودها قال ابن
 ان الوصف المؤثر غير معدوم فيها بل انما المعدوم التأثير وذلك كما يظهر بالتأمل في الرأية قال صدر الاسلام تحكم القوم
 قديماً وحديثاً في تخصيص لمصلحة ولم يرد عن الامام وصاحبه وزفر وسائر الصحابة نص ادعى قوم من اجله اصحابنا كالشيخ
 الامام ابي بكر الرازي والشيخ ابي الحسن الكرخي والقاضي جليل ابن احمد السخري ان مذهب ابي حنيفة القول بتخصيص لمصلحة
 واستشهدوا بالمسائل وذكر المحاسب بن الاشعرية ان ابا حنيفة يقول في ذلك عدم من مناقبه وحال في التحقيق من قال بتخصيص
 العلة من مشايخنا زعم ذلك مذهب علمائنا الثلاثة انتهى وقيل يجوز النقض في المنصوصة فقط دون استنبط وقيل يجوز
 في استنبط فقط دون المنصوصة لنا تخصيص عموم العلة لتخصيص عموم اللفظ فان ظاهر كل منهما يقتضي التناول لكن خصص
 في بعض الاثر فلا بد من القول باجواز فان قيل العام لفظ فيقبل لتخصيص بمكان العلة فانه معنى غير قابل له قال القول
 بان تخصيص من صفات اللفظ فلا يتحقق في المعنى صطلح جديد لا يدفع المعنى فانا نقول ان اعلية كانت موجبة للحكم
 في كل ما يوجب فيه لكن تخلف المانع يمنع اياه من التأثير كما في العام المقتضى للحكم في الكل وينع المخصص في بعض فحصل نفع
 جرم اطلاق اسم تخصيص في المعنى شيئاً واستدل بانقواء التخصيص والتخلف لزم المناقض لان وجود العلة يقتضي ان يوجب
 فيه الحكم والمانع يمنع عنه اجاب عنه بقوله ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلاً فلا نفي ان وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم
 فيما يوجب فيه المانع وانما يلزم لو بقي تأثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع واستدلوا ايضا بانه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب
 وكل مجتهد لان الكل احادان يقول عند انتقاض علة تمامها حكم المانع واحاب عنه بقوله ولا يلزم التصويب كما زعم الامام
 فخر الاسلام لان التخلف في استنبط لا يسمع الا ببيان مانع صالح لا نافية فان ظهر هذا المانع حكم بخطا والعلل لا بخطا
 يستبر التخلف فلا تصويب للفرعين فافهم على ان طرق الدفع كشرع سوى النقض في دفعها تعليله فيظهر الخطا والصواب
 وايضاً غاية ما لزم انما لا يفتقر لتعيين الخطا من المصيب لا يلزم منه اصابة كل في الواقع فتأمل فيه قالوا ولا يجوز التخلف
 فلما ان اوقفنا ان شرط عدم المانع وجود الشرط جزء العلة لان استلزام المعلول هو الكل من المؤثر وعدم المانع وجود
 الشرط ولا كل واحال انه لا جزء بوجود المانع او فقداً بشرط انتفى العلة فانتهى الحكم بانقضاءها فلا تخلف قلنا النزاع
 انما هو في الوصف الباعث للمؤثر لا في اجملة ما يتوقف عليه المعلول ولا في الشرط وعدم المانع في التأثير انما قابل للمؤثر
 نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه ومن هنا اندفع قولهم في الاستدلال بصحة العلة مع التخلف لزم الحكم في صحة العلة
 لان وجود العلة ملزم للمعلول وجه الاندفاع ان يلزم المعلول هو وجود العلة التامة الا للمؤثر فقط والنزاع انما وقع فيه

واعلم ان وليهم هذا والديان المذكوران يتناول على انهم ارادوا بالعلة المؤثر التام الجامع لشرايط التاثير والادلة تامة فيه
 فان عدم المانع ووجوب الشرط متان للتاثير البتة فاذا وجد المانع او انتفى الشرط انتفى المؤثر التام فانتفاء الحكم به فلا تخلف ايضا
 لو تخلف الحكم عن المؤثر التام لوجد الحكم محل التخلف وان لم يتناقض لكونه ملزوما للحكم وايضا لم يتم تصويب كل لان عدم وجود
 الحكم لما لم يكن كسائر التام العلة امكن ان يدعى كل احد عليه كل وصفت ولا يضر النقص كما قالوا لا شبهة ان النزاع لفظي فمن اجاز
 بالتخلف اخبار عن المؤثر الغير مستجمع لشرايط التاثير ومن منع منع عن المؤثر التام قال صاحب الكشف الخلاف في مسئلة
 تخصيص العلة راجع الى عبارة لان المسئلة في غير موضع العلة صحيح عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم الا ان العدم
 عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع قال المصنف والحق انه معني يظهر ثمرته في الجواب عن النقص
 فعند المجوز يجوز ان يبدع المانع دون المانع وفي مسئلة انحرام الدنيا سببه وجوده ومفسدة لازمه راجحة او مساوية فعند المجوز
 لا انحرام بل تخلف كما منع وعند المانع يحرم استتمه وهذا ليس على ما ينبغي فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع
 فالجوزة ينسب اليه والمانع ينسب الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها واما انحرام الدنيا سببه بمفسدة راجحة او مساوية
 فلم يثبت القول به بانه ان كان حتى يكون ثمرته فافهم وقالوا ثانيا يعارض دليل الاعتبار اى اعتبار العلة الذي هو
 مسلك من مصادك الامداد ونسب الابدار الذي هو تخلف الحكم عن الانتفاء موجب للتساقط قلنا وجود دليل الابدار
 مصنوع بل التخلف ليس دليل الابدار الا بالامانع والحكام عند وجوده فلا تساقط وانت اذا ما ملت علت ان الدليل
 تام ان اريد العلة التامة فان تخلف الحكم دليل عدم تمام العلة وقالوا ثالثا العلة الشرعية كالعلة العقلية في ايجاب الحكم
 ولا يخص فيها فلا تخصيص في الشرعية واجيب بان جعل العقيدة على هذه الامانة لا ينفك فلا تنفك علتها وتاثيرها
 فلا ينفك المعلول عنها وهذه اى العلة الشرعية على بالوضع من الشارع فلا يستلزم حلولها فافهم كما في المختصر قول
 هذا الجواب غير مرضي لان الشارع جعلها موجبات للحكم وجعله حق فهي والعقلية سواء في الايجاب فلا تخلف بل مانع ومن
 ثم يثبت المانع في العلة المنصوصة اتفاقا فالفرق بينهما وبين العقلية مما لا طائل تحته بل الحق في الجواب ان المؤثر العقلية
 وهو العقلية القاطنة كالمشرع اى كالمؤثر الشرعي يجوز فيه التخلف لمانع وان لم يجز التخلف في التامة الاثر اى لا يحترق الخطب
 الرطب من النار المحترقة لكون الرطوبة مانعة من الاحتراق والعلة التامة العقلية كالتامة الشرعية لا يجوز التخلف فيها لغير
 كلام المجوز فيها بل في المؤثرة ونحن على ثقة منك انك اهتديت الى ان قياس الشرعية على العقلية قرينة واضحة على ان
 مراد المانع بالعلة هي التامة فثبت ولا تنزل والله اعلم بما روي عباد الكرام المانعون في مستقبله قالوا والصواب مستنبط
 مع التخلف لكان هذا التخلف لمانع والا اى وان لم يكن لمانع بل بالامانع فلا اقتضاء من العلة فلا علية والمانع انما يكون
 بعد العلة والا اى وان لم يكن وجود العلة مع وجود المانع فعدم الحكم بعدم العلة للمانع فاذا انقضى توقف العلة على المانع
 وهو على لهلة فيدروا جيب بانه وورعية اى تلازم بين العلية والمالعية وتوقف احدهما على الآخر مصنوع ووقع بان
 ليس المراد توقف كل منهما في نفس الامر على الآخر بل توقف علم كل منهما على العلم بالآخر وتقرر بان المراد انه لا يعلم
 بما لعية اى مانعية المانع الا بعد الاقتضاء اى العلم به والا فجزوا انتفاء مقتضى فلا يعلم المالعية ولا يعلم الاقتضاء وقت التخلف

الابعد العلم بالماضي فان التخلّف من غير علة المانع ويوجب الشرود في مقتضى المورث لم يلزم الدور وقد سجد بان علم العلية
يحصل بسبب الكمال من غير توقف على العلم بالماضي واستمراره موقوف على المانع اي العلم به عند التخلّف فان التخلّف مريب الا
عند المانع والمانع موقوف على أصل الظن بالعلية لا على استمراره فلما دورا قول المانع اي الظن به في محل التخلّف موقوف على
ظنه فيه والا فيجوز انتفاء الحكم بانتفاء المقتضى وظنه فيه موقوف على المانع اي على الظن به فيه لان التخلّف من غير مانع
وليس عدم مقتضى العلم بالمسالك لا يعني ظن العلية فيما تخلّف فيه الحكم وان افاد في غيره والا عند وجود المانع فيدور وروا
اليفد باقار الظن العلية العلم بالتخلّف كما لو سأل فقير ان فاعطى احدهما ومنع الفاسق فانه لا يستعمل ربح ظن غلبة الفقير الا بعد ظن ان
مانع والمسا لك بانفراد لا نفى بالصواب بالجواب ان المستوفى على العلية العلم بالماضي بالعلم بالماضي بالعلم بالماضي بالعلم بالماضي
بالقوة وظنه ما هو كون الشيء بحيث اذا جامع باء آمنه مقتضاه وجد خبر الشئ اولاً هذا المانع في المخصوصة قالوا دليل
المستنبط من مسالكها يوجب الظن بها والتخلّف شكك لاحتمال المانع في محل التخلّف فيكون علة واحتمال منه فيه فلا يكون
فالتعارض بين دليله ودليله من التخلّف لرجحان الاول واجيب بان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك
في الآخر لانه تجوز الطرفين على سواء فتقول كمال العلية مظنونه وعدمها مشكوك تناقض بل العلية التي صارت مشكوكه فقلت
فما سني قوام الظن لا يزول بالشك قال واما قول الفقهاء الظن لا يرتفع بالشك فعنادان حكم الاقوي الثابت لا يزول
بالاضعف الطاري شرعا اي اوجب الشرع العمل بمقتضى الاقوي وان طرأ الاضعف المعارض ولا يمكن مشكك به سنا
لان الكلام هنا في نفس الظن بل يحصل عند التخلّف ام لا قول يمكن ان يقرر كذا التخلّف في نفسه مع قطع النظر عن غيره
امر مشكك فاذا التضمين مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونه مظنونا لا محال انتفاء الاقتضاء بل دليله المشكوك
يصير المخرج مظنونا بالضرورة فالصواب في الجواب ان عند الافراد كل من دليل المستنبط والتخلّف يوجب الظن لكل
من علة وعدمها وعند الاجتماع يحيل الشك في الطرفين للتعارض بينهما فلا سلم قولك التخلّف مشكك بل هو مفيد عدم علة
وفيه ما فيه فان احتمال وجود المانع وعدمه كلاهما قائمان على سواء فالتخلّف في نفسه مشكك فلا مجال للمنع الا ان يدعي
ان احتمال عدم المانع بعيد لكثرة انتفاء الحكم بانتفاء المقتضى واصالة بعدم العلية فافهم واما المخصوصة فلا يقبل النقض
وتخلّف الحكم عنه للزوم بطلان النص العام المقيد للزوم الحكم اياه فان التخصيص على العلة بمنزلة قوله كما يوجد العلة فيوجد الحكم
بخلاف الحكم المستنبط فان دليلها الاقتران اي اقتران الحكم مع عدم المانع فيجوز التخلّف لاحتماله واجيب في المختصر ان كان
النص قطعيا بعدم القبول للتخصيص سلم ولا نزاع فيه والاقيل التخصيص يقدر المانع وليس هذا من بطلان النص بل
التجوز لدليله قول النقض اي نقض مقدر معروض والكلام فيه وان كان تقدير محال بان يكون مقدره فافهم فقلت تسليم
التخصيص فالتقدير للمانع هو الحق في الجواب فتدبر تسرع الموانع كما ذكر في كتبنا خمسة الاول انتفاء العلة لجميع الاحرفان
الحرية ما يتيقن عن كونه مباحا وثانيهما ما يمنع تمامها وتأثيرها بالفعل في ايجاب الحكم لجميع عبد الغير فانه وان كان مباحا لا يوجب الحكم لغيره فافهم
فانها لا يتم الا باجازه لكونه ملكا له وتأثيرها ما يمنع ابتداء الحكم كغير الشرط للمانع يمنع مكره المنة اي مكرهه مؤثر حقيقة لكن
تأثيره متوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتقائه ثبت الملك من الاصل ورا بغير ما يمنع تمامه اي تمام الحكم وان ثبت

تقدير العلة

الفتح في المالك

ابتدأه كغير الروية لا يملك ذلك لنفسه لكن لا يتم المالك باقبض منه بل يجوز بالرد بلا قضاء ولا رضاء وهذا آية عدم تمام المالك فيهما
 ما يمنع لزومه أي لزوم الحكم كغير الغيب المانع من لزوم المالك فقط لا يمكن المشتري من الفسخ القبض الا بقضاء او تراض ولو لم
 لما الفسخ جبرا بالقضاء ولم يتم المالك لم يحتج في الفسخ اليهما فانقسم واما المكسور فلو اختلفت عن الحكمة دون العلة التي هي المظنة
 لتختلف ثمينة السفر عن المصنع الشائقة في الحضر وعند البعض المكسور يقال على النقص المكسور الذي سيجي فالتحذير انه لا يطل
 العلية وعليه الاكثر خلافا لغيره بعض اذا العلة المظنة لا تحكم وهي شاملة لانقص عليها اما المقدمة الاولى فلان الحكم لما وجب
 اعتبارا في اناط الحكم وفتح عتبارا لهما في تحقيق الحكم في نظر الشارع وليقدر تعيين القدر الصالح للمالك باعتبار مجبته
 ينضبط عند المكسور فصبحت بما هو اماراة ومظنة تيسر على المكلف فيكون هذه المظنة هي المعقولة في اناط الحكم فهي العلة
 ولغت الحكمة وما في المتماذج العلم باشتغال الوصف المجعول على عليه أي على القدر الصالح دون العلم به أي بهند القدر مقتنع
 فيجب علمه هو العلة فاقول من دفعه لان تعدد التعيين تحققا بحيث لا يبقى ارتياب لاينا في الضبط تخبنا بما هو في الغالب مستلزم
 اياه تدبر الما قولان قالوا الوصف المجعول على تنوع الحكمة فانه انما اعتبر لاجلها في العلة حقيقة فالنقص الدار وعليها دار وعلى العلة
 فيدخل اليها قننا الوصف وان كان عتبارا لاجل الحكمة لكن لا يلزم كونها علة بل الاعتبار لهما الا اذا كانت مضبوطة وح فالعلة
 هي الا المظنة الاتية بالبركة على الحكمة بالبركة في الشكح حكمة احيا بنعية فيها والفتية لو كانت او فرحها ولم يبرر سكوتها
 اجزاء ابعدهم كون مراتب احيا مضبوطة في نفسه وما بل مضبوطة بالبركة نعم لو كانت لهما اقدار مختلفة وكل قدر وصف ضابط من
 شرع حكمهم لا بد من تشرية حكم اليق بكل من الاقدار كالقطع أي وجوبه بالقطع العدا العدوان فانه ضابط بقدر من الجناية وحكمه
 اللائق القطع قصاصا تحميها لا يجوز قتل أي وجوبه بالقتل العدا العدوان فانه ضابط بقدر آخر من الجناية اعلى من الاول شرع
 الحكم اللائق به وهو القتل تحصيلها لا اكثر من الزجر الموجود في الاول واما النقص المكسور وهو نقص بعض العلة مع الغاء الباقية
 من الاجزاء وبان يكون العدو للعداة مكرمة من اجزاء فتيين كفاية البعض من الاجزاء في المناسبة ويلغى الباقي في العلة
 ثم ينقص الخبز المناسب فالخبر انه وارو على العلة ويطل به العلية الا عند ظهور مانع وعليه الاكثر خلافا للشريعة قليلة ذاهبين
 الى ان الوصف وان كان مطرويا وانع لنقص مثاله قول الشافعي في بيع الفاتح بيع محمول الصفة فلا يصح كبيع عبدا بالعتقين بعض
 الخصى يتزوج من لم يهره فانه تزوج صحيح مع وجود الجهالة بنا على ان الجهالة مستقلة بالمناسبة في افساد العقد لا قضاؤه
 الى المنازعة والبعضاء فلو كان الوصف المدعى علة لكان الجهالة فقط كونه مبيعا وصف طردى لا دخل له ثم في القياس
 المذكور شيء آخر قوي هو ان الجهالة انما يفسد الرضا من المشتري فيكون موكولا الى صفاء وينسب الخبير لانه يفسد
 وهذا بخلاف الشكح فانه يصح مع الزل ايضا فلا يتوقف الاعلى الرضا بالشكح بالسبب قد وجد فيفسد لنا العلة ههنا اما
 المجموع او الباقي بعد الغاء والاول باطل لا لغاؤه الملقى من الاجزاء فتعين الباقي للعلة والباقي منقوض فيقبل
 هذا النقص فانقسم ومنها أي من شرائط العلة الاتكاس عند البعض وهو انتفاء أي الحكم عند انتفاء أي العلة
 وذلك يعني على منع التعليل بعلمتين كل منهما مستقل بالاقتضاء الحكم اذا لا يكون الحكم بلا باعث عليه بفضلا منه سبحانه علينا
 كما هو مذهبنا معشر اهل السنة القاصدين للبدعة او وجوبه عليه تعالى كما عند المعتزلة واذا لم يكن بلا باعث فينتفي عن انتفاء العلة

ان يقال لو تعددت

لغيره وجودا باعث آخر وانما عند الجمهور يجوز ان يكون التقييل بأكثر من ملة فلا يشترط الانعكاس ولذا اعد الامام في هذا الكلام الاستدلال بالنفي على انتفاء الحكم من الوجود الفاسدة والقاضي السابق في تجزئه في العلة المنصوصة فقط دون استنبط وقيل بكسبه اي يجوز تعدد استنبط دون المنصوصة والامام قال يجوز التعدد عقلا ويمنع شرعا لو لم يجز التعدد عقلا او شرعا لم يقع وقد وقع فان البول والغائط والمذي والرعاف كل يوجب الحدث باستحالة وكذا القصب من الرودة كل منها بانفراده علة للقتل القليل ليس القتلان المعلولان لهما امر واحد الا لا يحدث الحكم وليس كسبه بل الاحكام متعددة ولذلك ينبغي قبيل القصاص بالعقود يبقى الآخر وهو قتل البردة وبالعكس اي يقتضي لقتل بالبردة والبردة في الآخر بالاسلام قلت تعدد الاحكام لا يوجب تعدد في الذات فان الذات الواحدة ربما يضاف اليه شيئين فتختلف بالاعتبار فتختلف الاحكام ولو تعددت بالاضافة الى الادلة او ليس بانه الاختلاف ههنا الا ذلك وبالملازم باطل لان الانضافات لا يوجب تعدد في ذات المضاف اليه وللخصم ان لا يقطع عليه بل يقول تعدد الاضافة الى العلة يجوز ان يستلزم تعدد المضاف وان لم يستلزم الاضافات الاخرى بل هذا هو المستند فتدبر قال شارح المختصر لو اوجب الاضافة الى العلة تعدد في الذات لا يمكن بقاء احد المحدثين مع انتفاء الامر فيمكن ابقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط وبان التعدد لا يوجب إمكان البقاء لجواز كونها مستلزمين قابل المصروف لعداها لعداها فمعدود الاعداد فمكان يتصور عند العقل انتفاء احد بهما مع بقاء الآخر وان كان بينهما تلازم في الواقع وهذا هو مراد شارح المختصر للمسائل ان لا يقطع عليه يقول ان اراد تصور انتفاء احد بهما مع بقاء الآخر خصوصا ما يطابقا للزوم ممنوع وان اراد ان يفتك كل احد التصورين عن الآخر فبطلان ممنوع وما قيل لقتل البردة حق الله تعالى والقصاص حق العبد وهما متغايران فاقول بدفع بان ذلك التغاير معتبر في جانب العلة والحكم المعلول ولذلك كان الحكم في احدهما هو القتل بالبردة حفظ الدين وفي الآخر هو القصاص حفظ النفس وانت لا يذهب عليك ان يقتل فعل قائم بالقاتل متعلق بالمقتول ولا شك ان لقتل البردة فعل الامام او بالقوم مقامه والقصاص فعل الولي او ما يقوم مقامه والاول واجب الثاني مباح فهما متغايران قطعنا واما على القول فانما يشبهه في نفسه الاولياء ان طلبوا قتله فليس ههنا اتحاد اصلا ولعله هو الذي رآه هذا القائل وعاترض الادمي بان النزاع انما هو في الواحد بالشخص المخالف يمنع في الصورة المذكورة بل المعلول في تلك الصورة واحد بالنوع اقول المفروض ان الصورة المذكورة التوارد للعلل مساحا اذا بال وعرف معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكان بازا كل علة معلول شخص يفسد بهما بالشخص معلول بازا اخرى ولزم اجتماع المشككين انت لا يذهب عليك ان هذا اللزوم انما يتم لو كان لكل علة معلول بل هو شر ههنا القدر المشترك بين العلة في واحد شخصي قليل ههنا مثلكان فانهم ثم اعلم انه قال شيخ ابن الهمام لا يطأ بهد كون الكلام في الواحد الشخصي من الشرع وهذا يدل على ان الكلام في الحكم الواحد بالنوع بل يتعد عليه وحريم الكلام غير كلفه فان الحدث واحد بالنوع وقطعا وقد تعدد وجوبه وسقط الشكليات التي قد مررت لاثبات الوحدة الشخصية ويؤيده انهم جعلوا من فروع الانعكاس هو ان ينتفي بانتفاء العلة ومن لم يبين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم المتعلق بفعل الواحد بالنوع واما اذا انتفى في الواحد الشخصي وان الواحد بالنوع فتح يجوز ان يفتي بالحكم الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوع

فلا الكاس فلا يصح التفرع فافهم واستدل لو امتنع تعدد العلل امتنع تعدد الاول على حكم واحد لانها معرقات مثلما يوضح
 الملازمة لان الاول الباعثة اخص من مطلق الاول فلا يلزم من امتناع التعدد في الاخص امتناعه في الاعمسم المتحقق في فرد آخر
 المتافون قالوا الاول لو تعددت العلل لزم استقلال الكل لانه مفروض وعدمه لغرضه غير حتم ولزم الثبوت اما لانها مشورتان لانها
 لا مكان الشبوت بدون كل منهما فلم يمتنع التناقض قلنا الملازمة ممنوعة ومعنى الاستقلال والشبوت به لو بها بحيث اذا انفردت
 ثبت به الحكم وهذه الحيثية ثمانية لها واسماء وليست مستنفقة فلا يلزم عدم الاستقلال ولا عدم الثبوت بهذا المعنى اقول انما اختير
 بهذا المعنى لانه مشترك بين المجوزين مطلقا عن القائلين بكون كل موثرة مستقلا عند الاجماع والجموع والواحد جزا لا كما عزم
 التفازاني من اختصاصه بالقائل بالجزئية فقط كما لا يخفى وسيجيى ما هو التحقيق ثم لا ينبغي عليك ان هذا الجواب ليس بشئ
 لانه لو تعددت الاكس وجود شخص المعلول دون كل فلم يتوقف على واحد ولم يصل واحد اليه لم يكن ثابتا لواحد فلا ثبت حيثية الثبوت به اى
 بتأثيره اذا انفردت بل يلزم ان لا يثبت بكل ولم يستقل واحد ثم ان كلا فرضت علة فيجب الثبوت بتأثير كل فلم يمتنع الثبوت به فلم يمتنع
 النقصان قطعا قائل فانه قد تحقق كانه يعرف ويكره ثم ان هذا التناقض لا يلزم في الواحد بالتفوق فان له وجودات فباعتبار بعضها
 يتوقف على واحد وعجت باخر على آخر فان كان الكلام فيه فاجواب تام قال في الحاشية احدا الاستقلال بمعية الثبوت بها لا غير
 وهذا على تخويل الثبوت بالفعل والثبوت على التقدير والاول حقيقة والثاني مجاز كما في شرح المختصر وذلك كما تقر ان اطلاق الوصف على
 الافراد المقدرة بما فاستدل اجري كلامه على الحقيقة والمجيب اجري بتقرير المراد وهذا الكلام بظاهريه يدل على ان الثبوت لكل
 من العلمتين عند الاجماع ثبوت تقديرى مجازى وان الثبوت بكل ليس الاحال للانفراد وعلى هذا الانفراد شرط في ثبوت المعلول
 فعند الاجتماع لم يثبت الواحد منها حقيقة فلا تأثير حقيقة فلا حلية حقيقة وهذا بالحقيقة فخر بالاستناع التعدد حقيقة ثم قال ولما قلنا ان رفع ما في
 شرح الشرح المعنى الاستقلال هذا فلا يصح قول شارح المختصر وتسمية بالاستقلال مجازا وانت لا ينبغي عليك ان غاية ما يلزم مما ذكره
 كون الثبوت مجازا في الثبوت على تقدير الانفراد ولا يلزم منه كون الاستقلال مجازا فان التجوز في التفسير لا يستلزم التجوز في
 المفسر ثم الحق المجازية قطعا لان التأثير ليس الاثبوت الوجود بها وقد توقف على الانفراد فعند الاجتماع لا تأثير اصلا لفتد
 شرطه فلا استقلال وعلى هذا اقوى الاستدلال بحيث لا شبهة فيه فافهم وقالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المشككين او لا بد
 لكل من حصول وقد يجاب بانه على تقدير التعدد واجتماعهما العلة المجموع فيكون بازا أنه شخص احد من الحكم قال المصنف جعل كل علة
 مستقلة عند الانفراد وجزء عند الاجتماع ثم علم ان هذا الدليل بظاهريه يدل على امتناع التعدد للواحد بالنوع بل هو الصديق
 به فان لزوم اجتماع المشككين فيه اظهر من هذا ايرشده ايضا الى ان الكلام في الواحد بالنوع وحده يمكن ان يجيب بان العلة المشتركة
 لفرد منه لكل يوجب شخصا منا للماتوجه الآخر نعم كان قضا كل ذلك لكن تخلف لنافع وهو عدم صلوح المحل فوجب المشترك
 بعدم ابا المحل عن قبول اثره فافهم واستقم واجيب بان ذلك اللزوم في لسل العقلية المنفية لا وجود ولا امتناع التخلف هناك
 فيلزم وجود معلول كل فيلزم المشككين واما الادلة المنفية للعلم بالحكم فلا عدم كونها معللا بالحقيقة حتى يوجب الوجود وكذا في مختصر
 اقول لا يخفى ان الكلام ههنا في لسله الباعثة المنفية لوجود الحكم في الخارج وان كانت الافادة بوضع الشارح لا في مطلق الدليل
 على الحكم والعلة الباعثة لا يتخلف عنها الحكم كالعقلية فتأمل على ان العلم ايضا موجود في الخارج فانه عندنا مشككين في جزمه

قائمة العالم فيدم اجتماع المشككين بينناك ولو سلم ان العلم ليس موجودا في الخارج بل في الذهن كما عليه الفلاسفة او امرضا في كماله
 من بعض كلمات الامام الرازي فلا نزاع في الثبوت في نفس الامر والعلم ليس موجودا في الخارج فيدم اجتماع المشككين في نفس الامر
 فتدبر والصواب في الجواب ان المفروض ههنا التوارد على الواحد بالشخص بناء على ان الكلام فيه فيوجب كل عين ما يوجب له الآخر
 لا مشكك حتى يلزم اجتماع المشككين في كل ان تقول لا بد للوجود المعلول ان يتوقف على وجود العلة وهي موثوقية واذا كانت الواحدة
 كافية فقد اثرت في وجود المعلول فلا يتوقف على الاخرى ايضا كافية فلا بد من وجود آخر لا يوثق به الاخرى فيه يحصل هذا الوجود
 منها وتعد الوجود بغيره لعدم الشخص فانهم المشككان قطعاً قائل فيه وقالوا انما نشكك في علة حرمة الربو هي الكليل مع كينون
 كما هو بدعيها او الطعم كما هو بدعيها بشافعي والاقنيات كما هو راي مالك بالترجيح بواحد منها على الآخر وهو مخرج صدامية كل
 ومعلوم انهما الكليل والاكمان كل علة فلا يحتاج الى الترجيح وهذا ايضا يرشدك الى ان الكلام في الواحد النوعي لان الربو نوع تحته
 اشخاص كثيرة واجيب بانهم تعرضوا للابطال فان قائل كل منها يعني الآخر لا للترجيح حتى يلزم صلاحية كل ولو سلم انهم تعرضوا
 للترجيح فلا حاجة على اتحاد العلة بهما ولا يلزم منه الاتحاد في كل حكم القاضي قال اذا مضى على استقلال كل من العلة لا بد من
 القبول لوجوب اتباع النص في ما لم ينص فيه حكما بالجزئية لا بالاستقلال اذا الحكم بالعلية مستقلا لا دون الجزئية تحكم فلا يصح التعدد في
 غير المنصوصة وعروض بالعكس يعني بان حكم بالجزئية دون العلية تحكم فلا يحكم بها ايضا اقول في العلية الغاء الآخر من وجه فانه
 لو افرد واحد منها لا دخل للآخر اصلا وليس كما بالجزئية فانه لو افرد واحد احتاج الى اخرى في التأثير بالجزئية تترجح قتال انه دقيق لذلك انما
 بان في الجزئية الغاء الاستقلال والتاثير عن كل انما التأثير والاستقلال للمجموع وفي العلية كل موثوق وليس لاحد الغائين ترجيح
 فلو ادلتكم على ان التعدد مروج لانه قليل وخلاف الاصل فالجزئية راجحة واجيب عن استدلال القاضي ان الاستقلال لكل
 يستنبط بالعقل بان يكون بينهما عموم من وجه فيوجب كل من العلة بدون الآخر مع الحكم فيعلم ان العلة المجموع بل كل مستقلة وانت
 لا يوجب عليك ان هذا الاستقيم في الواحد بالشخص فان حكم الواحد بالشخص لا يوجد في محليين مع واحد واحد فقط فالاجابة بهذا
 الجواب يرشدك الى ان الكلام في الواحد بالنوع اللهم الا ان يقرر ان كلاما من السنتين لما وجدت مع نوع الحكم بدون الآخر فكل موثوق
 في النوع فاذا وجدنا في محل فوجب تاثيرهما في النوع وفي النوع في محل واحد لا يوجد الا في شخص واحد فلم تعد العلة معلول واحد شخص
 بالليل فلا ينكره فلا تحكم قائل فيه ثم انه قد تقرر الجواب بانه اذا وجدت كل بدون الآخر مع وجود الحكم فكل مستقلة افرادا وعند
 الاجتماع العلة المجموع ورواه المصنف بان هذا التسليم مطلوب القاضي فانه يقول بالجزئية في صورت التعدد بل الحق ان كلا اذا
 افرادا علم ان الاجتماع ليس شرطا في التأثير واذا اثرت عند الاجتماع فالافراد غير شرط فكل علة مطلقا اجتماعا او افرادا فكل علة
 عند الاجتماع استقلالها كما كان عند الافراد فافهم المتقاضي الجزير للتعدد في استنبط دون المنصوصة قطعية فاشفي احتمال غير ما
 فلا تعدد بخلاف استنبط فانها مبنية ورسمها يخرج كل بديل فيجوز التعدد والجواب اولاً منع القطعية فان النص على العلة قد يكون
 ظاهريا ايضا وثانياً بعد تسليم القطعية منع نفي الاحتمال للغير اذ لا تنافي في الامام الحنيفة عقلا المانع شرعا قال لو لم يمنع شرعا لوقع عادة و
 هو لو نادر في بعض الاحكام ولم يقع فان قلت قد وقع في السحدث علل شتى اجاب قال والثابت باسباب السحدث متعدد وحتى
 قيل اذا قضي رفع احد احداثه لم يرتفع الآخر ولو كان واحدا لم يحتج الى نيات شتى وهذا ينبغي على راي من علم اشتراط النية في رفع

ولزم انما السحدث

العقل المنصوصة

والاحتمال
والجواب

والجواب منع عدم الوقوع بل يجوز ان يكون مادة الوقوع المحدث وتجزير التعدد كما يجوز لا يكفيه لانه يستدل فلا بد له من اثباته ثم
 الحق بعد دون انه اى بحلول بالاول في الترتيب في وجود العلل فان قلت قال الامام ابو حنيفة فيمن حلف لا يتوضا من الرضا
 فيبال ثم رجع ثم توضا بحث فدل على ان الوضوء بالعرف مع انه متاخر قال وما عن ابي حنيفة حلف لا يتوضا من الرضا فيبال
 ثم رجع فتوضا بحث فبني على العرف فانه يقال في العرف انه توضا بالعرف وبني الايمان على العرف ولا يلزم منه ان ثبت
 المحدث من الرضا حقيقة واما في المعية بان يوجد العلل معاقيل لعمدة المجموع وكل من عمل جزوا ميل واحدة لا بعينها
 وهو الحق والمخارعة عند المص الكحل دفعة واحدة ولا يخفى عليك ان على المذهبين الاولين لم يقع تعدد العلل في تواردها على واحد
 فان التوارد اما على التعاقب فالعلة الاول فلا تعدد او على المعية فلا تعدد ايضا لان لعمدة المجموع او القدر المشترك فعدمها من
 التعدد لا يصح بل الحق ما واما سابقا ان الكلام كان في الواحدة بالبنوع فمتى جمع تعدد علله والمخارعة عند الجمهور انه يجوز ثم المجرور
 اختلافه اذا وجد العلة ان على الواحد الشخصي كما في المذهب الاخير والاول لعمدة لا واحد الشخصي المجموع او القدر
 المشترك بهذا ينبغي ان يجر الخلاف وحج يلحقوا اكثر القبيل والقال الذي هو فانه سمى بـ ثبوت ما لو لم يكن لكل دفعة فاما بالمجموع
 ويكون كل جزءا ولو واحد واما باطلان اذا تخيرت بينا في الاستقلال وقد فرض كل مستقلا في الحجة فتدبر في القول بتدليله لا استقلال
 على الشبوت بهما لا يغير كما مر وهذا المعنى حقيقة في الافراد اي فيما اذا انفرد واحد منها ومجاز في الاجتماع اي فيما اذا وجد كل دفعة لا ثبت على
 تقدير الافراد فقط وقد يطلق الاستقلال على الشبوت بهما فسمما اي لا يتوقف اقتضاء الشبوت على غيره كما في الاستدلال المقدمة
 وهذا لا ينافي في الشبوت بالغير ايضا وتحقيق ان هذا الاول متساويان في كل حقله للواحد الشخصي فان الشبوت لعمدة المستقل
 الا بالاحتياج اليها واذا احتاج فلا يمكن ان يتحقق به ونها هو المراد منها لانه التوارد المتنازع فيه بالتحقيق والاي انهم من
 تواردها مستقلة بهذا المعنى بل بالمعنى الاول لزم تواردها لعل الناقصة في هذا الواحد الشخصي اذا التابت بالافراد اي بالعمدة
 المنفردة ابتداء شخص آخر غير الثابت بالجمعة فلم يكن كل مستقلا بهذا المعنى بل المجموع هو مستقلا وكل علة ناقصة فلا تواردها
 لانزاع في كماله ومن بهنا اي من اجل ان المتنازع فيه هو تواردها لا يتوقف اقتضاء ما على الغير الزم المانعون اجتماع المشككين
 بخلاف ما اذا كان كل مستقلا عند الافراد وجزا متقل عند الاجتماع لا وجه لاجتماع المشككين حيث ان تحقيق ان المتنازع فيه
 تواردها يكون تاما للاقتضاء ان وقع ما واد ان اراد الاستقلال لكل عند الانفراد غير منبذ كالم ان الجزية عند الاجتماع لا ينافي في الاستقلال
 عند الافراد وان اراد الاجتماع اي الاستقلال عند الاجتماع فنفس المتنازع فيه هو فالتنازع لا استحالة فيها وجه لاندفاع ان
 المراد بالاستقلال كونه تاما في الاقتضاء وهذا المعنى ثابت له اذا اجتماع الافراد فكل ذلك ان تورد بوجه آخر هو ان القدر المسلم
 هو اقتضاء ثبوت نوع الحكم عن عدم المانع ثابت لكل بلا بد او هذا لا يوجب ثبوت اقتضاء شخص حكم لكل اجتماعا قل اقول ربما
 منع الحكم على تقدير الوحدة كما هو الشق الاخير من الثاني وانما يكون الحكم لو كان الوحدة بعينها بل الوحدة لا بعينها فانه يجوز ان
 يكون العلة حقيقة احدا لا على التعيين في الجواب ان الكلام هو هنا فيما اذا لم يكن هناك امر مشترك بينهما هو العلة حقيقة كما في عدم الجزئين
 فان طبيعة عدم الجزء من العلة مع اي تعيين كان هي العلة حقيقة وح ان اراد بالمعية لا بعينها المعية اي الواحد من التحينات السبع
 الموجود بوجود كل لزم عدم حصولها والمعلول يحصل لعدم متوحش عن تجويزه فلا بد ان يراد معينه مخصوصة اية كانت وفيه الحكم قد مر

الجموع

الواحدة

وهذا الجواب ليس بشئ فان تقدير عدم القدر المشترك تقدير محال ولا اقل من احدهما لا بخصوص الاستصحاب عن عملية المبرهن المتحصل انما هو في
 العلة الجامعة حقيقة لان المؤثر الذي تأثيره عتبار الشرع ووضع كيف لا يقلل الا بالي الحكم الواحد الحكم بنوع من الحكم ويعتبر تأثير الوضو
 متعددة في هذا النوع وتأثير احدهما لا بخصوص ما في شخص من اشخاصه واما اعتبار تأثير اوصاف متعددة في هذا النوع وتأثير احدهما لا بخصوص
 في شخص من اشخاصه واما اعتبار تأثير كل في شخص من اشخاصه فيمتنع لانه بعض الى التناقض كما عرفت فافهم اصحاب التجربة قالوا
 لو كان كل علة لازم اجتماع المشلين كما هو اوجه فالتحكم في لو كان احدهما علة فالتحكم لازم وكلاهما باطلان الجزية اقول في الجواب ان السالم اذ لم يتجس
 فان اثنين تواردا على واحد لاثنين معنى عليه كل فرع واحد على كل فالملول واحد لا اثنين اصلا وسعيار من معيار هذا التفرع صحة الفاعل
 بان يقال وجد العلة فوجد الحكم وهي حقيقة ههنا في كل نسبتة اليه بالاستقلال اذ يصح فيما اذا بال وحسن معا بال فصار محذورا عن قصاصها بالذات
 ان يقول لا يصح تحليل معنى الفاعل الى الاجل اشتمال كل على الواحد لا بعينه الذي هو المتفرع عليه حقيقة لا بخصوصه كيف لا والتفسير على شئ في الوجود
 بدونه فافهم ولما اى لان الواحد هو المتفرع على كل لم يكن الاحتياج في وجوده عند عدمه الى الاخرى كما اذا لم يلم المرة الذي قبل غيره
 فلهذا فلا يلزم الاجتماع للمشلين كما لا يلزم الافادة بالجميع وقد عرفت فيما مر لزوم اجتماع المشلين البتة فتذكر وعرف في الجواب ان يتحكم
 على تقدير الواحد لا بعينه كما مر قال في شرح المختصر في اجواب انه ثبت بالجميع بمعنى ثبوته لكل واحدة استقلالها كما في الاوردية
 وكل مستقل باشباهته حتى لو انتفى الاخرى لا يصير عدمها والفرق بينه وبين ما اوجبت فها هو رد بان لا فرق بينه وبين عدم احد لا بد منه
 لانزع في الاستقلال عند الانفرد فاذا عدم احدهما يعني الاخرى منفردة ماثرة بل الفرق ان ياتيه الجميع على نفسه من اجل الاراد
 وعلى ما دعى استدلال يرجع الى الكل المجموع قال المصنف في جوابه في المسألة ان العلة اذا كانت جمعا للجمعية فبالتأثير والادارة انتفى
 الجميع الذي هو العلة التامة والملول ممكن وزال وجوب المكتسب من العلة التامة بانتقائها فيصير عدمه في بقائه فلو ثبت بعبارة
 علة اخرى بخلاف ما اذا كان كل واحد منهما علة مستقلة فاذا لا يحدث الا مكان بانتقائه واحد منهما لا ضرورة هي سلة اخرى مستقلة
 فلا يصير عدمه فلا يحتاج الى علة اخرى وافادة اخرى والا بهذا اشار بقوله لم يكن الاحتياج الى افادة اخرى وهذا الكلام متين لكن بعبارة
 انه لا يصح اكتساب وجوب احدهما من اثنين فانه من لفطريات ان الواجب بالغير انما يجب بايجابه فيلغوا الاخر فعند التعدد
 لا يصح اكتساب الواجب فينفي على امكانه فلا توجد اصلا فلا يصح توارده مستقلين على الواحد الشخصي فافهم قالوا الواحد لا بعينه
 قاله البطل الجزية لكل الاستقلال اى كفاية كل بالافادة وبطل الاستقلال لكل ههنا للاجتماع المنافي للاستقلال في اثنين
 بين ان يتحكم عليه فتعين الواحد لا بعينه والجواب طاهر بوضع المنافاة بين الاجتماع والاستقلال فانه يكون تاما في الاقتضاء
 وهو موجود في كل دانت خبر بان التام في الاقتضاء يقتضى الوجود به والفريق الاخر في الاقتضاء فلو كان عند الاجتماع كل علة
 مستقلة ليكون النفاة وهو خلف فالاجتماع ينافي الاستقلال فقد تبين الحق باقوم حجة فافهم واما العكس فيقولون سليل حكيمين
 علة واحدة بمعنى الامارة التفاق اى تتفق على جوازها بمعنى كونها امارة مجردة لحكمين كالفرس امارة لجواز الفطرية وجوب
 المغرب اما العلة اى تسهيل حكيمين لعله بمعنى الباعث فالتحارج اى وقيل لانه لا يعيد في مناسبة وصفت حكيمين
 واعتبار الشارع اياه فيها كيف قد وقع كالسقة للقطع زجرا وللتعزيم جبر كما افادت وهذا لا يصح الزا اعدم الاجتماع فان
 الكيفية لا يفر من بل هو شئ في حق التعزيم بالاقسمة له ولو يدل بالرد كان اولى والقانون عامة للى اى للبدء وعدم قبول التماثل

والجواب في قوله

بالنفس اما اذا كانا ههنا ونقضيه ظاهر النص او الى التوبة المتكررة قالوا اولوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون جميع
واحد علمه حكيمين قلنا لو سلم بطلان صمد ورا الواحد من الكثير ولم يقيم عليه دليل فاما ذلك في الواحد فحقه من جميع
الاجزاء وهرنا اجزاء مختلفة وايضا ذلك في اصل الحقيقة العقلية لا الوضعية الشرعية كما لا يخفى وقالوا ثانيا تجوز تبديل
حكمين بحكم واحد يحصل المصلحة باحدهما اي باحد الحكمين فلو شمع حكم آخر تحصيلا ما يلزم تحصيل المصلحة
قلنا ذلك للزوم اذا لم يحصل الموصف لمصطحان وكان كل من الحكمين شرعا مستقلا في التحصيل اي في تحصيل المصلحة
واما اذا كان مصطحان لا يخفى حكم الواحد تحصيلا لا بد من شرع حكم آخر فاسم ومنها اي من شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم
الاصول لتبديل الالية الاب في الاسوال على صغير الذي عرض له جنون بالجنون فيلحق به الجنون في حق النكاح للاشارة الى الجنون
ومثل شارح لم يتصرف بتبديل سلب الولاية عن صغير بالجنون العارض للولي ولا يخفى ما فيه اذا استغنى علة جنون الولي لعدم كون الصغير
واليا ولا منسبة اصلا فتبديل ان وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن صغير العارض له جنون بخونه العارض
وقيل تعبر بالولي لا يملكه اعن كد ربل المعنى ان تبديل سلب الولاية عن صغير بالجنون الذي هو عارض للولي لا يملك
المقتضى على الصغير بالجنون في سلب الولاية اقول مع انه ابعد عن لغتهم ليس المراد لان المطلوب ههنا العوض الا حصل لانه في صدد
تمشيد بمثال لم يذكر في نسخ اي ليس المطلوب العوض في الفرع وقد ذكرنا المطلوب غير مذكور وما هو مذكور غير المطلوب بل المصلحة
سلب الالية الولي عن الصغير الذي ليس له اطلاقا بالجنون العارض له ولا يخفى ان التوجيه الاول اظهر اكل وقد يشل تبديل نجاسته
لعاب الخنزير بالاستقذارى غده قذرا فيقاس عليه العرق وهو اي الاستقذار استاخر عنها لان غده قذرا بعباءة مسلم نجاسته وردت
ابن الحام بان اي التاخير غير لازم بجواز المقارنة بينهما اقول الاستقذار يطعمه قذرا على نجاسته للعاب لكنه لم يظهر عليه والاستقذار شرعا
متاخر عن النجاسة ولو رتبة لان الظاهر لا يستقدر شرعا فليس ههنا استغناء قذارن فاسم نالوا تاخرت العلة عن شرع الحكم وليس
شرعا لها اي لم يكن شرعية الحكم لاجل العلة فلم يبق العلة غده فاستدل على الخحر ايضا تاخرت العلة عن حكم شرعت الحكم
بالاباحت بوجوده قبل الباحت بالعرض اقول هذا الاستدلال مبنى على استنتاج التبديل بعلة في الاقالمة منسوخة كجواز
ان يكون حكم معللا باعشرين يوجد باحدهما ثم يوجب الباعث الاخر فافهم ومنها اي من شروط العلة ان لا يعود على الحكم
بالابطال اي لا يكون تبديل مبطلا حكم سلب التبديل الشافعية نص مسلم وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تراءيتهم
بين الى اجل مسمى فاكتبوه قال ابن عباس نزلت في مسلم وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليس مسلم في دليل
معلوم نجس احضار السلعة فيجوز السلم الحال كما هو جمل لم يطل للملاجل المنصوص في السلم ومنها ان لا يخالف تقصيرا
ولا اجماعا كاجاب الصوم على الملك المرفق خاصة في الكفارة بتبديل الزجر فانه مبطل للنص الموجب تعدي عن الاتفاق
وفي اليمن عن احد الامور الثلاثة ولا يخفى ان هذا مبطل للاصل ومنها ان لا يوجب العلة المستنبطة زيادة على العلة
مطلقا سقيها كان او مخالفها عندئذ لانه نسخ وتغير مطلق فلا يجوز بالقياس الذي هو دون النص والى يوجب زيادة منافية
عند الشافعية فان مطلق الزيادة ليست معتبرا عند مسلم ومنها اي الزيادة على النص مطلقا مع تجوز تخصيص الحكم
والمقتضى لا يطلق بها كابر الحاجب اي كما ينفع ابن الحاجب مطلقا تقاض ظاهر ومنها ان لا يخالف قول صاحب

لا يملكه

في النسخة

الاصول

عن من قرأ على القياس وقد تقدم تحقيقه ومنها أي من شروط العلة المستنبطة خاصة أن لا يكون بها وصف بمعارض صالح
للمدخل في السلية في الاصل والا أي النكاح يعارض جواز التعديل في جميع المركب منها ومن المعارض فلم يبق مستقلا الا ان يكون كل مستقلا
بذليل في عدم الاشتراط والاشتراط موقوف على الخلاف في جواز تعدد العلل ومنها أي من شرط العلة ان لا يكون وليا
متناولا حكم الفسخ وكذا لو لم يجره في حق كفي في هذا الدليل لاثبات الفرع وضياع التعديل الا عند الفرع في دخول الفرع فيه
أي في كون عموم جرحه ونحوها فان جرحه في اثبات الفرع بان العلة ليست به هذا الدليل لكون وجوده فيه أظهر والمختار
أي عدم الاشتراط بهذا الشرط لثبات الملك ثابت ولا ينافي سلوكه وجوده مسلك آخر لان تعين الطريق ليس به واجب على الناظر
ولا يميل المانع الى انتفاء الفاعل مع التطويل ليس يتحقق اذ قد وطرق المعرفة من الفوائد فليس يتطويل بل فائدة الشارطين قالوا
والرجوع الى الدليل المتداول حكم الفسخ يرجع عن القياس اليه فلا يصح قلنا الرجوع ممنوع لان الثبوت أي ثبوت حكم الفرع
بكل من القياس في هذا الدليل الرجوع في القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما في الباب ان هذه المسافة اطول
من مسافة الاثبات من الدليل لا يصير فيه مسئلة تختلف في كون حكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر المختار جواز كونها أي
العلة حكما شرعيا لقول الخفية في المدبر مملوك لتعلق حقيقة بطلان الموت وهذا حكم شرعي ثبت بايجابه فلا يسلخ كام الولد في
ايضا حكم شرعي مسلل بالاول عندنا وبطلانها فيكون حكمنا ان كان لتعديل بطلانها وان كان لدفع مفسدة فان لم يكن
حكما شرعيا وقيل لا يجوز بطلانها سواء كان بطلان مفسدة او دفع مفسدة قلنا ما عن التحقيق انها قالت يا رسول الله ان ابني
ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على راحلته فيجبرني ان ارجع عنه فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت لو كان على
ابيك دين فمضيت ما كان بيتك منك قالت نعم قال فدين الله احق كذا في بعض كتب الاصول والذي يظهر من جهة كتبنا
انه لم يقل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت في حديثنا التحقيق بل فيه اجازة الحج عن ابينا بل انما كان
هذا القول في جواب امرأة اخرى سألت عن حج ابينا وقالت أي ضيقه لا تستطيع ان يستمسك على الراحلة فيجبرني عنها
ان ارجع فتال ارأيت آه رواه الشيخان وفي حديث آخر ان رجلا قال ان ابني مات ولم يحج افاجع عنه قال ارأيت لو كان
على ابيك دين آه رواه النسائي وبعد اللين الذي فتد بطلانها صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم على ان العلية
القضاء صيرورة التي دينا على الذمة وهو حكم شرعي فانهم المفسدون قالوا لو لم يكن بطلان مفسدة كان لدفع مفسدة ناشئة منها
وهو باطل اذا حكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة ودفع بمنع الملازمة مستند الجواز اشتغال على مفسدة مرجحة وصحة راجحة بشرط
لاجلها وان لا يكون دفع تلك المفسدة المرجحة تنميها الحكم في دفع حكم آخر كذا في الزمان شرع لحفظ النسب ومواصلة من بعده لكن
يؤدي الى التلويح لنفس كونه رجلا وهو مفسدة لازمة منه فدفع بالمال الذمة في اثباته بايجابه لاربعه من الشهود وعدم اعتبار الاثارة
في الدلالة في السبع مجالس بالانكاح بالشهادات ثم اذ كانت الفنون عليه في اقالوا لو كان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر فاما ان يكون قدما
او موخر او مع والكل باطل اذ ان تقدم الحكم الشرعي العلة على حصوله لزم التخصيص به والتخلف وان تأخر عن حصوله لزم
تأخره وقد بطل من قبل وان قارن مع حصوله لزم التحكم لان كلاهما حكم شرعي والاولوية لسلية احدهما للتأخر من التمسك
واجواب اختيار الشق الثالث ومنع التحكم للنسبة في احدهما يعني ان يكون احدهما وصفا مناسبا باعنا على شق الآخر تعين

نعم يستلزم في الاصل الفسخ

٥٦٠

للعلة كبطان البيع النجاسة فان النجاسة لبطان احرازها بالبيع وكون يكسر اقول على ان الحكم الثاني المتأخر يجوز ان يكون
اجاميا تاما بالاجماع على علية الاول فتحتمل الشق الاول ونقول انما ثبتت عليه حين تحقق الاجماع عليها وعنده ثبتت الشان
فلا نقض وانت لا يذهب عليك الاجماع كما شئت عن حكم ثابت من قبل فلم يستدل ان يقول ان الحكم الاول ان كان علية فسلية
من قبل وان ظهر بالاجماع فالحكم الثاني ايضا من قبل عتارن وان كان انما شاع بالاجماع الان فالحكم والا فالنقض فانهم
من ان الملازم ههنا يتخلف اى يتخلف الثاني عن الاول في الشق الثاني في الحكم فانه كان تجوز استنباط هذا الحكم الثاني من الاول
من وقت نزوله لكن نزوله بعد تخلفه عنه لتقريره كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من يتخلف في شئ وهذا ايضا جواب باختصار الاول
فانهم وانت تعلم فساد وان هذا الحكم الذي كان جائزا للاستنباط بالعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وان كان الكشف بتنبأ
ثم بعد التحين بوجي آخر وجي دخل في الشق الثالث ونرم التحكم لم يتعلق بل انما يتعلق بنزول الوحي الآخر فاصح استنباطه
من الاول ولزم النقض في قسمه وانما تجيب ايضا باختصار الاول وتضع استحالة التخلف لجواز المانع فتدبر سلكه انتقاص
جواز تركيب العلة قد سبب البعض الى انه لا يجوز تركيبها المختار جوار كونها مركبة لنا لا يمتنع عقلا كون المجموع المركب من عدة معان
مما يظن عليه بسلكه اكا بسببته فانها يطلق بسلكه الكوا والمحاصل دعوى البديهة في الامكان ثم بين الوجود واما كيف لا يصح
وقد وقع تركيب العلة كاعتل العلة لاند وان فان علة لوجود القصاص ذالته كجلى صوم الشهر المبارك عند الوجوب الكفارة وهكذا
المشكوك في قالوا اولها لو كان المجموع علة فقيا م العلية اما لكل جزء منه او لو احواد او بالجموع والاقسام باطله لانه ان قامت العلية
بكل جزء منه فكل منها علة لا المجموع وانما استبوا احد فقه العلة لا انضمام او قامت بالجميع من حيث هو اجماع افا لا يصح قيام
الواحد بالكثير فلا بد من جهة واحدة محتما يصير المحل في احد انما الكلام به فيهما كما الكلام في العلية والتسلسل والحل انما اختيار الثالث
ولقول انها قامت بالمجموع الذي توجد تودعت باريا باعتبار عرض بديهة اعتبارية لازمة للاجماع لا يتسلسل لعدم الحاجة
الى بديهة اخرى فاما في قول على انما اى البديهة اعتبارية فيجوز ان يتوقف بها الكثرة من حيث هي كثرية ولا يحتاج الى جهة واحدة
ولا يذهب عليك ان الجواب الاول لا يتم الا بانضمامها فان لم ان يقول عرض البديهة لكثرة المحض هو الجواب الثاني فانهم مع ان العلة
مجموع العلل ان اذنية فان كل جزء منها يتوقف عليه الموصول في الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة خاصة يعني يجوز ان يكون
العلية التامة مركبة من العليات النواقص يكون الكل قاسما بالجموع واجزاءه ومعنى قسيم اجماع بالجميع قيام الاجزاء
بالاجزاء فترد اما الجواب عن استدلالهم بانها ليست صفة للوصف المركب حتى يتوجه السؤال في قيامه بربل صفة للشايع متعلقة
بمعنى ان حكم ثبوت الحكم عند كفا في المختصر فلا يخفى وجهه وحيث ان الباعث وكونه مجموعا من الشايع مع كج صفة للوصف البتة وانما
هذا الوصف بالجميع من الشايع فانهم قالوا انما لو ترك الوصف لكان عدم كل جزء علة لانتفاء ضرورة ان عدم الجزء
بسبب عدم المركب ويلزم النقض لانه ان عدم اوله يستلزم عدم المركب وعدم استلزام هذا عدم الثاني له لاستحالة
العدم لعدم فقه وعدم عدم جزء ولو وجد بحداه عدم الجميع استلزام فخرم النقض وانت لا يذهب عليك ان البطل اذا
خرج فقه وجد الحديث ثم اذ خرج بعد ذلك الذي فلا يجوز ان يفتى في اتحاد الموجود المتكئين فيلزم النقض المحل يتخلف
بهذا المانع وسير الحصول لسله اخرى والتخلف للمانع لا يعتد به في فقهنا فامتنع في واما سر في مانعية الحصول لسله اخرى

اعاد الامام

معناه يجب ان لا يصح التعليل بالقاصرة اصلا فان الحكم معلوم بالنسبة فلا يحتاج الى معرفته مستنبط بالراى فانهم لم لا يباينوا عليه
 كلها: الشافية معلما فانهم المقصد الثاني في مسائلها الخفية لا ياتى لا بالحكم من علته انما يطبقها الشارع وجوبا عليه كما سلكه
 القائلون انما عليه ان لا يحق القاسمين للبدعة باجتماع القضاة الثالث في باب الافاسحاب او الظاهرى لا يتلقونه بالقبول
 ولقولهم قالوا وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وهى اى الرحمة برعاية المصالح والاشروية وشرع الاحكام بحسبها فلم يتم التعليل
 وبانه اى التعليل الغالب على وفق الحكمة فيكون حسدا اعلم ان مشائخنا الكرام ذكرنا ههنا اربعة نواصب الاول انه لا يجوز
 التعليل بعد الا اذا اقام الدليل على كونه بخصوصه معلما وليس الاصل فيها التعليل الثاني ان النص يحل لكل وصف وكل صالح
 للعلية ولا يحتاج الى الدليل الا اذا تعارض الاوصاف وينسبون هذا القول الى اصحاب الطرد وكلا القولين في الغاييتين من
 الاخرين انما يشا لث ان الاصل في النصوص التعليل ولا يحتاج الى اقامة الدليل على انه معلل الا يصح اى التعليل
 بكل وجه من وجهين ذلك من دليل لا غير واليه ذهب بعض مشائخنا المختبرين وقال في الكشف ذهب اصحابنا الى ان
 وتقدم احسن الشافى ايضا وذهب اليه جمهور اهل الاصول الرابع ان الاصل في الاحكام التعليل لكن لا يقبل معرفة العلة
 من سفلها ومن ان النص معلول بعلة ما واليه ذهب الشيخان الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة رحمهما الله تعالى في احتج
 القدر الاول بان النص انما يدل على حكم المنطوق بخصوصه لغة فخرنا والتعليل متعلق منه الى غير فيصير لتعليل متغيرا
 حكمه المتغير فلا يصح الا اذا اقام الدليل على انه بخصوصه معلول فيصح بخلاف القياس قلنا التعليل انما يفيد تساوى
 المسكوك به مع ما حكمه لا غير وابطاله نعم لكان مقتضى النص اختصاص الحكم بالمنطوق كان متغيرا ونحن ايضا نعلم في
 عدم جواز التفسير بنسبنا كما مر من شرادة حرمة رضوان الله تعالى عليه وان ارادوا بالتغير نفس هذه التقديرات فلا نسلم بطلان
 والبدن الابانة ونلنى ان هؤلاء قائلون بالمفهوم المخالف فيظنون تغير التعليل اياه فلا يصح الا اذا اقام دليل على ان الحكم
 غير مخصوص بالمنطوق فلا مفهوم فلا تغير في مع التعليل ح واجتنبوا ان يابا ان الاوصاف في المنصوص عليه كثيرة فالتعليل
 بالكل وهو اظهر لان لكل مختص بالاختصاص غير واحد وانما بكل واحد وهو موقوف على ما يقتضيه ما يقتضيه لا يقتضيه
 الحكم والامام في مبدئية مشكوكه فبطل الاقسام فوجب التوقف قلنا انما يدل على واحد معين والشك ممنوع بل المسلك غير
 فاقهم واتبع الفرق الثاني بان الشارع ما جعل القياس حجة صار الاصل في انفسهم وكلها التعليل بعد كونه الدلائل فاقولهم
 كلها معلولة بوصفها صالحا فالتعليل اما بجميع الادوات الموجودة في الوجود اما بباب القياس لا اختصاصا به واما بواحد
 وهو محمول به فانه لا يميز هو الترجيح من غير ترجيح واما كل وهو مشتق الثاني فان قيل لا يقتضيه القياس به وبقياس به عليه غير الا
 لا يميز به المتعارفين ومخالفه القاطع وغير ذلك قلنا سلنا ان الاصل في القياس انما يدل على التعليل بمعين صالح يكون متوقفا
 عن حكم الحكم لا ترجيح من غير ترجيح ويعرف بمسلكه واحتج الفرق الرابع بان من انصوص ما هو معلولة ولا يكون له كذا فقام
 الاحتمال في ان النص انما ليس معلولا اصلا فلا بد من دليل على ان عليه اجالا ولا يمكن الاصاله للالزام وانما يلحق بالرفع قلنا
 ان ارادوا ان لا يثبت في ذلك شك في نوع وكيف الا اذا اذول المسلك لا بد من دليل على ان السلفانية فقد رزم كونه معلولا
 وترال في الاصل في ان رادوا مطلق الاحتمال فلا تضاد القطع بالبدية في بشرط في العمل بالقياس ولو قصوا بتعليل نص

كون الخارج من أحد السبيلين حاشا مع قيام الدليل على تعليله واجابوا انه اجمع على ان يقطع السيرة التي يخرج منها البول والفاظ
يصير محذرا فلما لم يحكم غير مقتصر على الخروج بل جعل بعد متدنية فافهم واجتاز الفرق الثالث اولا بانه لم ينقل في مناهات الصحة
رضوان الله تعالى عليهم ولا في مناهات السالعين طلب الدليل اذ على كون النقص معلولا ولو كان بشبه طالع وقع احيا ما فتقدروا احتجوا
بان افعال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعضها خصوصية والبعض الآخر وهو الاكثر غير متعينة والتاسي يصلي الله
وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم واجب مع احتمال كونه من النواص كذا اذا كان الاصل بالتعليل فيجب اخذه الا اذا دل دليل على
الاختصاص بانصوص اجاب الفرق الرابع بانه فرق بين الامة وبين ما نحن فيه فان رسالته خالية على آله واصحابه الصلوة
والسلام مقطوع عن غير شبهة فلا يضطر بان يشبه الاختصاص بالعمل والاقتران بافعاله واما ههنا فالنصوص نوعان منها معلولة فيجب طلب
العللة ومنها غير معلولة فلا يجوز فلما بد من دليل يميز بين النوعين وان انقص استدل به من اي نوع فهو هذا الجواب غير شاق
فانه حسب ان الرسالة قطعية من غير شبهة لكنهما غير موجبة لاقتران افعاله بل الافعال نوعان منها مختصة ومنها غير مختصة
كما ان المنصوص نوعان والعمل الاقتران ههنا لا صالة عدم الاختصاص فكذا ههنا الاصاله للتمثيل موجودة بحسب طلب
العللة لهذه الاصاله وليس هذا من قبل حمل بالاستصحاب بل اشرع جعل النصوص معلولة ليقاس عليها غير ما احتجوا
ثالثا بان المسلك لما دل على انه معلول بعلة معينة فهذا اعلمنا انه ليس من النوع الغير المعلول فلا يحتاج الى اقامة الدليل
اولا على انه من النصوص المعللة بل كما يكون ههنا ولغوا فالاصالة كافية للطلب النظر في تمييز الرابع اذ على ان
قد نزل وعيشت انه معلول والا لتعديل فافهم وانعم ما قال صدر الشريعة ان اشتراط اقامته هذا الدليل اولا حاسد باب القياس
في اكثر النصوص فافهم لكنه العلية للعللة نظرية وعنده المحضرة وان جاز الابدية كذا نادر جدا قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
المسلك في ذلك انواع المسلك الاول الاجماع على تغيير العمل كما اجمع في ولاية المال فان هذا مجموع عليه انه نزاج السبيلين
في تقديم الاخ عينا على الاخ اب في الارش فافهم لا في التخليج على الاصلين فحيث ان الاصلية التيسيرية والابلية التيسيرية
عليه في التخليج كما انها مولى عليها في المال هو اجماع الصغير وفي المال الاخ الصغرى مقدم في ولاية التخليج على العلالى كما
انه مقدم عليه في الارش بجامع اجتماع السبيلين ولا يتكلم في الاربعة ربع بثلثه اي اولى به من غيره وانه لا يتركه لان تسليم
الموجب بوجوب تسليم الموجب وان كان الانواع فانه انما كان كالموقوف والموقوف اما اذا اجماع الانواع اجماعا لا اعتبارا بالانواع
وفيه ما فيه كذا في الحاشية وجه انه لما كان كالموقوف صحيح مخالفة للاجتهاد وادعى ان تسليم الحجية الاباد موقوف على مرجح لم يفت في
والمسلك الثاني النص في مخرج وهو ادلى على اجماعية بالوضع كذا في الحاشية ودر من ان في الاربعة على اجماعية قوة ومنه
اعلمنا الاجل كقول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما جعل المال في الاجل ليعرفه كل من له فيه حصة من المال في الاجل
ولك من اجل كافي رواية الصحيحين انما قال الاستيذان من اجل النظر ولكي لا ينفذ قوله تعالى في انتم عبيدا واذنتم قولا صلى
الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوابا لما قال وجية رضي الله تعالى عنه اجعل آله معلوق في كل اذن يفي بركم واذنتم في باب
رواه احمد في حديث طويل ودونه اي هذا النوع الذي لم يقوله تعالى في كتابه انزلناه اليك لتخرج الناس من الجهل لما تلى النبوة
وربما كان دون الاول لانه يستعمل في غير التعليل كالعاقبة الا انه لا يمنع الظهور كما قال والساقية يستعمل في غير

فيه الحكم وهو الاشبه بالصواب لان الاقربين بالذكر ايماء البتة وذكر المعلوم ذكر اللازم فذكر الوصف بعينه ذكر الحكم لانه لازم له وفيه نظر
 ظاهر فانه يجب ان ذكر المعلوم ذكر اللازم لكنه من ابن علم ان حكم لازم للوصف المذكور وانما ثبتت للزوم لو ثبتت عليه وبعد
 الكلام ثم ان ذكر المعلوم وانما ان يفيد ذكر اللازم عقلا لان الالفاظ انما يكون اذا كانا ملفوظين حقيقة او حكما كما اذا كان احدهما مقدر
 حتى يكون الكلام والاعليها ولو التزاما فمثل ومنه اي من الالفاظ الفرق بين علمين بوصفين فيعلم ان احدهما علم واحد والآخر لآخر اما
 بصيغة تصفية مثل قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم للمجاهدين سهمان رواه الفقهاء وتحكم عليه بعض اهل الحديث وتقصيه
 في فتح القدير فهذا بعد محتمل يدل على ان الفهم ستة علمة لاستحقاق سهم ومثل قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم
 لا يرث القاتل وهو حديث صحيح مشهور وقد ثبت ان غيره وارث او كان مسلوما من الدين ضرورة تورث بعضه من غيره
 من فوى الضرر فوقع الفرق بوصف يقتل فلم انه علمة المحرمان وفيه اشارة الى انه لا يجب ذكر الوصفين في الكلام معا او بصيغة
 غاية كقوله يطهرن وانه قد فرق فيه بالطهارة عن كحيف النجاسة فيعلم ان الاول سبب الحرمة او بصيغة استثناء نحو قوله تعالى
 ما فرضتم الا ان يعفون فوقع الفرق بالعفو وعده فعلم ان العفو علمة للسقوط ولك ان تقول قد وقع الفرق بين حكمي اسقوطه مطلقا
 او لزوم الكامل بعفو من الزوجة او العفو من الزوج كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وهو عندنا الزوج فاعفو
 منها علمة السقوط ومنه علمة للزوم فمثل فيه اجماعه شرط نحو قوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم الذبب بالذهب والفضة بالفضة
 وانظمة بالخطبة واشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يابى ولا يفضل ربوا واذا اختلف الجسدان فبيد وكيف
 رواه الاكثر من اهل الحديث فانما طاب الجواز باختلاف الجنس قد كان محرمته في متهم الجنس الامتساوي في القياس علم
 انه فارق باختلاف الجنس يوجب الحل لان الاصل الحرمة والاختلاف مخلص كما عليه الشافعية على ما نقلنا شأنا عنه
 واتحاد الجنس مع المعيار علمة الحرمة لا كما زعم الشافعي من علمة الطعم او التهيئة ولا كما زعم مالك من علمة الاقنيات
 والجماعه استدلوا بنحو قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم لكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فهل على ان المنفعة
 علمة لانها قد تم هذه النكته الاولى في القول المختار ان المناسبة مستقيمة بين الوعد والموعود اليه وحكمه لا بد في الواقع
 اذ لا صفة دونها ما طوره فليس بشرط في فهمه اسهل من الابدان لان دلالة الابدان ثمانية فلا يضر الى ما سواه من المناسبة غير
 وقيل ظهور المناسبة شرط لضعف دلالة الالفاظ لكونها من قرينة وقيل ان فهم التعليل من المقارنة بين الوعد والموعود
 المناسبة لان دلالة هذا النحو من الالفاظ ضعيفة والافلا يشترط لكونه تاما في الدلالة وحتساره ابن الحاجب النكته الثامنة
 يدل ظاهر البصري او بايمانه على علمة العين النظر في تعيينها بخلاف ما لا دخل له في علمة والتاثير كالعربية في قضية الاعرابي فان
 احكام الشرع لا يتحقق بقوم دون قوم وكون المحل للجناية ابل فان لفعل المحرم والمشرع سيان في كونهما جانيا شديدا على
 المعلوم وكونه لمفطر وقاعا فان من ابيد ان ايجاب الساتر والكفارة لا يكون الا بجناية ولا جناية في نفس الماكل لشبه
 و لواع فان الكل مباح على سواء وانما الجناية افساد وصوم الشهر المبارك عدا فهو الموجب وهذا الحذف اي حذف كونه
 وانه الحذف بخلافه في خبره براءه وقوله والنظر في تعيينها متحقق المناط وهو مقبول عند الكل من اهل المذاهب من اهل
 الا ان الحذف لم يرد على هذا الاسم وانما لم ينعوا اسم تحريم المناط للنظر في تعريف العلمة المستنبط

من بين سائر الاوصاف وكما لم يضعوا اسم تحقيق المناظر في تعريف تحققاتها واعلام هذا التحقق في الجريئات للعلمة مع
 الاتفاق في المسمى وتحققه وانسب في البديع وغيره اليهم لفي التحريج اي اسم انكر تحريج الجريجات فهو جمع في الحالة لا بالمعنى
 المذكور النكتة الثالثة تعرف الايام بالاقتران بالاولم يكن هو او نظيره علمة كان بعيدا او مثل الثاني بحدوث الخشمية المذكور سابقا فانها
 سالته عن دين الله الذي هو الحج فذكر صلوة الله وسلامه عليه من العبد ورضه على اونه علمة لا جزاء اي فراغ ذمة العبد عن دين العبد
 فهم ان اسئول عنه وهو دين الله كاي علمة الاجزاء فذكر دين العبد لكون نظره وهو دين الله علمة الاجزاء او دين الله علمة الاجزاء
 ههنا كون المقصود بينا ولا دين الله انما ذكره لظهور تعليم ان الامر المشترك بين اسئول وبين المذكور علمة الايمان نظيره علمة المسئول
 اقول الله في بادي الرأي هو نظيره وهذا القدر يكفي لكونه اياها ان الله في ظاهر الامر الواقع في حديث الاخبار وبعدها
 للمناظر بحيث لا يرد النقص بصلوة فانه لا يخفى بصلوة رجل عن غيره يعلم عليه بنفسه وهو كونه دينيا كما في جملة الاعرابي ظهر بعد التفتيح
 ان الله الجمالية الكاملة على الصوم ولذا لست في مني على اصل القياس لاننا صرحنا وقد يشتمل بقوله عليه وعلى الله وعلى الله وعلى الله
 لغير امير المؤمنين وقد ساله عن فساد الصائم هل يفيد الصوم انما يتفق له مقوله للقول لو تضمنت بما تضمنت من جهة الفساده فيل على التمثيل
 ليس هذا لتعليلا لمنع الفساد اذ ليس فيه ما يمنع او غاية لاي غاية فافيه عدم ما يوجب اى ليس فيه شيئا يوجب الفساد ولا يلزم منه
 وجود ما يوجب عدمه فكل من فيه اياها انية فليس من الباب بصلابل موابى لو تضمنت بعض لما توجبهم امير المؤمنين بمران
 مفسدة الفساده كذا في المحقق اقول لتعليل مني على الفساد لا الصوم انما هو لوجوده لمفطر حقيقة فوجوده لمفطر علمة الفساد ففساده
 علمة لعدمه فالمقدمة متقدمة وليس من مفسدة لا تستلزم عليه اى لا اصل يستحال على عدم لمفطر بوجب عدمه الفساده فان افتفاء
 العلمة المتقدمة بوجب افتفاء المفعول واما النقص الذي زعم صاحب المختصر فانما يورده لوقوعه في استثنائنا امير المؤمنين بمران الله
 تعالى عنه على تلك الكلية اى مقدمته المفسدة ففساده هو اى التوقف ممنوع بل الاستثناء او ينبغي ان مقدمته اى قد يعطى له
 كما في الحج والاحرام وهذا القدر يكفي للسؤال اى من في القيد اى لا واذا لم يتوقف على تلك المقيدة وانما زعمه في الاستثناء
 فامى شئ ينقض ويثبت انما لا بانه العلمة لا غير فافيه مقدمته والمساكنة انما هي في القيد فافيه مقدمته والمساكنة انما هي في القيد فافيه مقدمته
 وحذف ما يغوي الوصف المدعى بانه يعنى ابطاله متعين المدعى ولا يمنع المحصر مجرد اعن الاستناد باحداه وصفه ففساده
 لان الناظر المدعى للمحصر عدل فيقبل قوله لانه انما حكم بعد الاستقراء الياسع واذا لم يجد بعد الاستقراء ظن بوجهه لم يثبت
 القطع حتى يمنع بعد حصول الظن وفيه تامل فاما ان الاصل العلمة بغيره من الاوصاف هذا او من من بيت العلمة
 كما لا يخفى بل انما يمنع المحصر استدباها وصفت فعليه ابطاله اتماما لا استدلاله ولا يلزم انقطاعه عن الجواب على القول المتخير
 لان المحصر ظني فلا مفسدة تثبت في ظهور وصف آخر على ان الوصف الباطل كما لمعدهوم فلا يضر المحصر ولا ينقطع البحث في استحالة
 قال السبكي وعنه يقطع اذا ما كان اترض به مساو لما ذكره في المحصر والطله وفيه ان له ان يقول لما كان مساويا للطله
 ما ذكرته فانكملت فعل عنه فانه لا ابد وصفه مساويا فافيه اعتراض على دليل الابطال فلا يصح تركه للبطلان ان تطلبه انما
 يقول لما كان مساويا بطل عنه في ترجمته واذا قد ابدت لان اشهر دليل الابطال فاما في غير طرق منها الاثبات وهو بيان
 الحكم بالنفاذ الذي هو المدعى في قضا من غير شركة بوجه آخر في محل وهو الذي لا يوجب فيه اوصاف آخر ففعل ان المحذور في ذلك

تفسير الشبوت

تفسير الشبوت

تفسير الشبوت

تفسير الشبوت

في الحكم بالمشاركة مع الباقي فقلت حاصل ما يرجع الى ان المؤدفة لو كان محذوف لا تثنى الحكم بانتقار مع انه ثبت الحكم بانتقار الاوصاف المحذوفة في كل من شرط
 العكس احاط لا يلزم العكس لان المؤدفة هنا بالغا ونحوها بجزئية فحاصله يرجع الى ان المؤدفة ليس جزء للباقي والاشتباه الحكم فقط في هذا المحل فالا يلزم
 منه العكس وانما يلزم لو اريد ابطال استقلال المؤدفة في قول اذ كان الباقي وجد في محل بدون الاوصاف المتعلقة بالقياس على
 ذلك المحل يستقامحونه الاغناء فليقتس او لا عليه فاستعمال السيرة والتقسيم مما لا طائل من تحته ويدفع بانه اى القياس على ذلك
 المحل لا يستمر اذ ربما كان اوصافه اكثر من الاصل لمفروض فلا بد لا ابطاله من استعمال تقسيم والغناء ويؤدي الى التطويل
 ومنها اى من طريق المؤدفة الطردية اى بيان ان الاوصاف طردية اى ملغاة لم يعتبرها الشارع اما مطلقا اى ملغاة عنده راسيا
 في الاحكام كلها كما للقول ولتقصروا في الحكم المبسوطة عنه كذا كورة والا فلو ثبت في احكام العتق ومنها اى من طريق المؤدفة
 عدم ظهور المناسبة للاوصاف المحذوفة وكيفية المناظر ان يقول بحث فلم يجد ويقبل قوله بعد الله فاقوال المعترض الجواب
 لك اى بحث فلم يجد مناسبة تعارضا ووجب الترجيح بالتعددية وغيره ولا يكلف استدلال باثبات المناسبة بين الجواب
 والحكم اذ لو اجبنا على المعلن بيانها صار اذالة وهى مسلك آخر يكفي لاثبات المطلوب ابتداء كذا فى شرح مختصر قول
 (في رده لا بد ان لا يكون المحذوف شاملا للباقي لملا يلزم عليه الباطل وطريق المحذوف في هذه الصورة هو عدم ظهور المناسبة
 فلا بد من ان لا يتحقق في الباقي فلا بد من ظهور المناسبة فيه لعدم الاغناء والطردية اى كما انه يجب ظهور عدم الغناء الباطل
 وعدم كونه طرديا فالمعترض ليس معارضا حتى يطلب الترجيح بل ناقص يقول لو صح دليلك لزم منه ان لا يكون الباقي عليه
 لعدم وجود المناسبة فيه فليس كذلك باطل ايضا الترجيح انما يكون بعد الصلوح وهما اذا اظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للمبا
 نعة بطل عليه فامى شىء يرجع تدبر ثم ان كان كل من اظهر الابطال قطعيا لمسلك قطعى مقبول اجماعا ومثله ما اذا ثبت كونه
 نتيجة الواحد والاجماع السكوتى او الاحادى فانه وان كان ظاهريا لكنه مقبول عند الكل ولا فطنه مختلف فيه وفيه مذاهب
 الاكثر من الشافعية والمالكية حجة المناظر والمنظر عما منهم انه يفيض ظن اصيلية وكلها هو كذلك يقبل وعن حنفية كلام الشيخ
 ابو بكر الجصاص والشيخ الهريزاني في المسلك ليس حجة اصلا لا للمناظر ولا للمناظر لان الوصف الباقي بعد المحذوف لم يثبت
 اشارة شرعا لظهور تأثيره ولا بد من ظهور التأثير شرعا في الحجية التأثير عندنا اعتبارا بنوع الوصف في نوع الحكم او جزمه او
 اعتبارا بنوعه في جنس الحكم او نوعه كما مر ثلثها انه حجته لهما اى للمناظر والمنظر ان اجمع على تحليل الاصل وعليه الاصل اما ما
 لان بالاجماع صا تحليل الاصل مقطوعا والمظنون فيما تلعب باصلا واجب العمل دون غيره ورابعها انه حجة للمناظر لان
 العمل به فرقم انه يفيض الظن للمناظر ولا يفيض للمناظر فان عوى كصير ليس الا بحسب ظنه وظنه لا يكون حجته على الغير لان الاذمان خلعت
 ستفاوتة قرب مقدمته تقبله بعض الاذمان دون الآخر فكيف يكون ظنه حجة على غيره فانهم والمسلك الرابع المناسبة وقد مر
 تفسيره وهى ان ثبت اعتبار ما شرعا وتأثيره بالمعنى الذى مر ذكره لمناسبات التى تحفظ الكليات الخمس الضرورية التى مر
 حجة اتفاقا بيننا وبين اصحاب المذاهب الثلاثة الباتية وليس لك من المناسبات التى لم يظهر اعتبارها وتأثيرها باعتبار
 الجنس النوع لا يضره الا اجماع وهو الا حاله ليس حجة المناظر ايضا حجة عند الشافعية بل المالكية ايضا بل اصحابه ايضا
 الظن اصيلية با براد المناسبة بين الحكم الوصفى بان يكون جالبا للنفع او دافعا للضرر كالتحريم والاستحباب فانه مذكور

اختلفوا فذهب من اعتبره مسلما مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلوك ضعيف لا يصار اليه مع المحال مسلما كخروج ليقال
الشبه لا شبهة وضيق كائنين في منسج تبرؤ ولهما بين صهلين كالآدمية والمالية ثابتين في عصب المقتول تبرؤ بهما بين الحر
لان الآدمية يقضي كون دمه اشرف مثل شرافة الحر فيؤخذ دية كما يؤخذ في الحر وبين الفرس فان المالية يحكم انه مثله فيؤخذ قيمته
بالثمن ما بلغت كما يؤخذ في نفسه من المختلف وهو اي العبد المقتول بالحر شبهه لان المشاركة التبرؤ لانه سبقي في حق الدم شرعا
على آدمية مثل الحر وبذا المعنى ليس مما نحن فيه والمسالك الخماس الدوران وهو الطرد اي كلما وجد الوصف وجد الحكم والعكس
اي كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لقاه الحنفية وكثير من الاشعرية كالغزالي الامام حجة الاسلام والآدمي والاكثر سواهم قالوا
نعم حجة فقيل حجة طنا وعليه شافعية ابراق وقيل حجة قطعاً وشرط بعضهم في حجة الدوران قيام النص في حال وجود الوصف
فيثبت الحكم وفي حال عدمه ولا حكم له فيقطع ح بان احده هو الوصف لدوران حكمه معنى دون انقص كآية الوصف
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الآتية فان الوضوء يجب بالحدث ان لم يكن بالقيام ولا بغيره اي الحدث والحال
القيام فالنص لا دخل له في الحكم وليس بهذا الرأي بشي لان التعليل ح اي حين انتفاء الحكم لانتفاءه ووجود حكم
اي وجوده مع قيام النص في الحالين ليعود الى أصله بالابطال فلا يصح لانه قد ثبت ان من شرط التعليل عدم التوجه
اصله بالابطال وفي الآية اذا قمتم وانتم محدثون كما هو ما تقرر عن ابن عباس وقد قرأوا انتم من مضاجعكم فالنص
انما يفيد وجوب الوضوء بالحدث دون بطلان القيام فعند عدم الحدث ليس النص قائما فانما التافهون اولوا وكان الدوران مسلما
ان ثبتت اينما ثبتت لكنه تخلف في المتضايقين فان احل المتضايقين دائرة مع آخره وجوده وعلية واجيب بالتخلف
لما في قاطع وهو لا يمتنع فاللزامة ممنوعة فان كونه مسلما انما هو اذا لم يكن هناك مانع قوي وانت لا يذهب عليك ان
المقصود ان الدوران امر عزم من المتضايقين لما كان هو مانعاً عن اعلية فالتدراك المشترك بينه وبين غيره من اين يفيد
العلية فانهم وبعد هذا فليس الا الجدل وقالوا انما بيان حاصل الدوران انما هو عدم انقضاء كل من الآخر وهو عزم
من اعلية وجاز ان يكون ملازمة كالراجحة المنكرة للحر فلا يثبت به اعلية واجيب ان اردت بالجواز اني ابي
منع بل اعلية راجحة وان اردت عدم الاقتناع عقلا لم يناف الظن فان الظن لا يقطع الاحتمال اقوال لك ان تنحصر
الاول وتستدل على التساوي بستواء العللة والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس لعمومه من كل منهما فلا ترجيح لاحده
الا بخرج من خارج فلا يكون الدوران مجردة وليس الا من هنا قيل صلاح العلية بظهور المناسبة بشرط الاولوية لهما
من العكس فاسم واحتجوا انما حال كون ما احتجوا به مختصا بالغزالي الامام الاطرد سلامته عن النقص لا غير فعالية انه سلامة
عن نفسه واحده والسلامة عن نفسه واحده لا يوجب السلامة عن نفسه است مطلقا فلا يوجب العلية ولو اوجب السلامة مطلقا
فلا يوجب الاقتضاء ولا علته بدونه والعكس ليس شرطا في اعلية فوجوده كعدمه في الباب اجيب بان غاية ما نزم من سلك
ان الاطرد لا يوجب العلية وكذا العكس اما مجموعهما فيجوز ان يكون موجبا او قد يكون للاجتماع استلزام العلية وان لم يكن لاحدا لهما
المرتبة من عزمين عامين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فلا اجتماع اثر ليس في الافراد وبذا غير واثق فان قصود
الامام ان الدوران اجتماع امرين وان كان لاحدهما دخل في دفع بعض ما هو منافي اعلية لكن الامر لا يمتنع ليس له دخل صلا فالجواب عنها

مقتضى ما تقدم من ان الدوران لا يوجب العلية

كيف يكون في الاصل الاقتصار والعلمية ويل هذا الكجمع الطرد مع عدم كونه حكما شرعيا واما العرضان العاقلان فيجوز ان يكون كل منهما خاصة اضافية فكل دخل في الاختصاص فعند الاجماع يشهد الاختصاص بخلاف ما نحن فيه والاخصر ان المجموع انما هو شر في شيء اذ لا يترك كل من اجزائه ولو عين الاجتماع واجزاء الدوران الطرد بعكس ما لا دخل بها في الاقتصار اصلا للملادين فافهم ^{يقابل} مقصود الامام ان العلة شرطا مستقرة ولا يدل الا على واحد منها فلا يصلح دليل على العلمية وليس فيه استدلال بعدم علة الاجزاء على عدم علة المجموع حتى يرد ما ذكره في ايض شايخنا من انجفا ولا لا يجب ان يدل المسلك على تحقق الشرط نعم يجب في نفس الامر كما ان ^{على} العلم لا على تحقق شروطها فلما كان الدوران يجوز ان يكون مسلما وان لم يدل على الشرط فمما قال المشتبون بعلمية اذا وجد الدوران

والامانع من معية او تاخر او غيرهما حصل العلم بالعلمية والتقابل بالظن يقول حصل الظن عادة كما في الدوران غضبا لسان على اسم فانه يدل دلالة واضحة على ان الغضب حتى يثبت الصبيان قديتهم لانه اذا كان كذلك صار العلم بالحاصل به علما ضروريا كالتمحيص بالاحكاميات قال لا يلزم ان يكون العلم الى صلح ضروريا كما وهم لان حصول المبادي قد لا ينطق دفعة بل بالتدريج والحركة فلما كان ضروريا واجيب بان حصول العلم بحجده ممنوع نعم يدل على الملازمة المطلقة ويحصل العلم والظن لا يتغيران انتفاء الغير من انما لا يلزم فليس الدوران نفسه ليلنا مسلما كايضا اخرى ان لا يتقيد الدوران بتغير عند انتفاء الموانع كلها فنسلم لكن الموانع انتفاء المناسبة او انتفاء التأثير فلا بد من انتفاء فلا يلزم استقلال الدوران مسلما بل راجع الى المناسبة وغيرها وان اردت معينا او مباهاتنا الملازمة ووقع هذا الجواب بان قدح في التجربات فانه قد علم بالتجربة حصول العلم به بحدوده فان الاطفال فقطعون به كذا في شرح انتم صروا في اشياء عجايب فان شهادة التجربة على حصول العلم به بحدوده مطلقا ممنوعة وليست بشبهة مع ان الدوران في التضافات اتم واشهر ولا علمية وان شهدت بحصول العلم عند عدم المانع فشهدا به مسلم لكنك قد علمت ان من الموانع فقدان التأثير فالعلم انما يحصل اذا فقد هذا الفقدان فوجب المناسبة اقول فيه لعل فتأمل فانه ان اراد شهادة التجربة على وجود الحكم عند المدارس لم تكن غير نافع وان اراد معرفة عليها المدارس فشهدا به ممنوعة والاطفال انما يقطعون بوجود الغضب عند هذا الاسم واما ان علمه ما ذا فلا ظن به فضلا عن القطع وكذا الحال في سائر التجربات فتأمل واعلم ان حاصل الدوران وجود حكم عند وجود المدارس في غير الفرع وانتقاه عند انتقاه في غيره واما الفرع فخاله غير معلوم ولذا يحتاج الى اثبات علة المدارس العلم في الفرع فالدوران انما يوجب ان المدارس الحكم في بعض الاحمال وبعض شكوك الاحمال فيجوز ان الملازمة اتقافية لا حل مقارنة بعلة في تلك البعض فيستلزم الحكم ولا يوجد تلك العلة في فرع المقصود معرفة حكمه فلا يلزم كون المدارس علة ولا كونه ملازما لها فافهم ثم

اعلم ان انفعيته ينسبون الدوران الى اهل الطرد دون اهل الفقه ويريدون من لا يشترط ظهور التأثير الذي هو الملازمة عن الشافعية وبابل الفقه من اعتبر التأثير على هذا القاسم والاضافة كالمبدأ ان ينسب الى اهل الطرد واما من يضيف الحكم الى الملازمة له اصلا فلم يوجب شيئا بابل الطرد كما في التحرير وهذا التوجيه يوجب حسن التحمل عباراتهم ذلك فان قلت كيف نفيت من يضيف الحكم الى غير المناسب مع انه ثبت الحكم الى العلم استرعا في الدلو كما يقولوا الاضافة الى الملازمة والعلانية كالدلو كما يضاف اليه ويوجب بصولة اتفاق لكنه ليس من العلة اجماعا لا محابا والاعلام في علة الحقيقة كالحقيقة فافهم الوصف الخارج عن الشيء استرعا عن الاركان المتعلق بحكم امامو شرفه و باعث عليه به العلة وقد ثبت في سائر بعض اليه بالتأثير في هو بسبب قد يطلق عبارة على العلة ايضا ولا يكون مؤثرا ولا مستفعا بها الشرح ان قوله عليه ان لم يتبين فلهذا ان يكون

في العلم والظن

والاخصر ان

الاشارة

للموجب

في الحقيقة كالحقيقة

والأصل الثاني هو المحرم بالعدالة كما قال وإن قل فالعدالة ثم كل سبب طريق الحكم نفس الشيء فتعلق العلة بينه وبينها من سبب سبب
فإنه قل العلة ولم يوجد لم يوجد الحكم قطعا فلا قضاء أصلا فإن ثبتت العلة بان يكون جها للعدالة المؤثرة في الشيء فهو سبب في معنى العلة
السوق الداية فوطيت أنما في السوق لم يورث في التلف إنما في السوق في التلف الذي هو العلة إضافة إليه فيكون سببا في معنى العلة فالتلف
يكون سببا في المحرم سببا منه وكيف يكون هو بمنزلة مع أنه سبب قال السوق بشرط السلامة هو المستخرج لا المطلق بأمر طريق كان
يجب الدية لكونه مباشرة في معنى العلة فوجد التعدي منه في التلف نفس معصومة فيجب ضمانه لأجزاء المباشرة أي لا يجب بأجزاء المباشرة
أي الفعل كالحرام من الميراث النكاح المتلف قريبا وتوجه من القصاص والكفارة استحياء واحتياطاً ومنه التسوية وهو على العقل
العدالة وإن سبب القصاص فإنها مودية إليه بواسطة إيجاب القصاص ولكن الولي فيكون سببا فتعلق العلة لكنه ليس بقصاص كما
لأنه في التلف المحرم إليه فإنه مجبور شرعا ولا فعل الولي لأنه لا يملكه فله علم يبرئ الاستبراء إذا كان ذا ذنبين فهو سبب في معنى العلة
فعلية الدية إذا رجعوا لأنهم اتفقوا نفسا معصومة فيجب جزاء حمل التلف لا القصاص أي لا يجب القصاص لأنه جزء المباشرة
والفعل ولم يوجد منهم وعند الشافعي رحمه الله تعالى يقتص مما إذا قالوا القصاص الكذب لقتله فاما إذا قالوا الخطأ أو أودى ليار القتل
يرعى التعدي لكان حلف يقتص بالدية المنعطفة في ماله والشافعي إنما حكم بهذا مع أنه لا ينافي عن شافعي هذا الأصل لأن سبب المحرم
بالقصد الكامل كالمباشرة حكما وكيف كالمباشرة وإنما شرع القصاص فيها حكمه الزجر لغير الناس من القتل وإذ المأمور بالأنف
من التمس سببا في حق الحاكم بالقصاص فإنه حكمه الزجر وفتح باب شيوخ القتل بهذا الوجه بخلاف وضع الحجر في الطريق لأنه لم يتأكد
بالقصد الكامل ودفع قول بأن القصاص بالممانعة كما قال تعالى فاعصوا بأمر الله وأطيعوا بأمر الله ولا تجعل بينكم وبين الممانعة سببا
وإن تأكل القصد الكامل فإذ ان يقول المستبر الممانعة في المقصود وهو تحصل من الفاعلين على السواء بأكل الوجوه من فاعل الممانعة
فأفهم وإن لم يصف إليه عطف على قول أن ضيف أي الظاهر في العلة إليه فهو سبب في الحقيقة كما قال الله تعالى فاعصوا بأمر الله وأطيعوا بأمر الله
بعد الدلالة فلا يضمن الدال المسروق لأن الدليل ليس كما في الأصل المختار إذا لم يملكه لا يستقره السرقة وإنما سبب الدال المسروق
وأخاره ليس بضار إلى الدلالة فلم يضمن السرقة إلى الدليل بل لا يضمنه سرقة من سرقة السرقة من سرقة السرقة من سرقة السرقة
لا يشترك في القيمة من قبل الحكماء المسلمين على حصة لم يضمنه الممانعة من سرقة السرقة من سرقة السرقة من سرقة السرقة
حتى فيه لأنه سبب محض لا يضمنه الممانعة من سرقة السرقة من سرقة السرقة من سرقة السرقة من سرقة السرقة
فسرق السارق الودية وقتل بهيمة الممانعة حيث لا يضمنه السرقة من سرقة السرقة من سرقة السرقة من سرقة السرقة
الودية للسارق وعلى الصيد للصائد تركه المحقق فلو دية وإن كان الممانعة من سرقة السرقة من سرقة السرقة من سرقة السرقة
فبالاحرام لكل مباشرة المودية إلى التلف فيجب أنه إن جازف بهيمة مسرمة قد دل عليه رجل لصائد ودال على الصيد
الحرم لأن أنه كان بالمكان ولم يزل بالدلالة كما كان فلم يوجد منه جنابة مودية إلى التلف وقد يقال فينبغي أن لا يضمن المحرم
الدال عليه عموم الدليل وجوابه أن الدلالة المحرم جنابة على المحرم جنابة على الصيد المحرم وجنابة المحرم على الصيد
مطلقا جنابة موجبة للضمان فلا يتوجه إليه ما أورد كما أنصار إليه المستوفى من جنابة مودية وفيه فيه وأورد أن الممانعة الدال للسارق
التمتع بعقد الاسلام أن لا يدلح ما رقا كما التزم المروج بالاسبقية به المحرم بالاحرام وقد ترك هذا المحرم ونفسي أنه

الافتراق مال معصوم فينبغي ان يضمن الدال هناك بجران ليسيل المحرم والموعود الدالين واجيب بان الاسلام التزام حقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اجمالا لا التزام بخصوص عدم الدلالة على هذا المال فذاك لزوم للحفاظ بالاسلام لا التزام والموجب هو الالتزام بخلاف الموعود حين استودع فانه من البين انه التزام بالحفظ والالم يودعه وكذا المحرم ولو سلم انه التزام بالحفظ في حق الله تعالى اي هو التزام مع الله لا مع العبد فالدلالة تجزية في حق الله تعالى فيجب الجزاء من عنده ولا يجب للعبد شيء فلتزم الاثم لا الضمان فاقضت فينبغي ان يضمن الساعي الى سلطان الظالم فاخذ بسعاية المال من غير حق مع انهم افتوا انه يضمن قال وفتوى المتأخرين بتعيين السعاة الى سلطان الظالم لياخذ المال ظلما بخلاف القياس فاقضت ما ذكره استحسانا لاجل السعاة الى السلطة في زماننا فلو لم يوجب الضمان عليهم ويؤلا بقدر ان ياخذ من الاخذ لنوى المال ويضرب المسلمون تضرا عظيما وقد يطلق السبب مجازا على تعليق الطلاق ونحوه كالاتفاق والنذر لانه خير مفضل الى الوقوع بل مانع لما امران التعليق يمنع المعلق بالشرط عن اسببية فاذن ليس هو سببا حقيقة ونما له نوع افضاء ولو بعد حين ولذا يسمى به مجازا فاذن تحقق التطرصار على حقيقة مشورة في الحكم بخلاف السبب في معنى اعم له لانه لم يشر في الحكم وان اشر في علة فاختار وتبين من هذا الوجه ثم هذا المجاز كالعلة الحقيقية عند الحنفية فانه يمين وهو العتد للبرهان يترتب الجزاء لو خالف فلا يبقى الا اذا صلح لان يترتب عليه الجزاء ظاهر كما هو حكم العلة الحقيقية فلا يبقى في التعليق لانتفاء المحل ويفوت بقوات المحل خلافا لفرق الامام فنده ليس شبه بالحقيقة اصلا ولا ينتظر بقاءه الى بقاء المحل وثمرته اي ثمر هذا الخلاف ان يتجزأ الطلقات الثلث بعد التعليق مبطل له اي للتعليق عندهم بقوات المحل خلافا له وقدم في المقالات ما هو الحق فارجع هناك واما الشرط الحقيقي فخصه كالحياة للعلم وجعل للشارع كالشهود للشيخ والشارع جعل شرط له وليس له وجود عنده بدونهما والعلم بوجود العبادات على من اسلم في دار الحرب بعد تمكنه ايتاعها بدونه فلا قضاء عليه اذا علم بوجود العبادات بعد زمان سقوط الوجوب عنه للجهل دفعا للخرج بخلاف النائم لان الدار التي فيها النائم دار العلم فكانت ثابتة في زمان النوم فاقسم صيرورته في الدار التي يتمكن من التعلم فيها مقام العلم شرعا كالسفر والمشقة او جعله للمكلف بالتعليق حقيقة كما اذا كان مصدرا بحكمة التعليق كان تزوجا امرأة او هذه في طالق او عسني بان لا يكون هناك ضرورة مفيد للشرط ولكنه ليس من التركيب المعنى المتعلقة كالمرة التي انزلها او كل امرأة تزوجها لان الامر الغير المعين الموصوف بصفة او النمرة الموصوفة بصفة فيجب ان عرفنا لغة المعنى التعليق الذي يفيد ما الجمل المصدر بكلمات التعليق ولذا لا يدخل الفاء التخييرية في الخبر بخلاف هذه او زينب تزوجها لان التخيير عند الإشارة او التسمية لغو والتعليق انما يستفاد منه ويسمى به التسمي شرط احضار الدم الدلية فيه بوجه بل اشر التعليق اعدام العلم اي الدالة العلية لما تقدم ان المعلق بالشرط لا ينفعت علة قبل وجوده ثم قد يضاف اليه اي الى الشرط الحكم وذلك عند عدم علة او سبب صالحين فلا منافاة فترتب عليه ما يترتب على اعم له وسموه شرطية تشني العلية وجه التسمية ظاهر كالتشيق الدق فسأل منه مكان فيه وحضر البير في الطريق تشي انسان ففرق فيه من غير علم به فاشق والحف شرطان لكن في معنى اعم له لان اسيلان وسيل التخييل الذين هما سببان وعلمان للتلف والحق كان مانعا واشق زال المانع طبعي لا يصح لاضافة التلف بما هو جنابة اليه وكذا المشي الذي هو علة السقوط الذي هو علة التلف مباح واجبة لا يضاف الا الى التقدي فلا يصح للاضافة

التي هي السعاة

العلم

الا اذا امكن المروءة هناك فانه حرام يصح لاضافة الجسدية اليه فلا تعدى بهما لاني ازالة المانع من السقوط فيضات الضمان
 اليه فيضمن الشاق والحافرة تلف بها وفي شهود الشرط واليمين اي فيما اذا شهد هذا على خلفه العتق فلهما فاعل الدار واخران شهد بهما الدار
 الذي هو الشرط او اجمع اجمعاً يعني شهود الشرط واليمين بعد حكم بالعتق الضمان على شهود اليمين لان القضاء
 بالعتق لا يقتض لان كان لظاهر حجة فلهذا العتق فوجب العتق والقضاء لا يصح موجباً للضمان فهو على شهود الانهم
 مستوفون لكن على شهود اليمين دون شرط لان حكم بضاف الى حكمه عند وجوده دون شرط والعلة هي اليمين قال الامام
 من شهود اليمين فيضمنون وفي تضمين شهود الشرط اذ رجوا او عدهم دون شهود اليمين في الصورة المفسرة وضعت فلهذا
 وطاعة منهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى نعم فيضمنون وهو المختار وطاعة منهم الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى
 لا يضمنون واختاره الشيخ كمال الدين ابن العامر رحمه الله تعالى لما انه تلف ماله من غير حق فلا بد من تضمين على المتلف
 واليمين لا يصح علة للضمان حتى يجب على شهوده فانه تصرف على ملكه والتضمين واجب على القاضي عند ظهور حجة يوجب
 فلا يصح علة للضمان لان الواجب ليس اذ ان تعدى التبعدي الامر في شهود الشرط لانهم شهدوا وشهادة باطلة
 او ارتكبوها كبرى فافضى الى ما افضى فيضمنون فصار كشهدوا القصاص اذ ارجوا لانهم متحدون بنسب التبعدي اليمين ولا يلزم
 على هذا شهود الاحصان اعتراضاً فانه اذا شهد الشهود بالزنا ثم الآخرون بالاحصان فحكم بالرحم فحكم المشهود عليه فرج
 شهود الاحصان فقط فينبغي ان يضمنوا الدية لوجود التبعدي منهم لان الزنا علة صالحة لا قارة الحد ويقطع الاضافة
 عن الشرط والامارة عند وجودها والاحصان شرط او امانة ولا يلزم بذلك ان الزنا ليس سبباً صالحاً لما لا يجب
 الرحيم الاحمال الاحصان فيقرب من فاهم مشكروا ليمان قالوا العلية منها وانما يلزم بها لاجب لاني صالحة لقطع عن الشرط
 اذا كانت فعل فاعل مختار فلا يضاف اليه مادامت موجودة فلا يضمن الشهود فقول في الجواب ما اذا ارادوا بالعتق
 ان اريد القضاء فحله فعل فاعل مختار قاطع نسبة عن شرط كما في التحريم والتوضيح فبعد ان علة الحكم بالوجود اجماع
 الشرط لانه لعل للمالك فيه ان الجبور شرعا كالجور طبعاً فهو بمنزلة المكره فصاحب كالمواقع في المير وهو كما ترى فالاول انه سواد
 لما وجب وادار الواجب لا يصح لاضافة الضمان واليمين اليه وكيف ولو تم ما ذكره الزم انتفاء الزمان مطلقاً على الشهود
 او ارجوا التحمل لقتل الذي وهو فعل الفاعل المختار وهو باطل اجماعاً لوجوده على الشهود اذ ارجوا اجماعاً وان اراد
 به اليمين في يجعل هو فعل الفاعل الذي هو المالك قاطع نسبة عن شرط كما هو المتوهم ففقيه انه فعل شرع لا يصح
 تلقاً بالتبعدي اصلاً وايضاً منقوص له بقوله النحان قبيده عشرة ابطال فهو حر وان حله احد فهو حر فشهدوا بعشرة
 اي بانه عشرة ابطال قضى بعتقه ثم ورن ثمانية اي فاذا هي ثمانية ابطال ضمنوا عند ورضي الدعة لان لقتل بانه علة
 موجب شرعي لقيام الحجة طرية ابله تضمين منه في تعريض الحق لانه اي تعريض الحق انما هو بعد فعل الحال لا يتحقق قبل ذلك بالقضاء لان القضاء
 في الحق والفسوخ بقدر ما هو باطلا فهو حر بالقصاص في الواقع وفيما بينه وبين الدلك الى ايضا فحقق باليمين الاول باليمين
 غير وهو غير صالح لاضافة الضمان لان تصرف المالك ليس تبعداً والضمان لا يكون الا بتبعدي فحقق بشرط اي الشهود
 لكونه تعدى فيضمنون فلهذا اليمين تاطع العتق والضمان عن الشرط فاليمين بهما موجود فيجب ان يقطع عن صاحب الشرط

فلا يجب الضمان وعندهما العبد رقيق بعد القضاء والقضاء بالعقل باطل عند باطننا لان القضاء بخلاف الواقع لا ينفذ عند باطننا والعقل ينزل عليه باطل باليمين الثاني فلما تعدى من شروط الشرط فلا ضمان فتدبر وكل حكم يتعلق بشترطين كان دخلت هذه الدار وهذه الدار وكما تطهارة للصلاة فان الطهارة امور متعددة من غسل الوجه واليدين والرجل ومسح الرأس مثلا قسموا اولها بشرط اسما احكاما اما كونه شرطا اسما فمتوقف الحكم عليه واما عدم كونه شرطا احكاما فلا انفكاك الحكم عنه وقول الامام فخر الاسلام انه بشرط محراز محل نظر فان الشرط لم يؤخذ في مفهوم الوجود عند الوجود للمهم الا ان يجدد صطلح نعم في التعليق وغيره فرق بوجوب الاتصال في التعليق وعدمه اي عدم وجوب الاتصال في غيره ولا يلزم منه اعتبار الاتصال في مفهوم الشرط في كل شرط اجترض عليه فصل فاعل مختار والحال ان الفعل غير منسوب اليه اي الى الشرط فهو في معنى اسبب الحذف لا يوجب شيئا فلا يضمن الحال العبد المتقيد بقيمة العبد ان البق بعد الحل لان الاباق وجوب اختياره والحل غير موجب بل الحق المكون يسره عن الاباق لكونه مكلفا بالاطاعة بخلاف تنق الزرق فانه موجب سبيلان ما طبعه ذلك وكذا في فتح القصد صطلح فطر الطير او قر الدابة لا يضمنها الفاتح لكون الطير ان القرار باختياره وليس موجبا لها خلافا للحمد الامام والشافعي لان في طبعها الفرار عند عدم المانع فيكون طبيعيا كسبيلان المانع بالشق فمتضمن الفاتح وان فعلها هذا بشرط فلا اعتبار له فيضاف الى الفاتح دون اختيارها بخلاف العبد المحلول قيده لصحة الذمة شرعا بوجوب الاجتناب عن الفرار وورد قوله بان للاختيار دخل في طير ان القرار وهو اي الفرار والحكم طبيعيا اما للتوحيش ليس طبيعيا بان لا يكون للاختيار دخل اذ لم يكن طبيعيا قطع نسبة عن الفاتح وكونه هذا شرعا لا يمنع قطع حكم عن الشرط لمن ارسل كلبا الى صيد فال عند الى جهة اخرى ثم مال اليه فاخذه لا يحل لان لميل عنه قطع النسبة الاساس الى المرسل ولكن ارسله على الطريق فجالت يمينته ويسرة ففقدت شيئا لا ضمان على المالك لانها بالتوجه الى الجهة الاخرى قطعت نسبتها عن المرسل فلم ان تخلف فصل فمتنار ولو كان مدراما لقطع نسبتها لغيره وادوا لقطع نسبتها لغيره طير ان طير او ذابته بغيره وفيه باقية اذ اختار الاختيار اشبيه بالطبع لا يقطع النسبة اليه كيف وليس بوشة الجميع اذ من يجب بالقاضي في حكم بالعصا بسايل الزور واما استدلال الكلب فلان الشرط في حل الذبيحة الذباب من هذا المرسل يطلب الصيد وبالميل الى جهة اخرى علم انه ما كان ذهب بطلب الصيد يستدل بالادلة على الطريق في الكلام ولو سلمت فلا اجتناب عن الكلاب كان يمكن فالقصود من المتلف نفسه او ماله فافهم وفي الكشف قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرنا جواب القياس ما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فمتداحي العادة وان كانت عن اختياره بطبيعة اللب لا اختياره فيه صيانة لاموال الناس من اضرار اختياره لا لا عقل لانها لا تقتضي واما العلامة فمتداحي بالاحسان وهو صلاته وجوبه بالرجم وعليه الامامان فتمسك الائمة السرخسي فخر الاسلام العبد وحي والاختار انه شرط لوجوب الرجم وعليه الاكثر وفي الكشف ما اختاره شيخنا طريفة القاضي الامام ابو زيد في التقيويم واما اصحابنا المتقدمون في عامة المتأخرين منهم من يوجب الرجم من الفقهاء فمتداحي بالاحسان بشرط لنا التوقف بل تأثيره لا انقضاء اي وجوب الرجم يتوقف على الاحسان بل لا يوجب الرجم في نفسه اليه وهو الشرط اتباع الشيخين قالوا ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال عندنا ولو توقف الوجوب وجوب الحد عليه لم يقبل فان الحدود لا يثبت بشهادة النساء ولو مع الرجال وهذا الاستدلال لو تم فاستدل على ان الايق بجهنمنا كونه اما قوله لانه امار في الواقع فان قبول شهادة النساء فيه ليس مجعما عليه قلنا انما لا يثبت

بشهادتنا انما يكون موثرا في الحد والاحسان ليس لك وهو عبارة عن خصال حميدة من الحرية والاسلام والنجح والعقل
 ليست تلك الخصال موهبة ولا استلزامة للعقوبة بل بالاعتناء بها تثبت بشهادة النساء كما اذا شهدوا في غير هذه الحالات ومن ههنا
 اي من اجل ان شهادة الاحسان شهادة خصال حميدة لم يصنعوا اذ ارجعوا لانهم كانوا اتوا بالاظهار والذم في بيته مما فعل كذا
 قالوا او الحق ان هذا الشاهد اختلف نفسه بغير حق ونفسه كانت معصومة فلا بد من اضماعه على المتعدي وصاحب العلة غير مستند
 وكذا القاضي في حكمه ان المتعدي صاحب هذا القتل الذي هو الشرط فينبغي ان يصنعوا او اعلم باحكامه وقالوا ثانيا الشرط ما يخص
 ثبوت العلة وتأثير الحقيقة بعد وجودها بصورة مفصلة يتقدم على العلة مطلقا والاحسان معتد على الزنا فلا يكون شرطاً قلنا ذلك
 الشرط التعليقي هو الذي لا يتقدم على العلة ويطلب عليه لا الشرط مطلقا كاشارة الصلوة فانه قد يتقدم اليه ثم ترقى وقال بل قد يتقدم
 الشرط التعليقي ايضا ويأخر ظهوره كالتعليق يكون قيداً حشراً اطلاقاً فانه مقدم موجود من حين قيد وغيره بعد الحل ما قال في التفسير
 ان التعليق في مثله يكون على الظهور اي ظهور كون قيد عشرة وان لم يذكر في اللفظ لان الكائن ليس على شرطه لا بد ان يكون
 على شرطه فقول فيه انه يلزم على هذا التقدير ان لا يعقب الا من عين له علم بالقيد فالواجب ان يعتبر هو المخضر عتبار العلم وان كان
 التعليق على العلم نذراً فصل التقيد بتحصيل القياس من العمل يقتضاه جازمة عقلا لا يحيل عند الجمهور من اهل الاسلام لا واجب كما
 عليه القفال والجمهور الحسيني المعتزلي والاعتناء عقلا كما عليه بعض اشيائه وبعض المعتزلة ومنهم النظام لما لو كان محتسنا للزم من
 وقوعه محال ولا يلزم من الزامه محال ضرورة كيف والاعتناء بالامتناع من قضية العقل هو يحكم ان المتشاكلات كهما واحدة
 مكابرة ثم هذا الدليل انما هو الابطال قول الروافض نحوهم واما قول ابي الحسين فلا يهملنا ارجاله ولذا اعرضوا عنه واكتفوا بشفقة
 ابي الحسين الموجهون قالوا لا التعبد بالقياس اجبا تحملت الوقائع اكثر من الاحكام والتالي بالمثل فامنع منه فقلنا لا سلم
 بطلان التالي بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلم بطلان التالي فلامن الملازمة لوجاز التخصيص على كل اقعة بالعمومات فلا نلو
 والقبيل لم يوجب العمومات كما قلت لم سبق الوجوب العقل اقول ان قبل الاختلاف بين المجتهدين رتبة فلا يصح الاحكام كل اقعة والام يقع
 اختلاف فيذهب الرحمة الكثيرة فلنا الاختلاف لا ينعصر في القياس لوجاز الاحتياط في غير من الظواهر الخفي والمتشابهة فيختلف الاراء في
 فهم معانيها واخذ الحكم الشرعي منها ثم انه اي اللزوم لا ينجم عن قوة لان الاحكام الالهية مبنية على المصالح للعباد تفضلا حسب تفاوت
 الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها بالابتنواض الى الرأى والاختلاف الوقائع بعد كمنايت العمومات فتدبر وانت لا يذهب عليك
 ان التفاوت والمصالح في كل زمان بحيث لا يخل تحت ضوابط موضوعه من قبل الشارع محل تأمل لا بد من ابانة ذلك من دليل
 كيف والضوابط الموضوعية من اهل الاجتهاد لم يخرجوا اشارة الى هذا الغاية فاطنك من علمه محيط بما يكون من الازل الى الابد فتأمل
 المنكرون قالوا اول القياس طريق غير اسون من الخطر والعقل يمنع من طريق غير مأمون فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع
 العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان اصواب راجحا لا يمنع العقل فان الخطر ان الاكثرية التي اقعة لا تترك بالاحتمالات الاقلية
 النادرة والقياس لما كان اصواب فيه رتبة ينبغي ان لا يترك كالكسبة يترك راجح الصواب اكثر تصرفات العقل لرفع اشد
 غير متيقنة بالاستقراء ثم ليس هم ممنوع من الظواهر التي هي في ذاته غير طريق مأمون لوجود الاحتمال فلا يتبع وقالوا ثانيا وهو النظام
 حاصل القياس تماثل المتشاكلات بين الاحكام والشايع لم يصبر الاحكام كك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم اعتناء

في التفسير

الاحكام

الاحكام كك قوله ثبت الفرق بين المتماثلات كذا بجواب النفس من المني دون البول مع كونها نجسين خارجين من سبل واحد قطع
 التعليل دون غاصب الكثير مع ان جنابة الاول صغر من جنابة الثاني وكثير من الاحكام كك وثبت الجمع بين المختلفين كالشهوة
 بين قتل عمد او خطأ في الاحرام مع كون العمد جنابة كاملة دون الخطاء وكانزها والردة كلاهما يوجبان القتل مع كون المشائفة
 الكبرى من الاول الى غير ذلك القياس كان يقتضي بالعكس اي ثبوت الجمع بين التماثلات والفرق بين المختلفات قلنا
 ليس التماثلات متماثلة من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف التماثلات في المناط والاتفاق المختلفات
 فيه ويجوز الفرق بغيره فلا حائل باعتبار ذلك الفارق والجمع بجوابه فلا يخفى الفقه بالنظر اليه لا ترى النظام مع اعتزاله ومخالفة ايامنا
 متناهي بالاسلام فيقتضيه الاحكام التي بحسبه على ان الاتفاق لعل مختلفة جازع يعني انه يجوز ان يكون لعل شي معلول احد فجزءا شي
 احكام المختلفات فافهم وقالوا اننا القياس يوجد فيه اختلاف كثير كما هو الواقع المشاهد وكل ما فيه اختلاف لا يكون من عند الله
 وكل ما هو كك فهو مردود واجماعا اذ لا حكم الا لله تعالى اما المقدمة الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلاف
 كثيرا فانه دل على ان ما عند الله لا يوجد فيه اختلاف لان لو لا انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول فانتفاء الاول بسبب يلزمه انتفاء الثاني
 وينعكس بسبب التقيض الى تلك المقدمة وهي قولنا ما يوجد فيه اختلاف ليس من الله تعالى وقال في شرح المختصر ان في الآية اشارة
 الى مقدمة الاولى ايضه وقراءه التفتت الى بانها دلت على ان ما ليس من عند الله يوجد فيه اختلاف ومعلوم من الخارج ان القياس
 ليس من عند الله بل من خارج المجتهد برأيه فهو مما يوجد فيه اختلاف ثم اوردوه بنفسه بانه لو كان هذا اي كون القياس لا من الله معلوما
 لما اشيج الى الآية المذكورة بل نضمه الى المقدمة الثالثة وثيم الدليل اقول ليس تقريره ما ذكر بل تقريره انها دلت على ان ما من
 عند غير الله فيه اختلاف بهر كما هو معلوم ان القياس من عند غير الله وهو المجتهد وهو لا يستلزم ضرورة ان لا يكون من عند
 وان استلزم بنظر دقيق حتى ينضم الى المقدمة الثالثة وانما الاستلزام ضرورة يجوز ان يكون شي من شيين جواز اعتقليا وان لم يكن
 وتوجعا فلا بد من الرجوع الى الآية لاثبات ما يضم اليها كما مر وان قبل يكن اشباة بوجه آخر قلت لا يجب على المناظرين
 الطريق قلنا المنفي هو انتفاء قض والاضطراب المخل بالبلاغة عن لقسم ان الشريف لا الاختلاف مطلقا فان اختلاف
 الاحكام ثابت لا ريب فيه فليس الآية مما نحن فيه والقياس ايضا كما شئت مما عند الله لكن طنا كطاهر الكتا فافهم سلمه
 ذلك التعبد اي التعبد بالقياس الذي كان جائزا واقع البتة خلافا لاداء الطاهري والقاساني والنهراني فانهم واجز
 البعدي عقله كمنعوه مما وكل عن ادراك القياس في العبادات خاصة ودون المعاملات وعن القاساني والنهراني
 انه واقع اذا كان عليه مقصوده ولو ايسر وانما انكر افيماء ذلك واما القائلون بالوقوع اي وقوع التعبد فالاكثر منهم قائلون
 بالوقوع باسمع وطائفة من الحنفية والشافعية وقالوا بوقوعه بالعقل ايضا وهو المختار ثم دليل السمع قطعي عند الاكثر من القائلين بخلاف
 للابي حسين فانه يقول انظني فان قلت قد تقدم انه قال بالوجه العقلي وهذا قد قال بالظنية وبينهما شاف قيل هذا اي ظنية وقوع التعبد
 لا ريب في وجوب التعبد بعقله اذ الشيء يجب بالعلم لا يقع فيجوز ان يكون وجوبه ظاهريا ووقوعه ظاهريا اقول معنى وجوب التعبد عند الله
 يجب على الشارع اومنه نظرا الى الحكمة الانسانية الثابتة له وبما يجب على الشارع او من يقع قطعا فقطعية الوجوب يلزم قطعية الوقوع في العلم
 سنات للملزم فلم يتناهي قالوا وجه في الجواب ان المصطلح بالوقوف عنده بالعقل اما سمع الدال على ظني يعني ان لم يكن بظنية الدليل

السعي الدال عليه فقط ويجوز ان يكون مخطوعا بالدليل العقلي لنا اولها اقول القياس حجة كالمشرعي ومنهج اياه وكلما هو كذا كذا فثبت ان
لان طلب العلم بالاجرام الشرعية فرض اجماعا فطلب العلم بالشرع فرضا اجماعيا فلا فائدة التصديق بالحكم الشرعي وذلك لاي لاجل فيه
للتصديق ان ثبت الحكم والاشبات بعض مطالبهم به انه كان الاصل عقليا كافي الحكم والكلام فالفرع ايضا عقلي وان كان حجة شرعية اي فالفرع
شرعي فاذن هو حجة على حكم الشرعي ولنا ما نأقوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار فان قيل المراد به من الالفاظ القياس لا لكان المعنى
ان القياس فعل بني نضير فليس فقيسوا الا رز بالشعر وهو كما ترمى ايضا الاعتبار بما هو في القياس العقلي دون شرعي قياس العالم في الا
الى الصانع على حاجته البناء الى البناء قال الحق والشيء الى نظيره في مناه في الثلاث وغيره لان العبرة لعموم اللفظ ولفظ الاعتبار مطلق
امنا المعنى والالفاظ نوع منه فيعمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلي بل هو ايضا نوع منه ولا يرجع الحاصل الى ما ذكرتم بل الى
انما فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الامور يا مثالا لهما انتم يا اهل الانصار فدخل فيه قياس افعالنا على افعالهم في وصول الخبر فيحصل الاتفاق
وذلك المعنى في غاية الالطافه والبلادة ولو حمل على الاتفاق فقط ودون الاعم دل على القياس القيد بالالة النص كما قال صدر الشريعة
كما في التوضيح وذلك لان فاء التضييع في قوله تعالى فاعبروا يدل على ان القصة السابقة هي اخراج بني نضير من المدينة الى الشام وقذف
الوحي في قلوبهم وتخريب بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين علمه كوجوب الاتفاق بناء على الجمع بالمسبب لوجوب الحكم لوجود المسبب فيجب
كل ما هو سبب في سبب هو معنى القياس الشرعي وهذا هو تقرير الذي عبر عنه الامام فخر الاسلام بالدليل المعقول فاورد بالتلويح ان هذا
انما يتم لو دل التضييع على ان القصة سابقة لالقاء بل صرح بشرطه الجزاء لا يقتضي عدم التماسه بل انما يقتضي الدخول في الجملة ايضا فلا يدل على ان كل من علم
لوجود سبب يجب عليه الحكم بوجود سبب اقول في الجواب لوصح هذا اي عدم ايجاب التضييع القصة السابقة المتفرع عليه المدخل في الجملة
يصح ثم كلفنا في الجزاء لان ادخل في الجملة لا ينافي التراضي فان لم يحصل تخلف عن المسبب انما قصته كثر او يمكن من ليس له لوقية
فوق الجملة ان يقول ان قياس في اللغة فان الحروف وان كان معاني استقرارية الا انهم منعوا بعضها لان يستعمل في محل دون الآخر
الا ترى ان معنى ما لا ولم واحد وما لا يحكي النفي بنفس لم لا يدخل الاعلى له فصار مع وكذا فيجوز ان يكون حال كلمة الفاء ثم كلك
فانفا وان كان لا ينافي التراضي فيفيد مطلق الدخول كمن وضعت له فعملها على الاخرية دون غيرها وان قرب معناه ولما كان
لنا انهم اردوا المصداق لا يرد عن مسنده وقال بل الصحيح ان الفاء يستلزم الاستلزام اي استلزام الاول الثاني
لأنه كما في شرح الرضوي لكافية ثم لما كان يورد على الدليل ايضا ان الامر يجوز ان يكون للندب فلا يفيده وجوب التعصبة ويحقق
في ضمن الاتفاق الواجب خصوصا ايضا ان يكون الامر للماضين فلا يوجب تعصبا على الماضي ولا يوجب تعصبا على المستقبل كون الامر للندب واللمرة
والماضين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة لا ينبغي ان يلتفت اليها الا الاول لو كان كذلك لندب الاتفاق وغيره من الاعتبار
واما الثاني فيباني منه التضييع فانه يوجب العدية والتكرار وكذا المقام والما الثالث فلان الشرعية المطهرة عامة نه او اعلم انه يعمل
مرادهم بالقطع الذي من قبل القطع بالمعنى الاعم وهو الذي يقع احتمال به شيئا من دليل مبيح في العرف كلا احتمال فلا ينافي
وجود مطلق الاحتمال البعيد عرفا ولفظا لو لم يكن المراد به ابل لم يمتد الاخص لما صح الاستدلال بهذا الآية فان جهل
التحيز وراعاة الآيات اورد عدم احتمال الفاء في اللزوم فأنهم ولو كان بعيدا بعد عرفا كلا احتمال وينسب العرف لمبدأ والى ما كره
فانهم لما تاملوا هذه الآيات اوردوا عدم احتمال الفاء بالبراي واوردوا عليه ان الاجتهاد بالبراي غير مخصص في القياس

الاصول الرابع القياس

بالحجة

شرح مسلم الشيرازي

بل يجوز ان يكون نحو آخر كالاجتهاد في تأويل الظاهر او النفي او التشكيك ونحو ذلك وجوابه ان الكلام فيما اذا لم يوجد في الكتاب والسنة وجه للاجتهاد الا بالقياس على التنزيل فهو قوله وواخل فيه فالاجتهاد بعونه مقتضى قول اياه ولما كان يقال ان له خبر واحد مفيد للظن ولا يفيد في اثبات الاصول قال فانه خبر مشهور يفيد طائفة وهو اى الاطمينان فوق ظن الاجتهاد ولا يفتن بالمعنى الاصح المذكور ويظهر صحتها لاثبات الاصول في قسم وهذا ايضا يرد شك الى ما قلنا ولما راجعنا اتر عن اصحابنا رضي الله تعالى عنهم المجتهدين العادلين اسئل به عند عدم النص في النكاح التفصيل اى تفصيل اعمالهم احاد فان المقدس مشترك متواتر والعادة قاضية في مثل ذلك لوجود القاطع بحجية العلم وهذا استدلال بحقيقة القاطع الذي كان عندهم وعلمهم شائعا فاعاد دليل عليه ايضا شاع بينهم الاحتجاج به والمباشرة فيه والترجيح فيه عند المعايضة من غير تكبير من احد والعادة القاضية بان اسكوت في مسئلة من الاصول العامة الملزمة للمحل فاقا وهذا استدلال بنفس اجماعهم على بحجية فانهم علموا به ويستدلوا به غير تكبير وشار الى اوقع ما يورد ان الاجماع ان كان سكوت في فداي فيد بالامتناع لا يعني من الحق في الاصول شيئا بانه علم ضروري بان كل متفقون بسكوتهم للاتفاق فان اسكوت في مثل هذا الاصل لا يكون الا عن موافقة فمن ذلك الاحتجاج انه قاس افضل البشر بعد الانبياء عليهم السلام ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الزكوة على الصلوة وقال واما لاقائل من فرق بين الصلوة والزكوة رواه شيخنا في وجود اليسولوجيا وهذا اجماع منهم على حجية القياس ورت ذلك الصديق وام الام دون ام الا فتيل في التيسير لاقائل عبد الرحمن بن سنان التي لو كانت هي الميمنة وورث بها الكل بشكرها في السور فاخذوا بهذا القائل وفي شرح السراجي القائل ام الاب وهذا لا ينافي في ثبوت الحدوث وسماه رضي الله عن محمد بن كمال لا يعني في ورث امير المؤمنين عمر المبنية المطلقة في مرض الزوج الفارابي ورجع ذلك لا يسي في قتل الجارية الواحدة الى ابي امير المؤمنين علي بن حسين قال رايت في كنفك نفر في سيرة كنت تفتطمعهم فقال نعم فقال هكذا بهنا كذا في الحاشية وقال امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ان اتبعك راكبا سيد وان تتبع راي من قبلك فقم الراي فقه جواز العمل بالراي وقاس امير المؤمنين علي بن ابي طالب على القاذف في الحد واجمعوا به كما تقدم به كرم الله وجهه اجمع راي وراي امير المؤمنين عمر في ام الولد وقا تقدم وقاس ابن مسعود الذي امير الصحابة بالتمسك بهدوء موت زوج المنفوضة على موت زوج غير كما تقدم قصته وتلك في مورث الجدة مع الاخوة بالراي روى الامام ابو حنيفة في مسنده عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب قال امير المؤمنين عمر بن الخطاب في الجدة مع الاخوة انه قال رايت يا امير المؤمنين علي بن ابي طالب ان الشعب من العظمى غصنان اليها اقرب من احد النصفين اصاحبه الذي خرج منه ام الشجرة وقال زيد بن ثابت لو اجمع ولا شئت منه ساقية ثم انبعث من الساقية ساقيتان ايها اقرب احد الساقيتين الى صاحبهما ام الجدول مقصود بهما تو ريث الاخ مع الجد قايما على تو ريث العصبات الا آخرين بجاسع القربى القربى والشجر والجدول دليل القربى القربى لانه القياس حتى يرد عليه لا ليس من القربى المتنازع فيه صح عن ابن عباس انه ارسل الى زيد بن ثابت قال لا تنقمي السديك يجعل ابن الابن ابنا ولا تجعل اب الاب ابافا نظر تشبه به حين مخالفة هذا القياس في قسمه وذلك اى الاحتجاج بالقياس اكثر مما روى في المطبوعات من كتب السيل علم انه كان في هذا الميل شبه لاولى تلبس قد اشير الى بانه فاع بعضه ونحن تذكره مع علمنا فنهنا لا نسلم ان احد من اصحابنا يفتي بان نقله اخبارا وايضا يقطع فيجوز عدم صحته ومنها ان ما نقله عنهم لا يدل لانه وانما على كون فتواه بالقياس من جيزان يكون عندهم نصوص جلية خفية

لم يذكر في كتابنا انه سلمنا ان فتواهم للقياس لكن لاقيسته جزية من نوع فلما تدل على صحتها الاستدلال بجميع الاقيسة والحوادث منها
 ان المقتضىات وان كانت كل واحد واحد منها اخذ باراد الا ان القدر المشترك بينهما هو الفتوى بالقياس كون عاداتهم ذلك تواتر
 في حديث العلم بكثرة مطالعة اقصيتهم وتواتر خبرهم وعلمهم ايضا بتكرار علمهم بالاقيسة انه لم يكن بخصوص نوع او فرد وعلم ايضا بتكرار
 للتأقلين ان لم يكن عندهم نفس وايضا ضرورة العادة قاضية بان لو كان عندهم نفس يستدلوا به في فتاواهم لا يطعنوا او انكار هذا
 بكثرة وتاقلنا عندهم وقائع مستعدة تمثيلا فلا يصح عدم الدالة البعض على كونها بالقياس الى هذا كله اشار بقوله تواتر او بهذا كله
 فسادا في الحصول ان الثانية ان النقلة عشرة وعشرين لا يحصل بهم التواتر فلا يثبت ببدله استكدة القطعية ولا حاجة الى ما اجاب به ان استكدة
 طنية علمية كفى فيها الظن ومنها انه سلمنا ان العمل بالقياس ثبت عن بعض اصحابه لكن لا يلزم منه الاجماع وانما يلزم لو كان سكوتهم لرضا
 على يجوز ان يكون الخوف قال النظام انه لم يعمل به الا بعد تعديل من اصحابه لكن لما كان مثل امير المؤمنين عمر و امير المؤمنين عثمان امير المؤمنين علي
 وكانوا اسلاطين فخاف الآخرون في مخالفتهم لان العادة جرت بعاداه من ائمة قولنا اننا من خالفه فاذن الاجماع اصلا وجوبا ان تكرار
 السكوت في قائل كثيرة لا يحصل الا يكون عاداتهم لا يعجز عن اسيما فيما هو اصل الدين فهذا السكوت سر او علانية من كل احد في كل امة والتميز
 احكام الخلفاء والراشدين النامية عن الاقيسة فبعد علم عاداتهم بالرضا والوفاق وتوهم نسبة الخوف اليهم بهت فان من اخلاهم
 الكريمة المتواترة انهم كانوا ائمة الفون في امر ديني من احد لا سيما في طوبى وعسى ان يكون انكار هذا ككثرة ونسبة المعاداة الى الخلفاء الراشدين
 بمخالفة ما اتخذه من بابا حاقه عظيمة فانهم كانوا الذين للحق ومن شيع التوابين والسير علم علما قاطعا انهم كانوا ائمة الفون قول الخلفاء كثر او اذنا
 لم يكن لهم خوف في مخالفتهم في وقائع فاني خوف لهم في واقعة واحدة ومنها سلمنا ان الكل راضون به لكن يجوز ان يكون رضا البعض
 قبل رجوع الآخر فلا يثبت الاجماع وهذا لان الكل لم يجمعوا في محفل واحد ولم يتكلموا سماعا وقد مر جوابه في الاصل الثالث من انهم وان
 يتكلموا او فقه لكن حصل علم بقرائن الاحوال انهم لم يوجدوا في عصرهم وايضا لو تم لزوم بطلان الاجماع مطلقا وما في الحصول ان اصحابنا كانوا
 سعدودين في اول الزمان فيمكن الاجماع في محفل الحكم ما قضيه ان مقتضاه لو تم لدل على بطلان تحقق الاجماع فيما تحقق قطعا لا سيما في تحقق
 اجتماع المجتعيين في الحوادث الاجماعية بان يتكلموا مع انهم ايضا وقع الاتفاق على قتال بالنهي الزكوة بالقياس بقية حين خرجوا الى
 قتال ومنها اننا سلمنا انه وقع اتفاق اصحابه على العمل على مقتضى اقيستهم لكن لا يلزم منه علما على موجب اقيستهم بل يجوز ان يكونوا
 مختصين بهذا الكونهم من فضل الامة وكون او ما منهم ثاقبة من اذنا وفتواهم متواترة بقرائن اوصاف الحق برأهم اكثر واقوى من
 اصحابنا يجوز تعبد بهم بالقياس لا يوجب جواز تعبدنا به والجواب انه لا شك في فضل آراءهم على آرائنا وفي كون اصابتهم للحق
 اكثر لكن تعبد بهم بالقياس لم يكن اختصاصهم بل تلك الوقائع دلت على ان تعبد بهم بكونه حجة لا غير ونحن فيهم يفتون ان الله عليهم سيدان
 في اتباع الحجج على ان نبعدهم ايضا من التابعين ايضا قالوا من غير تكبر فلا وجه للاختصاص اصحابنا فافهم وتثبت في موضع بان اجلة
 اصحابنا فيهم والمزوم منهم لا يكون حجة ويكون ان يحرفوا ايضا على الاستدلال بالاجماع من فضل البشر بعد الانبياء في القصة
 بعدهم بكون الله يري في الله تعالى عنه حين سئل عن الكماله اي حمار يظنني واي اربعة في اني لم استاذن اني لم استاذن اني لم استاذن
 من الباب في شيء فانه انما نفى القول الراي في تفسير كتاب الله تعالى لانه انكر الراي والقياس معطاة او من امير المؤمنين علي رضي الله
 اليكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن وانت لا يذهب عليك ان لا يتم فيه الاصحاب الراي والمتبادر منه من هو لازم للراي

ولا يلتفت الى غيره كاصحاب النار وهذا لا ينبغي قياس صاحب السنن وعن امير المؤمنين علي عثمان لو كان الدين بالراي كان
باطن النسخة اولى بالمسح من ظاهره وانت لا تذهب عليك انه انما ينبغي كون الدين ههنا عن الراي وبهوكك لان وضع حكمه
ابتداء لا يصح بالراي اصلا ولا يلزم منه استعمال الراي في ما شئت لما ثبت من الدين يعرف الحكم به وعن ابن مسعود اذا قلتم في حكمه بالقياس
اعلتم لغيره انما حرمة الله وحرمتم كثير مما اصل الله وهذا انما يتم لو كان الخطاب لكل وهو مخي بعد بل لعله يقوم لا وصلوا الى درجة الاجتهاد
بالقياس عن ابن عمر سنة سنة الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وهذا التوهم فانما يدل على
ان الراي ليس سنة الا انه ليس حجة الجواب انما هي المعقول محمول على الصحيح في الاصح كالمعنى الاعتباري ولم يصلح الرسلة وتقديره على
ما يفتح فيه من الكتاب سنة توفيقا بين هذه الروايات وبين ما تواتر عنهم من العمل بالراي واستدل بما تواتر عنه وان كانت اقل
احاد امر في كره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلم العطل للادكلام مثل ارايت لو كان على ابيك بين في ابانة اجزاء راجع الرطل
عن امية وعقصر الرطب اذا جفت حين الجواب عن ميمس عن بيع الرطب بالتمرة فانه يمشرون في تعليل دفن شهداء احد من غير
انها من الطوافين في تعليل طهارت سور الهرة فانه لا يدري اين باتت يده في تعليل نهى المستبقة عن غمس اليد في الماء فاعل الماء
احسن على فقله في تعليل حرمة ما قلته الكلب المرسل بايقاضه في الماء وقيل في الاعتراض عليه انهم هذا دليل في الاستدلال في العلة فلا يتم
في غيره وفيه اشارة الى انه غير تام فيلزم الجواب انما هو انما لا يمكن انما لا يمكن انما لا يمكن انما لا يمكن انما لا يمكن انما لا يمكن انما لا يمكن
من علم عاداته التعليل لعل معقولة علم الصحيح لمساكوت ايقاضه في الماء فانه يمشرون في تعليل دفن شهداء احد من غير
بالمصالح كالتجربيات فقامل المنكرين فالله تعالى قال الله تعالى انزلنا عليك الكتاب تبينا اكل شئ ونحوه فلم يبق شئ يبين بالقياس حتى
يكون هو حجة فيه فلما نعم به تبيان لكن اجالا لا انعدام تفصيل الكحل فيه فطما فيفضل بالاستعداد والقياس وقالوا انما قال رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم يعل هذه البرية بالكتاب ثم يبره به سنة وهره بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد سمعوا قلنا هو سار من مسئلة
فان يلزم منه ان لا يكون الكتاب السنة ايضا تبين فاما هم اقول ان العمل بالقياس ان المع عن النسوة بين الشائنة والتبشير في العمل بالعلماء
عن نفس العمل بالقياس ايضا يحتمل ان يكون الراي الذي عن الله يبق في العمل في بعض الاحيان لو احد وفي زمان آخر تارة وفي زمان
آخر فمهم اي المفقون ضلوا وانما الله احب عليهم اتباع ما يبعوا في زمان واحد فافهم وتامل كلمة الله تعالى على العلة يكفي في ايجاب
تعمية الحكم في حال تحققها ولو عدم التعبد بالقياس مطلقا عند الخفية والامام احمد الى الحق اشير الى الشائنة وهو المختار وعليه القياس
لكن قال انه منصوص به في حال الكلام في عرفه او اتمه ومنه الى عبد الله البصري المعتزلي بحجة التعمية في النهي فحقها فافهم ومن
ايل للذاهب لنا اولان ذكر المعنى مع الحكم فيتمية في محال وفيه دلالة المتبادر الى الفهم من هذا النحو من القرآن لقول الطيبين
لا كلمة لبرودة يفهم منه كل احد نهي عن البار ومطلقا من غير خفاء ولا يحتاج في الفهم الى المعرفة بشرع القياس ولنا ثانيا لو لم يعلم
الحكم بل يفتن في المنصوص لزم التحكم لان الزاير من التعليل استلزاما فتلخص الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون
بعض الحكم صريح وانت لا تذهب عليك ان غاية ما يلزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا شبهة مع قطع النظر عن بلى القياس
فانه اذا تم لزوم عمومته في المنصوصية والمستنبطه جميعا فافهم ولنا انها حرمت الخمر لانها مسكرة في منهي حله الحرمة حقيقة الاسكار
سرقا فافهم المناط عرفا لزم تعميم الحكم ايضا عرفا واما القول بان حرمة الخمر محلل بالاسكار المنسوب اليه بالاسكار مطلقا ففي غاية

ادراكه

فانما

لان الكلام في هذه المتعدية بمنزلة ان الكلام قويا لا يدل على اعتدلية على الاختصاص بل يكون الظاهر فيه التعدية
 كقول الطبيب فاذا فرق اختصاص خرج عن محل النزاع المنكر ان قالوا او لا لو ثبت ايجاب التعدية فنحن ليل لا دليل على الوجوب هو الامر والاحتمال
 ولم يوجب شيئا منها قلنا لا نسلم انه لا دليل بل ثبوت الحكم من الشارع من الدليل وهو ما قد ثبت بالتدليل لا نسلم ان الدليل ينحصر في صيغة الامر
 او الاخبار به وقالوا انما الوصح وجوب التعدية من من توقف على شرح القياس لزم تحقق كل اسود عند قوله اخفقت فانما اسود لمعوم لعله
 قلنا لا يلزم من حجة ايجاب الشارع على غيره من العبدية حجة ايجاب احد على نفسه بل سلمنا ان نفاذ تحقق كل اسود لكن لا يلزم لزومه بطلان
 حكمه تعالى فانه الى جبار على الاطلاق اللهم الا ان يكون المعوم بالصيغة بان يكون الصيغة والعلية حقيقة او مجازا فان الشارع انما اعطاه
 ولاية الاعتناق لجميع التصرفات الانشائية بلفظ الصيغة كذا الية عليه وهو مجموع فلا يلزم تحقق في غير عالم من السواد وان لعدم هو حجة
 اللفظ الدال عليه طائفة حقيقة او مجازا على ان النظام ان يفرق بالمنطوق والمخزوف فيقول الموجب للتحقق المنطوق دون المخزوف
 وهو ما لا يلفظ وان عدم جميع السواد ان لكنه مخزوف وفيه تامل قال البصري العلة في التبريم يدل على ان الضرر منها قائما وجدست
 وجد الضرر ووقع كل ضرر واجب فيم التبريم جميع محالها بخلاف فعل كل خير فانه ليس واجب والعلية للفتارة للاسناد انما يوجب الحرمة
 فيكون كل محالها خيرا ولا يلزم الوجوب منه قلنا ايجاب كل تنهى حرمة ضده اى موجه فتركه اى ترك الواجب كالنهي يكون مستملا على
 من يحسب ففقد وجوب المعوم كذا برقانه دقيقا لان ان يفرق بالذات وما بالعرض فالاولى ان يقرر معنا وبان لا نسلم ان كل فصل
 في ليس بواجب بل لا كذا انتهى في دفع الضرر وطلب الخير فانهم سلموا الخفية قالوا لا يبرى القياس في الحدود خلاف ما من
 يداهم لاشتماله اى الحد على تقدير استلزامه بالاراء كالمادة والتمسكين هذا دعوى من غير دليل ان الخصم لا يثبت عليه بل يقول عدم مقبولة
 التقديرية اعتبارا لا نسلم ولا يضر واما اذا وجد احد يعرف عليه فمعقولة التقديرية بالاعتدالية ليست مقبولة بل افقته ثم اشار الى دليل
 آخر لهم بقوله ولو عطل التبريم بقاء قيل في ذلك رتبة المشقة الثابتة في القياس رتبة للثبوت فلا يثبت التبريم على السليمة والدواعى
 وسمهم اورقوا الرد وانفسه من رواد في ارض ليس من هذا ايضا غير وان فان شذبه الدارية هي اشبهته في تحقق السبب في الحدود
 محمول عليه والمراد من رتبة التبريم هو الارتفاع في رتبة الحدود كذا يثبت باستقصاء السؤال من اشبهته وعدم طلب المشقة وعليه ونحو ذلك
 الاستقاطا هو انما يشرع في شذبه في رتبة التبريم فانه من موجب العمل كيف ولو كان مطلقا لثبته بالاعتدالية بالواجب الحد
 بالاراء انما يشرع في رتبة التبريم في رتبة الحدود فاما قال المصدا ان اخبار الاما وشكل القياس في عدم الاثبات فلا يتحقق بها
 غير رتبة من انفسه فمهم الردية عن الاما الى اسعد ثبوت الحدود بخبر الراية وكذا لا ينفذ الجواب بان خبر الراية ليس في الدلالة والاثبات
 نعم وانما الضميمة في رتبة التبريم في القياس فان انفسه في حدود الدلالة لا يعم جميع صور النقص ولان الفرق بين الضعفين
 الحكم فان عليه بالوجوب ان يشرع في رتبة التبريم فانهم المشبهون قالوا لا ادلة الحجية اى حجية القياس عامة لجميع الاقيسة في حدود كان او
 غير انفسه بالتبريم في رتبة التبريم فانما لا نسلم انما عامته بل مخصصة بعد عدم المنافع فانه تخصيص عمت كذا في وقدم الشرط في حجة
 والقياس الغير المشبه على بعضه ان غيرية والقياس في الحدود من هذا القبيل لان التقدير مانع وقالوا انما يحد في التبريم
 الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بقبول القياس امير المؤمنين على كرم الله وجهه ووجود آله الكرام كما قلنا لم يجد في التبريم القياس
 بل بالاجماع الفرع في شبهة القياس ولا يلزم منه اى من الجواز بالقياس المزال شبهة الجواز بالقياس مطلقا ولا يوجب عيبك

هذا هو الوجه في رد القياس في الحدود
 وهو ان القياس في الحدود لا يثبت
 بل هو من قبيل القياس في الحدود
 وهو من قبيل القياس في الحدود
 وهو من قبيل القياس في الحدود
 وهو من قبيل القياس في الحدود

شرح مسلم الشيرازي

ما قيل الا ان هذا الكلام ان اورد نقضا على الدليل الاول لا يتوجه به الجواب فانه قد عقل بالراي التقدير وثاني ان الاجماع
 انما يتخذ بالاستدلال بالقياس واذا قد استدلل اهل الاجماع به لم يكن فزال شبهة اصلها وانما زالت شبهة بعد تبيين سر الاجماع فعمل
 بعمل الاجماع ان شبهة الراسخة في القياس غير النافذة عن العمل به في الحدود على انه كان الحد عليه باجماع ادلة سمعية عليه عندنا
 ولم يكن القياس وقيد ان استدلال امير المؤمنين علي بن ابي طالب بغيرت امير المؤمنين عمر وشهد من الصحابة سبع عدم اخبارهم عليه
 ان يشهد به في الحدود كان جائزا عندهم وهذا لا ينافي اجتماع ادلة سمعية عليه ايضا فافهم ثم اورد عليه ايضا ان الادلة السمعية
 ما دلت على ان حد الشرب ثمانون وهذا انما ثبت بالقياس لا غير ويؤيده ما روى الحاكم عن ابن عباس ان اهل الشرب كانوا
 يضررون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وذريته وسلم باليدى والنعال والعصى حتى توفي وكان
 ابو بكر يجلد اربعين حتى توفي الى ان قال قتال عمر ما ترون فقال على رضي الله عنه اشرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى اخترى
 وعلى المفترى ثمانون فاذا لم ان تحديده ثمانين بالقياس لا غير واجيب ان المقصود ان حده كان عند ائمة بشارات رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وكان امره في الزيادة والنقصان موقوف على فساد الزمان وصلاصه ولذا زادوا ثم اجمعوا على ثمانين منعا
 للزيادة عليه عند ظهور مناسد شديد فمراتب الحدود كانت مأخوذة من صاحب الشريعة والراي لتعين العمل به بحسب الزمان
 ويؤيده ما روى البخاري عن الثابت بن زيد قال لما اتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واني بكرو صدر
 من خلفه عمر فقوم عليه بايدنا وناناد اردتينا حتى كان آخر امرة عمر بجلد اربعين حتى عتوا وبقوا بجلد ثمانين كذا قالوا ثم الكفارة
 كما ورد في الخلاف المذكور فالحقيقة قالوا لا يجزى القياس فيها لان الكفارة سائرة للذنوب ولا يستدعي اليه العمل لانها مندية
 بالشبهات في القياس فغيرهم قالوا نعم يجزى فيها العموم والشمول في القياس لعل في الشروط للاخلاق لا في الالزامات الشرعية
 في روادى النساء وصناعة السهم في تصاب الزكوة ولا الشروط وادها فيها كاشتراط الشهود في النكاح وذكرتها مشلا واما الاحكام وادها فيها
 كجواز التبراء وجوب الوتر ابتداء من غير نقصان عليه فان هذا انصب الشريعة بالراي من غير حجة شرعية بل اثنا - القياس تعدية
 حكم اصل الى سكوت بجاس ثم احتسبوا بل يصح هذه التعدية في العمل والشروط والاسباب بان توجد علة وسبب الحكم او شرط لعليتها
 الحكم لاجل مناط في قياس ما يوجد في المناط عليها ويحكم بعليتها بسببها وشرطيتها فكثير من الخفية ومنهم الامام فخر الاسلام والشافعية
 نعم يجوزون كثير قالوا لا يجوزون حصاره ابن الحاجب المالكي قال في الكشف وعليه عامة اصحابنا فيما اطلقوا والذى يدل على
 ان هذا الحجة العام اعني فخر الاسلام على الجواز قوله بعد ان ان هذه الامور لا تثبت بالقياس وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد
 له في الشريعة اصل يصح تعديله فاما اذا وجد فلا باس به المنكرون قالوا ان استعمل الجاس فلو احسنه استبان مضبوطا وانظمة
 وكل من الاصل والفرع من منساده وكذا الحال في الشرط وانت لا يذهب عليك ان يجوز ان لا يكون المناط علة لاصل
 الحكم استبان مضبوطا بل انما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجوده في الشرع الكونه علة او شرط
 لان يكون من منساده العلة فافهم ودليل المجوزين ان لعلية والسببية الشرطية احكام من الله تعالى كالوجوب
 والندب وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف والا لا ريب في اعتبارها وكذا عمل الصحابة في غير تلك
 بصورة دون صورة انما ذكر قول امير المؤمنين عمر كيف قاس سبب الشرب على سببية الشرب وكيف قالوا انما حرام

على انت طالق يائن ثم لو تدبرت الفقه علمت ان شائحتنا لا يبالون بالقياس في المسايك الشروط فافهم ثم بعضهم جعلوا
 الخلاف لفظيا بان المجوز انما يجوز اثبات سببته في الحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم والمانع انما يمنع قياس سببته في الحكم
 على سببته آخر الحكم ولم يوجد بهذا التحمل اثر في كل ما تمم بعضهم قالوا الخلاف انما هو في استنبطه دون المنصوصة قال المصالح
 انه اي هذا المختلف فيه كما متفق عليه في اشتراط التأثير او كفاية المناسبة او تجوز الارسال فمن شرط التأثير في اعتدال الاحكام
 شرطه هنا ايضا ومن التفتي بما عداه فيها اكتفى به هنا ايضا لان الفرق بينهما حكم فان المسلك مسلك على كل تقدير الا انه لا الحاقه
 الآخرين بالاستقلال المسلك فان خرج لابد في القياس من مناسبة يكون لها علم من غير حاجة الى امر آخر كالتاثير وغيره فلا يحتاج الى اصل
 يلحق به فافهم ومثال ذلك اي القياس في الاسباب ونحوه بالقياس امير المؤمنين على يسكر على اذنته بجامع الافتراء وقياس
 على السرقة الكبرى للحكمة الضرورية فالاول فيه تهكم لا يبرح الثاني فيه تهكم للمال والى كل منهما حاجة ضرورية واما المشتغل اي قيسه
 على الحد وللقصاص بجامع القتل العمد عدوان والاكل اي قياسه على الوقوع للكفارة لكونه جنائية على عموم الشكر المبارك مثلا فليس فيه
 لان القياس على سبب عبارة عن ان يثبت عليه علة قياسا على عملية اخرى لذلك الحكم اوليه فلا بد هناك من وجهين احدهما
 اصل الاخر فرع وهذا العلة امر واحد وهو القتل العمد عدوان والجمالية انما ملته على الصوم كمن اختلف انما كان في تحققه ما في قتل
 بالمشغل والاكل عدوانا ليل هذا القيم لما ورد به النص بتحقيق المناظر اقل لتقسيم القياس ما عدا الشافعية فبا اعتبار القوة بتقسيم القياس
 جلي وهو ما علم فيه الفارق كما لا ريب على العبد في حق التقويم على حق البعض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحقن شر
 له في عبيد وكان له مال يبلغ ثمن اربعمائة عينة قيمة عدل فاعطى ثمرها حصصهم وعق عليه العبد والافتد عتق ما عتق رواه
 البخاري وظاهران خصوصية الذكورة ملغاة وانما التقويم لتقيص ملكه وخرج العبد من ان يبيع فيه سيد بعضه ان يبيع والامته فيه
 مساوية للعبد فيعدي الحكم ونفي الفارق والحق ان هذا دلالة نص فمن عدنا من القياس يكون به اقياسا والاول الى قياس
 نحن بخلافه اي ما لم يعلم فيه الفارق وانما قصارى الامر الظن ولذا اختلفت في نفي التعبد به واما الجلي فهو متفق عليه بين
 الانام وقيل القياس الجلي قياس الاول بحكم على غيره كما ضرب على التافيت في التحريم فان الاول اولى بالحرمة من الثاني
 وقياس الواضع المساوي بحيث لا ينبغي ان يشك فيه كحراف مال النيم على اكله فان كليهما متساويان في السلف المحرم والخلف
 الاول اي قياس الاول على الاعلى كالقفل اي قياسه على البر في حرمته الربوا وينقسم تحتها بالعلية الى قياس ملته باصرح فيه بها
 لقواهم القفل مطعوم فيجوز فيه الربوا كالبز والقياس دلالة ما لم يذكر فيه العلة صريحا ودل عليه ما بلا زعمه القطع بالجماعة بالوجهي كقياس
 على قتلهم بآي بالواحد اثبات باجماع الصحابة كجامع وجوب الدية فان الدية واجبة فيها اذا كانا خطا يكون وهو دليل القصاص
 فعلم من وجوب الدية وجوب القصاص لانها اي وجوب الدية وجوب القصاص موجب ان يستلزامان فيها بينهما الجمالية العلة
 لها فاذا علم وجوب الدية فيها علم وجود الجمالية لانها العلة وجودها وجوب القصاص فالحاكم لا يلزم له العلة لنفسه ما اذا
 قياس في معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والضمير الا ينبغي انصار قوله ولو كان خذليا ولا يحتاج الى امر آخر كالتاثير لكون
 المفطر جماعا في ايجاب الكفارة فانها لا تستدعي الجمالية والذنب لانها كما صرحا متارة وخصوصا بالاجماع وقيل انه في الجمالية
 والذنب وانما هي افطار الصوم عند العيب الكفارة بعد الاكل ايها واما اعفوية فبا اعتبار الله او الله التيمم والى قياس جلي فهو ما يتبين

البيان الذي هو في أول الأمر والقياس نفي منه وهو ما لا يتبادر إليه الذهن إلا بعد التامل والثاني الاستحسان بالمعنى الخاص وكثيرا ما يرد به في الفقه هذا المعنى وقد يقال لكل سبيل في مقابلة القياس الظاهر بض كتاب أو سنة كما سلم أي كنفسه وهو الآية والبيان
الذي ان فقد ما لو ان قال الامام انما ثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس والمراد بض الرجم فانه قد ايرد الرزان في الشك
ان هذا الاستحسان استحسان قياسا فقد ائتمم احده والافلا يكون حجة اصلا او اجماعا كالاقتضاء صورته ان يقول للفرار اخره
نفسا بقتية كذا من جلد كذا وقد ركب كذا وهذا ينبغي عندنا سبعا لاحد مع ان القياس ياتي عنه لعدم المبيع الا انه انعقد الاجماع على
جوازه في الصدر الاول لانهم كانوا يتأملون به من غير تكبر او ضرورة كطسرة الحياض والابار بعد تجسسها والقياس يقتضي ان
لا يظهر ارباب البقا والماء النجس لو قلد لا وكذا ارضه نجس لم يستعمل فيه المطهر الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع في المحرغ في
ثم هذه الضرورة المارحة الى الاجماع والضرورة مستند الى القياس النفي فاسم فمن انكر الاستحسان وهو الامام انما
حيث قال من احسن فقد شرح لم يرد المراد به غيري انه عنده وليس هذا الا كما يقول الشافعي عن تعارض الاقيسة هذا استحسان
والحق انه لا يخفى استحسان مختلف فيه فانه ان اريد بهما بعد العقل حسنا فلم يعتدل بثبوته احد وان اريد ما رونا نحن فهو حجة عند الكل
فليس هو امر يصح النزاع والجملة ليس الاستحسان عندنا الا وليا معارضا بالقياس وهو معارضه وهو اي الاستحسان انما
قياسا تعدى حكمه الى ما وراءه لوجود عدة مستعدة خالية عن الموانع والا يكن قياسا بل انما هو اجماعا لا يعتد به في حكمه الى الاستحسان
لان لنص او الاجماع على خلاف القياس فلا يجوز القياس عليه وذلك كما يجازي بين البائع بهذا اختلافا في الثمن فموجب
قبض المبيع في ضمن التحالف استحسان قياسا لا بخاره وجوب التسليم الذي هو دعوى المشتري كما ان المشتري يتكرر زيادة ان
المدعى من البائع فكل مدعى عليه الاخر مجبور على الخصومة والجواب لعدم ما عليه من قضية القياس فتعدي الى الاجابة
اختلافا قبل استيفاء المستاجر المنافع فانه يدعي تسليمه بانقضاء الاجرة ويتركه المواجه وهو يدعي زيادة الاجرة ويتركه
فوجب التحالف والوارثين للبائع والمشتري لكون كل منهما مدعى الاخر قبل القبض فبما كان في سهمه ويحاسب بين البائع في ضمن
اجاب التحالف بعد القبض بالنص وبوجود التحالف الذي هو مقتضى زيادة القياس لان المشتري لا يدفعه وان كان قوله في
صورة الاثبات لانه ممن يجبر على الخصومة واذا ترك لا يترك فلم يبق الا ما عدا القياس ان الاجابة للكل كما يخلصه في التحالف فلا يثبت
اليها حتى الى الاجابة بعد استيفاء المدعى عليه والى الوارثين واورد عليه ان البائع من المشتري فبما كان في سهمه ويحاسب بين البائع في ضمن
المشتري ايضا فبما كان وجوبه ان البائع المدعى عليه يقبله او لا كما انه لو لم يدخل تحت العلم الا ان البائع المدعى عليه يقبله او لا
مقدمته على مدعى العناية الكلام في هذا المقام ولهذا العبد ههنا كلامه ان المدعى عليه يقبله او لا فانه في زيادة الثمن و مدعى عليه
من جهة المشتري المدعى التسليم كذا المشتري فبما كان في سهمه ويحاسب بين البائع في ضمن
واصحابه يملكونه والاسلام البينة على المدعى واليمين على من انكره بالقياس في قوله ان البائع المدعى عليه يقبله او لا فانه في زيادة الثمن و مدعى عليه
وانما يخلص به التحالف لو كان في قوت هذا حتى يمسح معارضنا في خصه فكل فانه في زيادة الثمن و مدعى عليه يقبله او لا فانه في زيادة الثمن و مدعى عليه
صحته ايضا فينبغي ان لا يجب التحالف بل بين المشتري والزوج فليس مما نحن فيه فانما هو استحسان الى ما يرد
ليكن لم يكن فيه فسا نفي والى ما ذكره صحة في بادي الرأي واستحسان هذا الظاهر في خصه بالقياس واليمين على من انكره بالقياس

وقسموا القياس الى باضعف اثره بان يعرف بالتامل فساده والى ما ظهر فساد في باوى الراى فحقى صحته وذلك بان ينضم اليه
 يقيد قوة الاول وهو الاستحسان الذى قوى اثره مقدم على اول الثانى وهو القياس اضعف الاثر والثانى الثانى وهو القياس
 اصح مقدم على الثانى الاول وهو الاستحسان اضعف الفساد وذا هذا ظاهر فالاول سور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم
 لان السور سباع الطير لها ارجل ونجس قياسا على سور سباع البهائم فالتحسين على جسد من القياس الاول وان كان هو اظهر وذلك
 اضعف حكمة القياس وهو اولى حكمة القياس من التذكير عتبارا وليها بالوصف الجاسم مخالفة الرطوبة النجسة فى السور والى وجود
 هذه الحكمة فى سباع الطيور اذ يشرب بنقارها فيخاطف في الماء دون اللعاب هو عظم ظاهر فالاقى الاطاهر وطلاقات الطاهر لا يوجد
 النجاسة فكان سور الادمى وذا القوى لان تأثير طلاقات الطاهر فى بقاياه طاهر الاثر وقوى قيل ما يقع منها اى من سباع الطيور
 على الجيف ميرة نجس لان نقاره لا يخلو عن نجاسة عادة لانه اضعف فيصير نجسا لما لظنه هذه النجاسة واجب بان عاودتها
 ذلك انكار بالارض جسد الاكل منه فيظهر المنقار نعم فيه شبهة بقاء اثر النجاسة فلم يدرى ان شبهة وقوع اثر اللعاب فيه اضعف حكم بكماله
 عند وجوده اذ لا يمتثل فى الثانى وهو ما فيه القياس فحقى الصحة دون الاستحسان كسجدة التلاوة والقياس ان يودى بالركوع فى
 الصلوة لغيره ان المقصود من ايجاب هذه السجدة لتعظيم الله تعالى مخالفة للتكبير من لشكره كذا اصح التدخل فيها اذا
 قرأت آية او حجت مرارا فى مجلس واحد وهذا القياس فاسد ظاهر للزوم ما دى القياس به بغيره فان الركوع ليس بامور او الامور
 ان لا يجوز ان يمتثل لثلاثة قياسا على سجدة الصلوة لا يوجب ركوعا عنه فكذا انما يباح كونه غير المأمور به وهذا الاستحسان
 فاسد باطنا لان كلا من الركوع والسجدة مطلوب فى الصلوة يطلب بغيره فيكون كل مطلوب بالذات قال الله تعالى واركعوا
 واسجدوا فانما منع تاوى احدهما فى ضمن الآخر والآفات تقصود الامر بخلاف سجدة التلاوة فانه غير مقصود بالذات انما يطلب
 عنه قوته واداءاته وهو كما يحصل بالسجدة ويسهل بالركوع ولذا اجبر فى بعض آيات السجدة بالركوع وانما لم يتباد بالركوع خارج
 الصلوة لان الركوع خارجها لم يعرف قوته وتعظيم انما يكون بما يوقر به حصة الله تعالى وانما لم يتباد بالركوع من ركعة بسجدة آية قرأت
 فى الاول والثانى لانه يودى فى محلهما صار دينا فى الذمة لازم القضاء فى هذه الصلوة فصارت مقصودا بالذات فصارت كالصلوات
 فلا يربط بالركوع عنها كذا قالوا فى اى شية نقلا عن التقرير عن ابن مسعود انه كان اذا قرأ النجم وقرأ باسم ربك فى صلوة وبلغ
 آخر الركعة ان قرأ فى غير صلوة سجدة عن ابن مسعود انه سئل عن سجدة يكون فى آخر السورة ايسجد بها ام يركع قال شئت
 فاركع وان شئت فاسجد ثم اقرأ بعد ما سورة وان استعمل بهذه الاثار فحسن ثم اخرج عدم اختصاص القوة وفساد الباطن فقط
 بالاحسان بطلب اى قوة الباطن والضعف بالقياس وقول الامام محمد بن الاسلام سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوى اثره استحسانا
 الا انما لا يمتثل من تصوره التسمية بجملة القوة والضعف بل باعتبار الظهور والاعتبار ليعمل ما قدمه وانما ذكرنا ما ذكرنا وانما ذكرنا
 اشارة الى ما بين كلام الامام محمد حيث قال فى مواضع اننا نأخذ بالاستحسان وتكون القياس ان المراد بالاستحسان القياس اضعف
 القوة والقياس ابقى اضعف الاثر والى رفع ما يورده عليه استحسان القياس قويا فانه لا يمتثل عند الاستحسان الذى ليس به
 الاثر اذ لا يمتثل لثلاثة قياسا على سجدة الصلوة لا يوجب ركوعا عنه فكذا انما يباح كونه غير المأمور به وهذا الاستحسان
 فاسد باطنا لان كلا من الركوع والسجدة مطلوب فى الصلوة يطلب بغيره فيكون كل مطلوب بالذات قال الله تعالى واركعوا

على الجيف ميرة نجس

استحسان

الاستحسان قوى والقياس ضعيف ولا ريب في رجحان القوى على الضعيف لان من قضية العقل والاجماع تصديق الراجح على المرجوح
 واما ترجيح القياس في الاولين اى اذا كان قوين او ضعيفين بالتبادر فيكون القياس ارجح فقيته نظرا فلا دخل للتبادر في الرجحان
 احدا بل ربما يكون غير المستبادر رجحا لما ينضم اليه بالقيود بل المترجح انما يكون في الرجحات الالهية ان المكن وبالاختيار والاخر
 غير القوة والضعف كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسد الظاهر صحيح الباطن وبالعكس صحيح الظاهر فاسد الباطن
 تصور التعارض ستة عشر حاصلة من ضرب اربعة من القياس في اربعة من الاستحسان لكن الالبق اسقاط فاسد الظاهر
 والباطن اذ لا شائبة للحمية في قيل القائل صدد الشراعية الظاهر استتاع التعارض في الصحيحين باطنا من القياس والاستحسان
 سواء كانا صحيحين بظاهر الايض او لم يكن والقيدين منها اثر اللزوم التناقض في الشرع بتحقيقها وهو محال فبهم يقع التعارض الجبرل
 واذا فرضا صحيحين باطنا او قوين باطنا فلا دخل فيه لجهلنا وعلنا فافهم الترجيحات القياسية لما ذكره سائر القضاة
 والاستحسان وفهم منه امكان المعارضة بين قياسين عتقب البحث بجبت الترجيح يقدم القياس قطعي حاصلة على مقتضى
 الظنية اجماعا ويقتدم منصوصا من القياس صريحا على ما ثبت فيه العلة بايما لان اصرح اقوى دلالة من الاياما وميريا
 اى في المنصوص مراتب كما ثبتت بظاهر النص او بنصه او تخفيه فيقدم الغالب على المغلوب ويقدم ما ثبت عليه بالاجماع
 على ما ثبت بالنسبة واذا اتفقا فيهما اى في المناسبة فالعين في السنين اولى من العين اى في العلة التي عينها بما تاتى
 في عين الحكم اولى من القياس الذي فيه العلة التي عينها بما تاتى في عين الحكم اولى من عكسه او فيما عينه تاتى في جنس الحكم لان
 الظن الحاصل بسبب التاثير في العين اقوى من الحاصل بسبب التاثير في الجنس فسيل بالعكس نظر الى الوصف وكل منهما اى هما
 عينه في الجنس وكيفية في العين تاتى اولى من كونه في الجنس اى ما كان تاتى في جنس الحكم والمقرب من البعيد اى لما كان
 القريب تاتى اولى من البعيد تاتى اولى من البعيد تاتى اولى من البعيد تاتى اولى من البعيد تاتى اولى من البعيد تاتى اولى من البعيد
 والاكثر تركيبا تاتى اولى من الاقل تاتى اولى من البسيط تاتى اولى من المركب تاتى اولى من البسيط تاتى اولى من المركب تاتى اولى من البسيط
 فيه تاتى العين في العين جبر اولى من العلة في العلة تاتى اولى من العلة في العلة تاتى اولى من العلة في العلة تاتى اولى من العلة في العلة
 ينطبق بالمنظرات دون الحكم والظن فتتبع الانسب وتكمل كس اى العلة متقدمة على المنفعة اذ لا تاتى الاثر الا بعد المنفعة
 ورجح ففى الاول بالاعتبار والوجودى مقدم على السدى لاكثر حتى اختلفت في امدى بل يصحح علة اسم الاوا الحكم الشرعى مقدم
 على غير المتوافق الوصول لكونه حكما شرعيا والوصف البسيط كالتكلم مثلا على الوصف المركب كالتكلم بالشرع والاعتبار
 رجحهم الله تعالى واكثرهم فانهم يقولون هاتوا دلائلهم بالبرهان والاعتبار والبسيط والمركب في سائر الاشياء
 رجحوا الاخر على الاول رجحوا السيرة على ما فيها من التعرض لنفى المداير فتمت هذه الايات اى من الحنفية لا يحاربهم الثلاثة الا ليرجع الى سيرة النبي صلى الله عليه وسلم
 والدوران مقدم عليها لزيادة الانعكاس فغيره وليس فيما واحتى انه ليس بشرط في العلية فلا دخل له في القوة وفيه ما فيه لانه
 والممكن شرط لاحتمال التعليل بعلى شتى لكن الاصل في العلة التوجه فالاصل الانعكاس فيصير مرجحا وما في التحرير من ثبوت
 الانعكاس في السيرة لغيره والبطلان ما واد الباقى بل الجزية فقط كظم ثم في الصالح الضرورية مقدمة على الحاجة والى الحاجة
 مقدمة على الحسية وكل كل مثل المكمل في كل الضرورية مقدمة على كل الحاجة وهكذا في الضرورية في حفظ الدين فقط

ثم حفظ العقل ثم حفظ المال وهو ظاهر لا يخفى الدين ثم النفس ثم العقل ثم المال قيل بتقديم هذه الاربعة على الدين لانها
 اى هذه الاربعة حق الدين حق الدين الى وحق الآدمي مقدم ولذلك قدم القصاص على مقتل الرودة اذا قتل شخص
 ثم ارتد العياذ بالله فيسلم الى الولي ليقتله قصاصا لا الى الامام لقتل الرودة مع ان الاول حق الله تعالى ودون الثاني ويترك
 الجملة والجماعة لحفظ المال الخوف السرقة ونحوها فترك حق الله تعالى لحق العبد ورويان القصاص فيه حق الله تعالى ايضا
 فان القتال يوم بنيان الرب واثى ما نهى الله تعالى ان نعم الغالب حتى العبد لما جعل الله تعالى لوليه سلطانا مينا فاسلم
 الى الولي جميع بين الحقين فالذبح لهذا لان البتة حتى العبد مقدم والترك الى خلف كما في الجملة والجماعة ليس من التقديم المتيقن
 عنه فان فيه ترك الآخر بالكلية واما ترجيح احد على احد القياسين المتعارضين بترجيح مسلم على الآخر فله اى فله ذلك
 الترجيح للقياس بجهل النص بالذات وقد تقدم وجوبه في اسنه وفيما ذكرنا كفاية مستبعد وصل البابى الاصل في باب
 الترجيح غلبة الظن كما افاد الظاهر الغالب مقدم على ما افاد المغلوب ثم ان حقيقته جميع الله تعالى انما ذكره اثنى هذا الباب ثمانية
 ترجيح اربعة صحيحة واربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها قوة الاثر او بهما يتقوى القياس وتفيد الظن الغالب
 كالحاج الامت مع طول الحرمة يجوز القياس على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقال الشافعي لا يجوز هذا السكاح قياسا
 على من تحت حرمة بياض الرقاق الماء مع غلبة عنه وقياسا اقوى لان اثر الحرمة في التساع احل الذي هو من نعيم اقوى من
 الرق في اثر احل تشريفه على العبد ومن ثم اى من اجل ان الحرمة موثرة في التساع احل بياض الحر اربع من النساء والعبد
 ثلثان فالتضييق في ذلك اى الحر والتوسيع في هذا اى العبد فله التسريع وعكس المعقول وقاميل في التسريع ان
 هذا التضييق من باب الكرامة فلا باس به كبريت وانما كان التساع احل للكرامة فلا يثبت بوجهه حيث منع من الشرف
 من ترجيح الجنس كما جاز سكاح المجوسية للكافرين اسلم وفي اسنه شى فان جازه ليس من باب التسريع فمذموم بان
 لا خسية كاللغو وقد جاز سكاح اسلم مع طول المسئلة بالنسبة اتفقا فلو كان الاخسية مانعة لكونها تحت الاشراف لما جاز
 الكرامة الاخر ورواها الا تراق الذي جعل الشافعية حرمة الحرمة منقوضا لعبد المقدس عليه فان ماله حراد الرق
 من جهة الام لا الاب واذ قد جاز له السكاح مع الامت مع طول الحرمة فلو تراق ماله على العسر ولحق الصغيرة وللجوز والعقيم
 جاز اتفقا مع انه انكاف له حقيقة فالرقاق الذي هو انكاف يحكي ادلى ان يجوز تدبير واعلم ان جواز سكاح الحر مع الامت وانكاف
 عند الطول ثابت بالصوماء وهذا القياس مدله الذي جاز الامام الشافعي قوله بالاشهاد كما مر ومنه اى حامية قوة الاثر
 قياس مسح الرأس كالحنف في ثلثهما مسحين فلا تسكين اقوى من تيباس اى الشافعي مسح الرأس ركن للوضوء فتكليف
 كالمسحول من الاعضاء وانما كان قياسا اقوى لانه لا تأثير الركنية في التثنية لكن على هذا اسند القياس
 وانكلام كان في الترجيح ولذا لم يذكر وقال ولو سلم تأثير الركنية في التثنية فتشريع المسح سيما مع عدم الاستيعاب
 ليس الا للتخفيف للمسح تأثير في التخفيف فلا يثبت واما الركنية فانما تأثيره في التكميل وقدس بالاسنياع ومنها
 من الترجيحات الصحيحة الثبات على حكم اى كثر اعتبار الشارع للوصف فيه اى في الحكم فله قوة غلبة الظن كالمسح انه
 موثر في التخفيف في كل ظهور غير معقول كالقياس وسبح الجيرة والجورب وانحرف فلم يشرع فيها التكرار فله كثر اعتبار في التخفيف

بمخلاف الاستنباط من الحجج وقد شرع فيه التكرار فانه نظم معقول قد قصد فيه ازالة الجبث والتكرار في التنقيح موثر واما الركيزة فاما
 في الاحمال فان اركان اصوله من اكماها وكذا اركان الحجج وكذا اركان الغسل لكن الاحمال تختلف ففى الغسل بالتكرار ولكن
 ههنا اى مسح الرأس بالاستيعاب ومنها اى من الترجيح الصحيحة بكثرة الاصول على القول المختار فانه ايضا يفيد قوة فى التقيد
 ولا يلزم لكثرة العلل اى الدلائل حتى يمنع الترجيح به على مذهبنا الاتحاد الوصف المعطل وما دام هو واحد فالقياس واحد فاما
 للدلائل فمسم قبل القائل الامام فخر الاسلام وصدر الشريعة رحمه الله تعالى الترجيح الثالث قريب من الترجيح الثاني
 لان كثرة اعتبار الشارع بوجوب كثرة الاصول وقال فى التسليح والتحرير ان نفسه قد بين الشبهة بالاعتبار فالاول اى
 قوة الاثر بالنظر الى الوصف والثاني اى كثرة اعتبار الشارع بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى اصل كل واحد يرجع الى قوة الاثر لا غيب عليه
 الامام خمس الائمة رحمه الله تعالى اقول الحق ان الثالث اعم من الثاني فان الثبات على حكم بهينه انما هو اذا كان التأثير
 لجنس الوصف او لونه فى نوع الحكم فان الثبات انما هو كثير لا التأثير اذا كان التأثير فى جنسه فقط فذلك كثرة الاصول فقط
 ولا يصدق فيه كثرة الاعتبار واما عدم تخلف كثرة الاعتبار عن كثرة الاصول فظاهر هذا انما يتم لو كان المراد بكثرة الاعتبار كثرة
 تأثيره فى عين الحكم ولو كان اعم منه ومن كثرة تأثيره فى جنسه لم يتم مع ان اتباع فخر الاسلام وخمس الائمة يدعون انتفاء تأثير
 فى الجنس بسببها واما التفرقة بالاعتبار ههنا فغلط الا ترى المسح اقوى فى التخييف ولو عدم النظر بل القوة بحجة عجيبة المنتجة
 بين الوصف والحكم بحيث يكاد يحكم بعلية العقل ولو لا الشرع كما قيل فى الاسكار للحرمات فمحقق قوة الاثر وان لم يكن كثرة الاعتبار
 وكثرة الاصول فغلط الغفل ومنها اى من الترجيح الصحيحة العكس لمسح اى كالتقياس بان مسح الرأس مسح لا يعطل فلا يسن تكرار
 بمخلاف القياس بانه ركن فليس تكراره لانه منقوض بل مضطرب انما تكررت وليست كذا وبذا اى العكس ضد الوصف
 للترجيح لان الحكم مثبت بعقل شئ فلا يمتلزم عدم العلة لكن مع ذلك مرجح لما بيننا من الاصل فى العلة الاتحاد فالأثر
 فيها العكس فتذكر فرج على ما سلف فى الاصل الثاني فى بحث المعارضة من عدم الترجيح بكثرة الادلة ان لا يرجح قياس
 بقياس آخر موافق له فى الحكم مخالف له فى العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا الحكم يصح علة استدلالا لا يصلح مرجحا
 والالزم الترجيح بكثرة الدلائل فمتم تفاوت تفاوت الملك للشفيعين بان يكون ملك احدهما ثلث الدار المشفوعة بهما والآخر
 الثلثان ما يشفعان فيه حتى يكون الثلثان بل يستحقان على التماس خلاف للشافعي الامام له ان الشفقة من مرافق الحكم
 والولد والشفقة من مرافقه فيقسم بقدر الملك فيختلفان فى الاستحقاق واجيب بان ذلك الانقسام فى العلل المادية فقط
 بل المرافق فى العرف انما يقال ما تولد منه ولذا قال فى المداية ان تملك ملك الغير لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه وهذه كالعلة
 الفاعلية فلا يقسم بانقسامها وقد جعل الشارع الملك مطلقا علة للشفقة دفعا لضرر جوار السوء فجعل كل جزء من العلة
 علة لجزء المعلول انصب الشرع بالرأى فهو باطل بل اى قدر من الجواز فرض علة مستقلة لاستحقاق كل المشفوعة اقول فيه ما فيه
 لانه ليس معنى كلام الشافعي على ان الترجيح بكثرة العلل والاجوابنا متوقفت عليه بل سبغى ان نزاع كل من من المشفوع بها
 علة جزء من الشفقة ام لا فمائل واما الترجيح الخامس فمنها كثرة العلة وقد عرفت ومنها الترجيح بسبب الاشياء واذ كان فاسدا فلا يقيد
 وموشبهين على شبه واحد خلافا للشافعي فانه يقبل هذا الترجيح ويقدمه واشبهين وانما قلنا بفساده لان كل شبهة عدة ولا ترجيح

باطل المنكرين للقبول قالوا لا اقتصار اى اقتصار المعترض على المنع دليل تجزئه عن الابطال وهو اى العجز دليل صحة اى الدليل اذ صح
 فلا يمنع الاعتراض عليه بل لا يقبل قلنا كون العجز دليل الصحة ممنوع فان رتب دليل يكون باطلا ولا يقدر على ابطاله ولو تم هذا الكلام لزم
 صحة دليل نقضين كالحديث للعالم والقدم اذا تنازعا وعجز كل من المستدلين عن الابطال الدليل اخر دليل تقوية قول القائل سير
 ههنا دليل ظاهر على العلية للمناظرة المناظر فيرفع به منعه فلا بد ان يعدل بعد ذلك الى الابطال فليقل ابتداء قصر المسافة بخلاف
 سائر الادلة اولى ليس فيها دليل ظاهر لاثبات المقدرة اقول فيه عصب للنصف من غير ضرورة وقد منعتم من قبل فلا يقدر على الابطال
 اذ لا دليل ههنا على العلية متى نقض او يارض فلا بد ان يمنع حتى ياتي بمسلكه فيقبل بمن وجوه الاعتراض على ان سير قد لا تسلمه
 احدها كالحقيقة اى كما اذا كان احدا تقسمين خفيا فلا يمكن من الاستدلال له به ولا عليه به وذلك ان تقوم واليه لا يجب على المناظر
 تعيين الطريق فلان يستلزم اى طريق شاذ قصير اكان او طويلا فافهم وجوابه اى جواب هذا النجوم من الاعتراض باثباتها اى باثبات
 العلية بسلك من سلكها التى مرت فيرو عليه بالميليق به فعلى النص يرد اذا استدلل به الاجمال اى انه يحمل الاصلح جهة من دون
 بيان التاويل اى انه اولى السبب ظاهرة فلا يثبت مدعاه والمعارضة بنى اخر اى غير ذلك كما يرد على الاستدلال بالخصوص
 وعلى الاجمال اذا استدلل به يرد منع وجوده اى كان احاديا وعليه اثباته بالسند وانه لسكوته فلا يكون حجة هذا من قبل من لا يبر
 حجة هذا النجوم بالاجمال ونحو ذلك مما يستنبط من شرائط الحجية وعلى الدوران اذا استدلل به ونحوه اى نحو الدوران من الاحاطة والسير
 فيه يرد عليه من صحة الاستدلال باثباتها ان امكن فان لم يمسس انتقال الى مسلك متفق عليه كما في حاجة الدليل معلومة الله عليه وعلى غير ادله
 واصحابه وسلم حين قال للنفور ربى الذى يحيى ويميت قال انا حيى واميت الى انه تعالى لا يقدر على ان يحيى ويميت من غير ادله
 ولى في كونه من الابرار ينظر فان لم يقصود من قوله ربى الذى يحيى ويميت اباة الدعوى بان من هو قادر على الاحياء والاماتة ربنا ونحوه
 نفور دواعى سخطه الربوبية فيه فاستدل ان يكون قدرت الرب عامته وانت لا يقدر على تقاض شمس من البحر بالشرق فانت
 بمرحل غير صفات الربوبية فليس هنا استدلال ثم انتقال منه على دليل آخر وذلك اى جواز الانتقال لان العدة في المنة اظروا عطفه لمقتضى
 بالذات وبعدها المقصود اثبات الحكم بالحكمة المدعاة فدام في سعي العلة ليس خارجا عن المقصود فلا باس به وفيه ونمذغة فان هو ما
 مناظرتين احدهما اصل المناظرة لاثبات الحكم بالعلة وثانيها لاثبات العلة والنكاح هذا دليل فبالانتقال كان انتقال من جهة الى جهة
 اخرى لاثبات جملة المقصود ففهم ثم الانتقال صور اربع الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى الى قال في الكشف
 هذا الانتقال اى ان يكون في الممانعة فان خصم اذا منع علة وجعت المجيب لم يجبه وبما من اثباته بل دليل آخر الثاني الانتقال من العلة الاولى
 الى علة اخرى لاثبات الحكم بالاول وهذا ايضا ليس منتقلا لان ما لانه اثبات بما يتوقف عليه فهو بالتحقيق اثباته المقدمة الدليل
 شاذ اقول لنا الكناية عقد يحتمل الفتح بالاقالة فلا يمنع التكفير كالبس بغير اختيار فاعترض الخصم ان غايته ما لزم عدم ممانعة الكناية وانى اتوان
 بل المانع نقصان في الرق فنقول الرق لم تنقص به لان الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانها كما لا يسجد فيها وان لم تنقل
 الى اثبات عدم النقصان لعلة اخرى لكن كونه مقدمة من جمل الدليل الاول وكذا الكتابة عقد لا يوجب نقصانها في الرق ولو جاز
 الفتح فلم يتحقق المنع فيجوز الثالث الانتقال الى حكم آخر بحيث لا يلى الاول اى العلة الاولى وهذا ايضا ليس منتقلا لان ما لانه
 اثبات بمقدمة الدليل قبل هذا انما يكون اذا اعترض الخصم بالقول بالموجب فليس للخصم بمن اثبات المدعى الذى هو غير الحكم

المستفاد فقابل ومثاله ما تقدم فنقول في جواب المعترض أنها لما قبلت القبح لم يوجب نقصاناً في الرق كالألوية بل يوجب بشروط اختيار
 نقصاناً في الملك فلهذا لا أقسام كلها يرجع إلى الانتقال إلى مناظرة أخرى لاثبات مقدمته من مقتضيات المناظرة الأولى انتهى
 وليس في أحد منها كما زعم المصير الانتقال من دليل على اثبات العلة إلى آخر عند عدم تمامية الأولى واستدلال به عليه من
 وفي التزم من اثبات الحكم بالعلة المدعى فقد عرفت ما فيه الرابع الانتقال من علة إلى علة أخرى ناشئة عن المدعى ومنه
 ما ذكر المصير من الانتقال من سلك إلى آخر فانه علة لاثبات المقصود ومن المناظرة الثمانية فالانتقال من سلك إلى آخر انتقال
 من علة إلى علة أخرى فذهب الجمهور إلى عدم جوازها ومنهم الإمام فخر الإسلام قدس سره وخالفه شافعية تليد فذهبوا إلى جوازها
 لأنها بمنزلة الوفاء بالتزم في المناظرة من اثبات المقصد بالعلة المدعى فلهذا في المناظرة ولو تم الانتقال إلى
 صارت مناظرة أخرى كيف ولو جاز هذا لم يتم مناظرة أبدأ بالبدء واستدلالاً بالبقية التحليل التي هي مشمول وجوه من الوجوه الأولى
 وهو وجوب تام الثاني أن المنع من الانتقال ما كان عند عدم ظهور تمامية الأولى في آخر ذلك المطلوب منها ليس كذلك
 فإن الاستدلال بالأشياء والاماتة كانت تامة في الواقع وعنده ما ذكره ضرر الداعين من أحيا أنفسهم أمانة فأنما أرادوا بالاماتة
 الإطلاق من السجن وعدم القتل وبالاماتة القتل وهذا المراحل ما أرادوا التحليل وكان له أن يقول أردت بالأشياء اللاحية
 الحقيقية والموت الاماتة الحقيقية وإن قدرت فاحي هذا المقتول دامت بهذا المطلق من غير سبب سبب كما يفعل بوجوه
 ثم الكلام لكنه لم يجب عما قال استخفافاً لكلامه وتبيناً على سخافة ثم أقام حجة أخرى فثبت هذا لا يتلوا عن نوع فلو لم يأت إلى أن
 يفعل إن مقتضاه التحليل من الاستدلال بالأشياء والاماتة الاستدلال بالاماتة الكاملة العامة لكن أودعنا في مثال اللاحية
 والاماتة ولما كان قرينة الدليل في مثال آخر فليس فيه انتقال أصلاً فافهم الثالث أن تحليل لم يكن التزم بالاثبات بوجوبية
 الاستدلال ليس بالاماتة وكان وقد وفي المنع من الانتقال مما التزم اثباته بوجوبية نوع من المناظرة لأن اللاحية المناظرة
 به التزم باتمام اثبات ما دعى بالاستدلال فالانتقال منه انتقال مما التزم الرابع أنه من معارف بوجوبية الاستدلال بالاماتة
 بأنه اللاحية وإنما الكلام في العلة السابعة وهذا ليس بشيء فإن الخروج عما ناظره في جميع على كل حال ثم هو مناظرة لاثبات آخر
 فالانتقال من علة إلى أخرى لاثبات حكم آخر غير محتاج إليها ومن ذلك حكماً آخر كالمسألة ولعل هذا الانتقال إن كان بعد ظهور
 وما والدليل الأصل فقد سقته الدبرة في أصل المناظرة المطلوب آخره وإن كان بعد تمام أصل الدليل فقد سقته الدبرة المعترض في
 شروع في مناظرة أخرى فليس هذه الأقسام مما نحن فيه وإن عند الكلام من جهة المناظرة الأولى فهو مشمول كذا ينبغي أن يفيهم المقام
 في شأني ثالث وجوه الاعتراض على علية الأصل ولم يذكرها بحفية لعدم استقلالها رجوعاً إلى المنع أو المعالجة عدم التأثير اللاحية
 لانه في نفسه هو المحل ليعود إلى أربعة مرتبة الأولى أن يظهر عدم تأثيره في الحكم مطلقاً ثم الثانية عدم التأثير في ذلك الأصل خاصة
 في التأثير في المقييد والفاوqid منه وادعاء عليه المطلق مطلقاً ثم الثالثة عدم تأثيره في المقييد في المتنازع فيه والفاوqid
 في كل النزاع مثال الأول وهو عدم التأثير مطلقاً ويسمى عدم التأثير في الوصف كما لو قيل الحقيقة لا يقصر الفجر في حيث لم يأت
 من حيث كذا فغيره في عدم القصر طردي أو لا مناسبة له بتقديره الأولان فلا يعتبر أصلاً اتفاقاً والثاني من ظهور الاستدلال في
 ذلك لا يسمى عدم التأثير في الأصل كما لو قيل للشافعية في سبب الغائب غير مرقى فلا يصح فيه كذا نظير في قوله تعالى ولا تأتوا به

فقد ان العجز عن الاستمساك بالثبوت في الاصل وهو الطير في الهواء فلا دخل لكونه غير مرغوب في المثال الثالث وهو عدم تأخير المقيد
ويشترط عدم التأخير في الحكم لما لو قال ان خفية في المرتدين شركون اختلفوا في الاصل في دار الحرب فلا يصحون اذا اسلموا كسائر المشركين لا يضمنون
ما اتفقوا به الا سلام فيه ولا تأخير له في الحرب في انتفاء الضمان عندكم عشرة الخفية مطلقا عن المرتدين الذين اتفقوا ثم اسلموا او مثال
الرابع وهو عدم الامتناع بالغا والقيد في محل النزاع ويسمى عدم التأخير في الفرع كما لو قيل للشافعية زوجت نفسها من غير نفقة وبخاصة
كتر مروج الولي يصنع ويسمى غير نفقة فانه لا ينفذ فيه وان لا اثر لتأخير نفقة عندكم ايها الشافعية لان النزاع بينا وبينكم مطلق في النكاح والشك بفساد
النكاح من كفوا ما فيه فنفقته كم لا ينفذ وعندنا ينفذ قالوا الاول وهو عدم التأخير في الوصف والثالث وهو عدم التأخير
في الحكم راجعان الى منع العلية ادعى المستدل عليه فانه ادعى عليه هذا المقيد وقد منع عليه اما منع العلية مطلقا او المقيد بالغا والقيد
والتأخير وهو عدم التأخير في الاصل والرابع وهو عدم التأخير في الفرع راجعان الى المعارضة في الاصل فان فيها ابداء علة اخرى وهو المطلق
وفي الترتيب راجعان الى الترتيب الرجوع ظاهر فانه ان لم يسمي القيد فقد منع عليه القيد كما منع في الثالث ولكنه يحتمل كون معارضة فانه
اولا الغنى في الاستدلال فانه المطلق عليه فغنى ابداء علة اخرى ايضا لكنه ليس بطرح نظر المعترض فان الظاهر ان مقصوده الاعتراض
على علة المدعى لا اثبات علة اخرى ولنا قال المصنف وهو الاشبه وادعى ما قالوا ففرق بين منع العلية لدليل عليها وبين
اقامة الدليل على عدمها وهذا دعوى عدم التأخير فيكون ابطال الاما لا سغا وكذا فرق بين ابداء ما يحتمل علة وبين ابداء علة
تعارض المعارضة في الاستدلال هو الاول وفي الثاني يميزه ابطال المسئلة قطعا اقول محل الارجاع المذكور لكلا يلزم الغضب
للمنفعة به لا سغا في النزاع صورة المناظرة والاكين هذا السبب فكل مستدلة يقبل المنع ولو مجازا يمكن الدلالة على بطلانها
باعتبارها فيكون لا يمكن ان لا سغا في النزاع صورة المناظرة والاكين هذا السبب فكل مستدلة يقبل المنع ولو مجازا يمكن الدلالة على بطلانها
لا يزيل سقا منه الدليل يحكم بل منع له عن نوع من انواع الظواهر الصواب بل هذا النوع اولى من المنع فان من المنع علة
لانه لا يمنع اتمام كلامه باثبات المتقدمة المحسنة وبعد قيام الدليل على بطلانها انقطع طمعه من الاصل ثم اختلف في
القيد المذكور في المناظرة والقيد الطردي مردود وان اعترف المستدل بطريقه فلا يليق ايراده في الاستدلال لانه كاد بحد في
جعله من العلة باقائه بالطردية وقيل لا يرد لان الخصم من العلة استلزام الحكم والجزم اذا استلزم الحكم وهو المطلق عن القيد
فان كل وهو المقيد بالقيد الطردي مستلزم قطعا فلا يضر بالمقصود اقول قد يكون الجزم مخصصا بتخصيص قبول القيد بالاستلزام فلا يجوز
ان يكون المقيد بهذا القيد مخصص منه فيؤدي بالآخرة الى زيادة بيان ايضا فاما في الاية وان لم يعترف بالطردية فيتمرد
ويجوز القيد به لجواز ان يكون لغرض صحيح وهو دفع النقض عن العلة الى نقض المكسوف بهانه صعب على المعترض من الاول فرما لا يتوجه فيه
اقول في كونه علة صحيحة في المناظرة نظر لانه تبين مناف لظواهر الصواب راجعا الى رابع ويجوز الاعتراضات على علة الاصل للشافعية
ما يخص بالنسبة كما قيل في شرح المختصر لا يظهر وجه اختصاصها بالشافعية فان مناسبتها السعة شرط عند الكل غاية ما في الباب ان الشافعية
يفضون بها وحدها واثبتنا في شرطون مع ذلك التأخير فيه فينبغي ان يكون هذه الايرادات مقبولة عند الكل الا ان خفية لم يذكر والممكن
المعنى هو اربعة الصواب في المناظرة بالادلة المسادة بما على الخرافات المناسبة فلا يرد الا على العامل بالانحراف وجوابه ترجيح مصلحة على
المفسدة اجمالا لانها لو لا رجحانها لزم التسوية بالاعمال الذي هو حكم الاصل في اكل اكل كونه الاصل مع عليه وله بعد الاستدلال

وإنما التوجه على التخصيص لا بد من كونه مثلاً على مصلحة البينة لكن لا يلزم منه رجحان مصلحة المستدل أو يجوز أن يكون
 تلك المصلحة غيراً فلا يكفي بيان الإجمالي بهذا ولا بد من رجحان مصلحة المستدل على مقابلة المعترض بخصوصها
 كما في الحاشية وجوابه أيضاً ترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلاً بما في الخصوصيات من الحجرات مثل جعل الشافعية لاثبات
 خيار المجلس وجيب الفسخ في المجلس وهو دفع الضرر عن البائع فيثبت الفسخ أي حقه فتعارض لمفسدة مساوية وهو تضرر الآخر ولو تضرر
 بزوال ملكه من المبيع من ملكه فيجانب بان هذا لا يشتري بملكه فبذلك المبيع وذلك أي البائع يدفع ضرراً في خروج ما كان ملكه
 عن ملكه ثم غير مريض بمصلحة دفع الضرر وهو لهم من جلب النفع وانت لا يذبح عليك أن المبيع قد دخل في ملك المشتري ففسد العقد
 فضرر المشتري في خروج ما ثبت فيه ملكه عن ملكه من غير ضار وهذا الضرر أو البائع أنما يريد العود في الملك بعد الزوال فهو يوجب جلب النفع
 باضرار الآخر فافهم وممثل التخلي للعبادة النافذة بفضل من التزوج عند الشافعي وغيره وروى عن الإمام أبي حنيفة التزوج
 أنحل كما في الشوكة استلزامه كونه لا يفيده من تركه لنفسه فيعارض بقية مصلحة راجعة ثابتة في التزوج لما فيه من استمالة الولد وكسر الشقاق وغيره
 من مصالح الفروع حفظ الدين أرجح من حفظ النفس فان الكلام فيما لم يبلغ حد التوقان واشتبه وفي النكاح مصلحة أخرى مذكورة في فصوص الحكم في
 الفضل المحمدي وهي أرجح على الكل ثابت الاعتبار ولا يلحق ذكره بهذا الكتاب لعل مطمح نظر الإمام الأمام تلك والحمد لله بحال عبادته
 الثاني من قروح المناسبة القدح في الإفضاء إلى المصلحة في شرع الحكم الذي لا بد للمناسبة تحريم المصاهرة للحاجة إلى رفع الحجاب
 فانه أي تحريم يقضي إلى دفع الفجور المتوجس لا يرفع الطمع عن سباحة فتنع اقضاه إليه بل النفس المحرصة على ما منعته فيقتضيه
 كثير إلى الفجور في دفع بيان الإفضاء بان تأييد التحريم يمنع الطمع عادة واحتمال حرص النفس عليه في غير واقعة في الفتا
 أو نصير هذا المنع كالطبيعي فلا ينبغي شتمه أصلاً كالأحكام الثالث من القدح الواردة على المناسبة كون الوصف خفياً لا يدرك
 فلا يصلح للمصلحة كالرضى في العقود فانه أمر مبين لا يعرف أصلاً وجوابه بالضبط بامطرطاهر يكون منطوقه كالمصنف الدالة عليه
 والأفعال الدالة عليه كالتعاطي في السبع وإشارات الأخرس في العقود وكلمة الرابع من الأسوالة الواردة على المناسبة كونه
 وصفاً غير مضبوط مثل الحسج والزهر ونحوهما فانهما مشكوكات ولا يثبت كل قدر منه والجواب ان الوصف المناسب انما يضبط
 بنفسه بان يعتد به كالأيمان لو قيل بتركه كالمكيد اليقين فالمعتبر مطلق اليقين في أي فرد تحقق من أفراد المختلفة أو مستضبط في
 الحروف كالمختلفة والمضمة فانها وصفان مضبوطان عرفاً وضبطاً في الشريعة بالمظنة كالسفر وبمعين مرتبة الحجج وهو حرج السفر
 والحدود به بتجديد وحد الزجر اعلم انه لم يذكره المحقق مع انه لازم العلة الباعثة مطلقاً فيقبل عندهم لانهم ادرجه فيما ذكره من منع
 الصلابة الموصوفة ومنع الشرطية او ما سمعوا أي خامس وجه الاعتراض على علة الاصل بنقض لسيمونة المحفظة تناقضاً و
 في المناقضة في المشهور في معطال من عداهم المنع وذهب الإمام فخر الإسلام إلى ان انقض شخص بعسل الطردية ولا يجزى
 في ذلك "صحيح" الدالة على أنه لا يثبت له إلا ما لا يثبت له من غير الدالة في كونه مبيحة له الدالة ليس إلى
 في الموطأ والبيهقي واداه انتداه المصنف وقال لا ينقض النقص بطردية من العلة لما توهم الإمام فخر الإسلام والامام شمس الأئمة بما
 عليه من الجرح والتأنيب كدلالة الله الشفعي لانه أي انقض انما يرد على ظن الناظر بالعلية ولا يرد باعتبار النفس لانه أي انقض في نفسه لا يرد في غيره
 فلا يلزم انما تنقض الشريعة فاذا اورد نقض على الموترية واحد الطرفين خطأ ولا يلزم التناقض في شرعيات كما في القلم

المصنف اجمالا انما هو لا يحتاج الى احوال

الذي سيجي ان شاء الله تعالى فانه يجبر في المؤثرة مع انه ينقلب العلة معلولا فيلزم التناقض في الشرعيات قال في كشف الحيل
 مراد الشيخ ان النقص لا يرد على المؤثرة اتفاقا خصمين على التاثير فاما قبله فيد انتهى وبذا ظهر من تحليله رحمة الله عليه ولا يرد انه
 ينبغي ان لا يرد على طردية ايضا فانه بعد اتفاق الخصم على انه وصف طردية لا يمكن النقص لانه لا يمكن اتفاق الخصم بالحكم
 بالطردية المتلازم فانها مستزعة في الفرع واذ لم يكن متققا في جميع الصور امكن النقص ببعض المواد لكون الطرد
 بالاستقراء التناقض ثم انه لو عمم الطرد والاحالة وسير ايضا فالتناقض لا يمنع ورد النقص فان المناسب ربما يتخلف عنه
 الحكم بان يكون معنى الاعتبار ونحوه لكن يرد عليه انه لا تخصيص للنقص بل كل الاعتراضات بهذه المشابة فانه بعد تسليم
 اعتبار الشارع لا يمكن منعه ولا يعارضه فافهم وقيل لا يمكن دفعه عن العمل الطردية بعد الورود اذا الاطراد لا يبقى بعده اي بعد
 النقص الموجب للتخلف بل يجي هذا النقص المعلق الى التاثير ولهذا وجه الحكم كلام الامام فخر الاسلام وبذا بناء على قصده
 على ما ثبت بالورود ان فان النقص انما يمنع لزوم الامانة المناسبة ولا وجه له ان يقتصر عليه بل بل هي اي الطردية غير المؤثرة
 مطلقا فيعم ما ثبت بالاتقالات عامرا من الشيخ ابن الهام فيمكن الفرق في مادة النقص وغيره بدون التاثير ثم يرد عليه ورود
 آخر لا يمكن معرفتنا ان النقص انما يرد على ظن الناظر والمتاخر فيمكن كون ظن النقص خطأ فلا يسلط الاطراد فافهم واعلم انهم رده
 الى منع مع اسند صرح الشيخ ابن الهام وقال في الكشف هي ممانعة في التحقيق برابع لزوم الغصب ثم نصب المعلق
 وقد عرفت سابقا انه لا خلف في الغصب اصلا كيف وهو نوع من اظهار الصواب اقول على هذا التوجيه جوابه بالمنع فان
 المنع على المنع خارج عن قانون العقل والا وجه ان لما كان يرد تفصيلا على مقدمة معينة واجمالا بان احد مقدمات الدليل
 فاسد ويرد قبل الدلالة على العلية بمسلك من مسالكها وبعد ما بي مسلك كان غيرية جهة الاستدلال والالتماس من حيث
 الاجمال وليس فيه غصب لمنصب بالذات فان المقصد كان هو المنع لكن لو رده نحو اجمالي ايضا وده هذا الوجه ولا ضمير فيه
 والحجاب عن النقص او لا يمنع وجوده في محل النقص فلم يقتض الاستدلال عليه ان امكن لان له ان نفى ما قصد ولو منع عن هذا
 منع عن اظهار الصواب قيل لا يقبل الاستدلال ان كان حكما شرعيا لان يصير مثل استدلال وقيل لا يقبل ان كان له قاصدا
 والحق ان اكل حكمت قتال ولو كان المستدل يستدل عليها من قبل بدليل موجود في محل النقص فقصصها المعترض فمعنى
 وجوده فقال المعترض يلزم اما انتقاض العلة لا انتقاض دليلها قيل هذا النقص من الاعتراض اتفاقا ولو نقص دليلها اي دليل العلة
 حينئذ لم يتصور قال لا يسع لان نقصه ليس نقصا اي نقص الدليل ليس نقصا ونظرا في انتقاض قياسي في قولنا العلة قد خرجت عما كان
 اقول ان اراد الناظر من القدر فيها بطلانها لانه بطلان الدليل لا يلزم بطلان المعنى وان اراد بطلان الدليل عليها فانه
 ثم لانه ارتفاع الدليل الاول بالنقص فلا بد لاثباته من دليل آخر ثم ان هذا انتقال ام لا فحقا من قبل وجواب ثانيا يمتنع انتقاض
 الحكم مع ثبوت العلة فلم يقتض اقامة الدليل عليها ان يسير له ايضا لما التزم والاطلاق الدبرة على الاختزال ولا اعتداد بمنع لا يقبل في المنع
 له عن اظهار المطلوب بالاخذ بدليل لم يظهر صحة ثم اختار عدم وجوب الاحتراز عن النقص يذكر فيه لا يوجد في مادة النقص في اثر
 الاستدلال وقيل يجب الاحتراز واختاره اسكي من الشافعية وقيل يجب الا في استنباطات وهي ايراد نقصا على كل علة كما استدل
 عن الشافعية وهو بيع الرطب على نخيل مثله مما على الارض خرضا فيها وذن خمسة ادسوق قال الشافعي في البيع ما نزلوا

يستثنى عن نص الربو اوان وجد فيه اطعم لاروى النجى كورخص في الطراوا ما عندنا فند البع فاستثبته الربو انا انما اعراض
فيها فية ما على الخيل قد راثم اعطى و مثل ذلك مما على الارض خصوصا وذا ليس بيحا حقيقة فانما على الخيل لم يدخل في تلك حتى يباع به
ما على الارض بل هو مبتدأ لهذا التقوا على ان استثنى لا يقاس عليه نحو وجه عن قاعدة عامة فانما الحكم فيها سواء اقول الاستثناء
لا يكون الامتناع موجود فيه عن الحكم المستثناة او مقصص للمنافع من الحكم اقرى موجود فيه فعدا الحكم بالاستثناء او مقصص البتة
فلا معنى لعدم الاختلاف في تامل فانه غير واثق لان المقصود ان استثنى قد بلغ امره في الشهرة فلا حاجة الى الاستثناء
فانما لنا انما في باسئل عنه من دليل العلة تبينه ما استنبه من والنقص معارضة وفي المعائن ليس عنه اى دليل العلة يستدل به
لا يمكن للاختلاف في الابداء في قيد والقياس لا يقيد في وضع النقض لا يطرأ اتفاقا بين المعلن والحيث اقول ان تنصود ونح النقض الضرورى باحتمال ذلك
بالقياس ان يكون به ارتفاع المانع او وجود الشرط في جواب عن النقض انما يردع المانع يقتضيه عدم الحكم اما تحصيل المصلحة فلا يقع في عليه العلة
كالعرايا او اوان نقضا على الوجود فانه ليعوم الحاجة فالمصلحة في ترخيصه وكالدية الواجبة على العاقلة فقط دون القاتل في قبل الخطا
عند الشافعية الواردة نقضا على تشريعها للرجز على القاتل في العمدى ان الشافعية اوجبوا الدية على القاتل في العمدى محلا بان
يجاب الدية للرجز والقتل العمدى بالرجز مخيب فيه فورا ونقص بان اعطاء الجيب فيه امدية عنه كم الا على الماتة وحصل
الرجز انما هو القاتل كذا قالوا ولا يغير لهذا القياس وجه فان الاصل المقيس عليه هو الخطا وكلمة لم يمتدع يعين الى الفرع
بل قد تغير فاهم وروى في النقض بابداء المانع لان العزم بالمعنى فانه لو كان هو المقتول لا يقتلوا الدية واذا كان هو القاتل
عزموا فلهذا المصلحة خلف الحكم بأكلمه غير محم انا عندنا للاقا تشرى في ذرية الخطا وروى في العمدية بل بحسب النصوص بينا
او في مفسدة على قوله تحصيل المصلحة كل الميتة للمفسر المتخلف عنه حكم المحرمة لمانع وقع مفسدة فان اكل النفس اعظم
مفسدة من اكل الميتة ولو كانت العلة منصوبية تحفى تقدير المانع لرف النقض كما مر واما ما نفوا تخصيص العلة فلا يقولون
لوجود مانع المانع لان صدره شرطها اى شرطها حية اسلمة فانتقت بانها نكحنا شرط اعلم عنه ثم حتى تنقضي انكم لا جدم بقاء المسنة
وقد تقدم فيه وقد تقدم منا ايضا ان هذا الجنت قبل الحدودى ويرجع الى اللفظ ومن هنا اى من اجل عدم حوا تخصيص العلة
مشائنا المانعون تخصيص العلة اذ نفوه اى انقص بهذه الاربع فقط ابااء عدم الوصف لتجس اى قيا سنا ما خرج من
غير السبيلين بخارج من البدن فيقتضض الوضوء وكما في السبيلين يقتضض الخارج فيها نقض باليسل من الجرح فانه غير نقض
فيخرج بعد الجرح فانه غير خارج على ما وقع تقديره في مكانه فلم يوجد الوضوء وبعضهم منعوا كونه نجس وبلغ معطوف على قوله بابداء
وجود المصلحة الذى به المسألة حلة وان وجد الوضوء صورة ودخل فيه اجواب بعدم المانع اذ بان تنقضية تنقضى المصلحة الموجب
لكونه موثرا في الحال شلى قيا سنا مسح الراس مسح فلا شئ كالحنف اى سنية فينقص بالاستثناء بالجرح فانه مع انه يتكبر
منع فيه المضى الذى في شروع المسح وهو التطهير الحكمى كالتعميم فانه تطهير حكمى والقياس لا يوكده العقل لكونه غير معقول المصلحة فعلية المسح
لعدم التكرار من جهة كونه تعبدا واما هو اى الاستثناء فمطير معقول والتكيد به بالتكرار مقبول لكونه مبنا لفتنة تحصيل المسح
المطلوب من شرعية ويمنع التخصيص بذا معطوف على قوله يمنع اى يمنع تخلف الحكم في محل النقض كما اذا نقص القياس
الاول وهو قيا سنا الخارج من غير السبيلين بالجرح السائل لانه ليس به قابل بقتضاض الطهارة تخرج الوقت لا يخرج

عن الصلوة فيمنع عدم الحكم بل هو حدث لكن تاخر حكمه لى ما بعد خروج الوقت عندنا او الفراغ من المكتوبة عند الشافعي
 لقصوره يعني ان الشخص يتصرف بالحدث ومحدث حقيقة لكن لم يؤمر من بشرع بالتوضي قبل خروج الوقت كشره رمضان في
 حق المسافر وليس فيه تخصيص كما قال في الكشف فانهم قد ائتمروا بالغيض عطف على قوله ويمنع تخلف اي ويرفع النفس بين
 الغرض من القياس ولا يرد عليه النقض فتقول في دفع السائل عن نقص البطلان السائل غرضي من القياس التسوية بين الخارجين
 الخارج من احد السبيلين والخارج من غيرهما في كونها حدادا او استمرارا فقولوا هذا الحكم غير متخلف ولا يخفى ان الثاني راجع
 الى الاول لان منع المعنى الذي به العلية منع علية الوصف كالرابع اس كما ان الرابع يرجع الى الثالث فان المقصود من بيان
 الغرض عدم تخلف الحكم في مادة النقض تدبير فقد انحصر وجه الدفع عندهم في الوجهين المذكورين اولاً وسادساً اي ساكن
 الاخر اضافات الواردة على العلة فساد الوضع وهو ثابت باعتبار الوصف الجامع في تقيض الحكم اس منافية بنص نيل واجماع
 وهو انحصار من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجب فساد الاعتبار من غير ثبوت اعتبار الوصف في المنافي وان وجه ثبوت الاعتبار في
 التقيض من غير وجه بعض او اجماع على ثبوت خلاف الحكم بوجه من فساد الوضع ولا يوجب فساد الاعتبار وان وجه ابعادها
 يتجه من ان هذا قد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان
 كان هناك نفس او اجماع مخالفة حكم القياس او اجماع الوصف في تقيض الحكم فساد الاعتبار نوع منه فانه
 مثله قياس الشافعية مع الرأس مسخ فثبت كذا الاستحباب فيورد انه اس المسح مقبولة كراهية التكرار كما نقلت فان
 تكرار مسخ غير مشروع مثال آخر للتحفية اضافة الامام الشافعية الفرق في الاسلام الزوج فيما اذا كان الزوجان كالمسلمين
 ثم اسلام الزوج فيقع الفرق في هذا التعليل فاسد الوضع فانه اعتبره صاحب الحقوق لاس من يلاهما فالوجه الصواب انها اعتبارها
 بالتحا عن الاسلام بعد العرض وهو وصف صالح للتأثير في ازالة الحقوق واعلم ان ثبوت التقيض للحكم مع الوصف لنقض
 فان زيد ثبوت اي ثبوت التقيض بالوصف فساد الوضع فهو نقض مع قيد زائد وان زيد كونه باصل المتبدل فقلب فهو نقض
 نقض وفساد وضع مع زيادة والنقض بدون ثبوت اي تقيض الحكم مع اي للوصف وبيان المناسبة للنقض معه قدح في العلية
 قريب من فساد الوضع اذا كانت المناسبة من جهة واحدة هي جهة المناسبة باصل الحكم وما اذا كانت من جهتين فلا يغير العلية
 لانه يكون ناسية منها مصلية ومفسدة فوجه صامنا سببا حكم ومن وجه التقيضه قول واقفا بهنا ابن ابي حبيب مع انه يقول لا يفسد
 والقول بتقيضه ان لا يكون له مناسبة بتقيضين فافهم والجواب عن فساد الوضع اجماعية النقض مع زائدة لا يفسد وهو لا يصل
 الزيادة فيه وهي اما منع سند النص الموجب تأثير الوصف في تقيض الحكم او تاويدة وغير ذلك مما وسبعهما اي صالح استضافات
 عدة الاصل المعارضة في الاصل معناه ابداء وصف آخر صالح للعلية مستقل بالتأثير ولا يكون مستقلا بل حجب ولكن يكون
 بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه والحنفية يسمونه مفارقة ويندرج فيه سوال اختلاف جنس المصلحة في الاصل
 والفرع كقول الشافعي اللواط ايلج فنج من فنج الا جاحرا قطعاً فيحذر اللواط كالا في سجد كونه مركباً للايلاج المحرم فيتحريمه
 بان اصله في الاصل في شرع الحيد منع استلزام النسب فانه يتكلم ان يكون الولد من الزنى وفي الفرع هو اللواط
 وفي رواية اخرى انه الاحتمال للاختلاف فقد اختلف جنس المصلحة فلا يلزم تعدية الحكم ثم استدلوا في قوله اي بالزنى

فالشبهة فية قالوا نعم يقبل وانخفضت قالوا لا يقبل لنا المفروض ثبوت وصف المستدل بمسلك صحيح تحت الفارق والاككان
هو الاعتراض لا يذاعلم لم يتقبل وصفه بعدية لزم تقصده لان حيزه العلية ليس يتحقق الا اعتراض هذا لا يفرق بل يجعل معارضة
يوصف المستدل ان صحة الممانعة وان كانت فبعد تسليم العلة لا يبقى في اليد شي لو رويح لا ينافيه اء وصف المستدل وصف المعترض
لانه ان لم تثبت بدليل فكل امرئ لا ينافيه لان غير الثابت لا ينافي في الثابت وان اثبت بدليل فاجتماع علتين مستقلتين جائز اتفاقا
فكل ما علمت ان فلا تناقض في القول قال اعتناق عن الرهن تصرف لاني حتى المترين في كل كبرية بقوله القول قولان العلة في الاصل كونه متقبل
الفتح وهو غير موجود في الفرع لم يقبل منه لانه لا تناقض في كون العلة ما ادعاه الخصم وهو موجود فيه فيلزم الحكم فلا يفيده الفرق
تبيها بل تقول على سبيل الممانعة ان ادعيت ان حكم الاصل بطلان منعته فان بيع الرهن المرمون ليس باطلا بل يتوقف
على قضاء الدين او اجازة المترين لا حكم الاصل التوقف غير محكم في الفرع فانك لا تثبت فيه توقف الحق فقد اختلف حكم
الاصول والخصم في فقات شرط القياس وهذا النحو من القول يقبل القارقون قالوا ولما احتل وصف المعلن الاستقلال
وعدمه فالاستقلال اي دعواه حكم فلم تثبت فصح المعارضة باء وصف آخر زائد عليه قلنا لما اثبت المعلن استقلالها
كما مر فلا احتمال لعدمه ولو لم يات بمسلك يفيده الاستقلال فلا يرد هذا اي منع العلية الا الفرق وقالوا ثانيا ان ساحت
الصحة رضوان الله تعالى عليهم كانت جمعا لعموم وصف وفرقا بخصوصه ولم يكره احد منهم الفرق فيكون اجماعا على القول
قلنا ذلك انما كان قبول ظهور الاستقلال بالاستدلال بمسلك من مسلكه واما لغيره ممنوع والكلام فيه ثم ان دعوى
كوني مباحا ثم منسحق ممنوع بل كانت ممانعة للعلية لكن قد يكون مع ابداء علة آخر سند للفتح لانها كانت معارضة الكلام
فيها ثم عند التقاليد بالفرق المختار انه لا يلزم الفارق بيان الغاية اي وصف المعلن عن الفرع الا اذا ادعاه لان غرضه
عدم الاستقلال اء عدم استقلال وصف المعلن وهو لا يتوقف على بيان الغاية في الفرع واما اذا ادعى فلا بد من وفاء
وقيل يلزمه بيان الانعواء والامتناع ان يوجد في الفرع فثبت الحكم فيه وقيل لا يلزم مطلقا ادعى او لم يدع لان المقصود بيان
عدم استقلال وصف المعلن فقط فماز وبتبرع ولا يلزم الفارق ذكر اصل بعينه تأثيره اي تأثيره ابدى فيه لانه يجوز
لكون ما يدعى علة لا بموجب فيمكن وجوده في اصل المستدل فانقلت الفارق معارض فيكون مدعيا فعليه اثبات دعواه
قلت معارض صحة العلة وقابلية له وكيفيها وجوده في الاصل فقط واما وجوده في اصل آخر والتاثير فيه فامر زائد والاجواب عن الفرق
منح وجوده اي الوصف المبدى في اصل المستدل او ظهوره او الضباط او مناسبة والتثبت المستدل في الاثبات بالسير لان
الصالح والمناسبة في الواقع شرط في العلة مطلق وقيل لا يستقيم منع المناسبة عند استدلاله بالسير لانه لم يدع المناسبة
والمنع غاية توجه على ما ادعى او بانه اي الوصف المبدى عدم معارض وليس وصفا مناسباً وموطر فلا يكون علة متقبل ان
يخص الشافعية الحكمه على المختار في وجوب القصاص ببيع القتل المحرم العدوان في معارض بالطواغية اي العلة في المختار
مع الطواغية فيجب بايها عدم الاكراه المناسب لعدم القتل فيكون عدم معارض فلا دخل له في العلية ولوجعل ممانعة كما هو المختار عندنا
لم توجه اليه الاجابوا به عن الفرق او الجواب بانه وصف ملحق في صورة ما نبض او اجماع فلا يصح للشيء كلاً يتبعوا الطعام
بالطعام ام لانه هذا الحديث في جواب معارضة الطعام المدعى علة للربو بالكيل بان يقول قد وجد الحرمة للربو في بعض الطرق

بهذا النص مع عدم وجود الكيل فهو يلحق بمواهي المستدل من غير تشبيه في إثبات المطلوب بالعموم والأحكام الثابتة بالحكم بالنص
 لا بقياس وقد كان الكلام فيه ولا يلحق كضعف الحكمة التي بها صلح للعدية أن سلم المظنية أي أن سلم أنه يصلح مظنة لما كاد ردة علية
 القتل أي كقول الشافعية على علية القتل الروية فتقتل المروءة كما لم يقتل في الفرق العدية الردة مع الرجولية لأنه مظنة الاقدام
 على قتالنا فيلحقه المستدل بقطوع اليدين لأنه أضعف من النساء في المجازية فلا يكفي الرجولية وذلك أنه عدم صحة الالغاء
 بهذا الخط لأن المتعبر في العدية المظنة عند عدم الضابط الحكمة ولم يلح كما في الحكم المروءة وبوابة الفارق خلف عن الوصف
 في محل الالغاء وليس بعد الوضع فسد الالغاء كقول الشافعية إيمان العبد إيمان من سلم عاقل فتقبل كالحرم إيمانه لأنهما إيمانان
 واحد مطلقا لا احتياط لا إيمان إيمانه آمن فيتعارض بالحرية إيمانه إيمانه مع الحرية لأنهما مظنة الفرة عن العمل
 بنحو ما السيرة فظهره الكيل فيلحق المستدل بالماذون في القتل فيقتصر على المقرض بان الاذن خلفها فسقط الجواب
 ولو حرمنا نكحها هو المذهب لم يتوجه الاعتراض بالتخلف أصلا كما لا يخفى فلو الغي المحجب خلف صح الغاء ولو أهدى المستدل
 خلفا آخر فسد هذا الالغاء ويسل البحث أنه ان تقف أحدهما وعليه الدبرة ثم الصحيح جواز تعدد الأصول بقياس واحد
 قيل للمعارض الاقتصار على دفعها عن أصل واحد في قولنا أحدهما ان له ذلك لان مقتضوه الزام انهم وقد تم والاخر انه
 لا بد من ذلك لان مقصود المستدل إثبات مدعاه ولا يفوت بالرفع عن فرض الأصول فلا يتم الاعتراض الا بالرفع عن
 الكل فالقائل الاول نظر أنه ان يفي الزام المستدل والتأني نظرا في أصل المقصود فان ابطال واحد من الأصول
 لا يضر مدعاه فافهم النوع الرابع من الأصول على القياس ما يرد على ثبوت العلة في الفروع وذلك سوالان الاول منه
 منع وجودها في الفروع فلا يتعد إليه الحكم لكونهم إيمانه الشافعية بين ففاحتين بين مخطوطاتهم فلا يصح كصبرة أي كصبرها
 بصبر بن شبيه الربوبية منع وجودها إيمانه المجازية في الفروع لأنها أي المجازية انما يكون باعتبار الكيل والموذن فان المعنى في الأصول
 الربوبية التساوي فيها دون الاسماء الآخرة هو أي جنس الفلاح عدوى عادة فلا يخبر في المجازية والجواب عن هذا المنع بيان
 وجودها في الفروع كما تقدم في جواب منجها في أصل ولو كان بيان الوجود بعد بيان مراده كما ان أي كقولهم إيمان العبد إيمان
 إيمانه كماله دون في القتل بغير إيمانه فيمنع الإلحاح في العبد فيثبت المستدل باني إيمانه كونه مظنة لمرعاه
 الإيمان وهو إيمانه بالتعاكس سلا ولا يمكن للسائل تسغيره بان يقول ليس مرادك هذا التيقن على تقديره سلا على المذهب
 الصحيح لأنه ليس بظنية وهو ظاهر لكن يمكن من منع العلية أن يقول كنت ظننت معناه كذا فمنعت وجوده في الفروع
 مع تسليم العلة والان قد ظهر بيانك غير ما منع العلية وسوال اختلاف الضابط في الأصل والفروع من مخرج فيه شهود الزور أي
 قياسي الشافعية شهود الزور بسبب القتل فيقتض منهم كالمكره فيقول المحجب الضابط في الأصل لا كراه وفي الفروع أشهاد فلا
 مساوات والجواب عن هذا السؤال بيان القدر المشترك من الضابط كما في المثال المذكور الضابط في التسبب للقتل المحرم قصدا
 وهو قدر مضبوط مشترك ولا يضر الاختلاف بوجه آخر أصلا والعرض المثال والافتقار منع علية التسبب بل القصاص جزاء المباشرة
 المكره مباشرة من كون المكره أنه تقدم الإشارة في الأحكام والثاني من سوال الفروع المعارضة في الفروع بالقياس الحكم فلا يجرى
 أصل ليقاس عليه الفروع المذكور في معارضة قياسي من نصار المقترض استدلال المستدل مقترضا وقيل لا يقبل لأن هذا خروج عن ظنية

لا يجوز في القياس

لوقال الخفي الاعكات اللبت في مكان فمجردة لا يكون قريبة كالوقوف بعرفة ليس مجردة بل بعد ضم الاحرام فيجب في الاعكات
ضم الصوم فقبول حمله اذ كان بشا فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة والى قلب يكون لا يطال مذموب الحضم صريحا بان يكون نتيجة
القلب منا في دعي المستدل كما لو قيل من قبل انقصة لمنع كفاية شعرة او شعرات في مسح الرأس من اعضاء الوضوء فلا يخفى انقصة كفاية
الاعضاء وهي المفصولات فنقول فلا تقدير بالرابع بحقيقتها وبه يطيل مذموب المستدل ولا يثبت مذموب الحضم من كفاية الاقل بل يجوز ان
يكون الكل مفروضا اقول بان التمرين وزوده منبني على اتفاقهما على ان الثابت احدهما من قول المستدل والمعرض عنه
ينتهض المعرض لا يطال قوله محل لطلال الناظر بما لم يتعين مذموب بل يقول يجوز ان يتج من القلب بطل قول المستدل وان لم يكن
موافقا لمذموب لان عرضه دفع الدليل للثبات شئ فافهم والى قلب لا يطال مذموب القتر اما بان نتيجة القلب بالاسناعات فمجرد
الحضم الان لها لازما في مذموبه وذلك اما بنفي اللازم بطلوب الحضم مع اعترافه الملازمة فالنتيجة هذا النفي وبطلان ومفني السدس
كبح الغائب اي كما لو قيل من قبل انقصة نتيج الغائب عقد معاوضة فيصح كالسجح الغائبة فيقول الشافعي اذ كان كالسجح فلا يثبت خيار
الرد بينك لا يثبت فيه وهو لازم الانعقاد والصحة عند الحضم فالصح البسح الاتقاء اللازم واما باثبات الملازمة بالقلب مع قبوله انقضاء
اللازم فيلزم تنقضاء المفروم الذي هو منا في مطلوب المستدل وقد لزم الملازمة ويسمى قلب المساوات كما ذكره كما لو قيل من قبل انقصة
المسكرة مالك للطلاق كطفا فيقع طلاقه كالمختار في التطبيق فيقول الشافعي فيصح الاقرار والايقاع كلاهما كالاصل وهو المختار
يصح ان يمنع ان الاقرار منه غير معتبر اتفاقا وقد اثبت الغالب اعلاز منه بينهما واعلم انه قال صاحب الكشف هذه الاشكالية اورد
الشافعية وضما فيقبل اقسام لانها واقعية صدرت من انقضية لاثبات ان مذموب كيف لا والادعاء ان المذكورة فيها مخرجة غير
مقبولة عندهم لقبولهم بالتأثير فافهم واعلم انه قد يقبل العدة من وجه آخر وهو ان ثبتت تقيض وصف الاصل تقيض حكمه كصوم الفطر
اي كقول الشافعية صوم الفطر عبادته لا يجب المضى في فساده لا احتراز عن الحج فانه يجب المضى في فساده ويجب الاتمام والقضاء
بالافساده فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول فيستوى المذرو والشروع فيها كالوضوء فيلزم بالشروع لانها يلزم بالنذر جاما وقد ثبت
المساواة بينهما ويسمى هذا باعتبار المعارضة عكسا لان حاصلة عكس حكم الاصل في الفرع فان الحكم في الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع
وفي الصوم الوجوب وبوجه فنفه قياس العكس لان حاصلة انها يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالوضوء ولما يلزم بالشروع
قال الامام فخر الاسلام روح السدرو حاكس نوعان نوع يصح الترجيح ويصح في نفسه ومثل بهذا القياس وحاصله يرجع الى
ترجيح الوصف بتأثير تقيضه في تقيض الحكم في اصل كالوضوء ومثله ونوع آخر حكم بعبادة ومثله بالمثل الاول وحاصله الى اثبات
مطلق المساوات بين شيئين بالقياس ثم الاستدلال بحكم احدهما على الآخر ثم تختلف في قبوله فالأكثر ومنهم القاضي ابو اسحق
الشيرازي الشافعي وفخر الدين الامام الرازي الشافعي قالوا نعم فيقبل وهو المختار عند المصنف وقيل لا يقبل وعليه القاضي من
الشافعية والامام فخر الاسلام رئيسا واتحاده الشيخ ابن الهمام لنا جعل المعرض وصفه اي المستدل لما يتلزم تقيض مطلوبه
وهو الاستواء وهذا متوجه وقد قال الاستواء ليس تقيضا لمطلوبه الا ببعض الوجوه الخاصة ولم يثبت بهذا النوع من القلب بل
لابد لاثباته من امر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يعبدى والذي هو مقصود غير معبدى والسرفية ان المستدل
انما ادعى حقه لعلته الحكم في محل ولم يبرع ان علة للمساوات في محل آخر حتى يلزم من التعليل بل ان لزم فلا يلزم المساوات في محل

نقد الأصول على ما هو

الوجه وهي المسوات في الحكم الذي علله بالوصف وليس بهما فيا لمطوب المستدل أصلا فتأمل فيه فليكن بالتأمل الصادق
 الشكرون قالوا ولا يكون الوصف يوجب شبهها لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقا حتى في نقض الحكم والمقصد في النوعين الاستواء
 أقول إنما يوجب هذا نظرية لزوم وبيان اللزوم على المدعى الذي هو المعارض ولا يلزم من نظرية عدم القبول كالتعبد المقبول
 ربا يكون مقدماته نظرية تدبر وجوبه ان الاستواء عام ويكون في أمور مختلفة لا يبيع وصف واحد يوجب ذلك في جميع الوجوه
 فلا يفي بهذا القياس والعلته ان اوجب فلا يوجب الا شبهة ببعض الوجوه ولو اثبت في الوجوه فبذلك ليل آخر فكم يكن هذا القياس
 موجبا لما في مدعى المستدل فلا يقبل فافهم وقالوا ثانيا ليس الحكم المستدل عليه ولا بد في القلب من ذلك قال في الكشف
 القائلون بالصحة فيقولون ليس المناقاة ان يكون ذاتية وهما منافات بالعرض فان الاستواء ان لا يختلف في الحكم وحكم احدهما
 مخالف لما ادعى المستدل الحكم الآخر كك ولا يعبد ان يقال ان العلة لا يوجب المساواة وكيف كانت بل يوجب فاما يوجب
 في بعض الاحكام فلا يستلزم منه الحكم المنا في الابدليل آخر فهو متقل والعكس يصير فضلا فافهم وقالوا ثانيا اني بحكم يحمل الابدل ابعده
 الاستفسار فيكون متفلسا فيقول قلب المنا صب قائل وتذكر ما سلف منا في مقصد المنصب الثاني المعاضة في الصحة عن المناقاة
 ولا بد فيها من حمل آخر وعلته اخرى وان كان الاصل والعلته واحدا كان فيه المناقاة وهي اى العلة اما يوجب النقض اى المنا في
 الحكم كالمسح اى بقول الشافعية مسح الرأس لكن فليتأمل كالفصل فيقول مسح الرأس مسح فلا تلتزم كما لا يفيده ان مسح لا يثبت
 نقض الحكم واما يوجب انقض منه اى نقض كفى صغيرة اى كالتقياس في صغيرة بلا اب وجد صغيرة فيقول عليها في الاكراه كذا
 الاب يولي عليها فيقول انقض الخ قاصرا بشقة فلا يولي عليها في النكاح كالمال ان لا يولي عليها فيه فليحجم هذا القياس بمد صحة
 تواتر الخ عليها وهي انقض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا او يوجب ما يستلزمه اى انقض كقول الامام اى حليفة
 في المنفى اى من نفى خبر موته الى زوجة بولده المنفى صاحب فراش صحيح فهو احق من الفرش الفاسد فيقول انقض وهو
 تابع الصاحبين والائمة الثلاثة انما في صاحب فراش فاسد فليحجم الولد كالمشروع بلا شهود وليحق ولده به فالحكم اللازم منه
 نسبته الولد الى الثاني وبهذا ليس نقضا لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه وذلك الاجماع على ان النسب ليس بينهما
 بل من احدهما فاذا ثبتت من احدهما انتفى من الاخر ثم اعلم ان مبنى قول الامام على عموم نص الولد للفرش فافهم النوع
 اني احسن من سيرة القياس ما يرد على المقصود من الحكم وهو القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع في الحكم
 كما كان في هذا النوع من الاستلزام اى يستلزم الدليل ويعبر عنه في غير هذا النص بعدم تواتر القريب فلا يخص هذا النوع من العرض
 بالقياس ولا بالقرينة من العمل على عليه بعض الحفظة بل تحقيق الكلام فيه يعرف بمقتضاها من النقض وهو اقسام ثلثه
 القسم الاول منه ما يكون لاستنباط الحكم على المستدل كقوله القائل الناصر لقوله الصاحبين في المتقل القتل يقتل بما يقتل به
 غالبا فلا ينفى في القصاص كالحرق لا ينفى فيه نيك المتعرض عدم منافاة والنزاع انما هو في ايجابه وهو باق كما كان وسنه كركن
 اى كقول الشافعية مسح الرأس لكن فليتأمل فيقول ثلثا بالاستيعاب سلمنا حكم قيا سك لكن النزاع باق لقسم الثاني
 من القياس انما يوجب ما يكون باستنباط الماخذ الحكم كقوله اى القائل المتبع لهما التقاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمقتول
 فيه وان التقاوت فيه تضمنت اجزاعات وكثرتها لا يمنع القصاص فالتقل بالمتقل لا يمنع القصاص فقول سلمنا ان التقاوت

نقد الأصول

نقد الأصول على ما هو

نقد الأصول

نقد الأصول

نقد الأصول

نقد الأصول

في الامامة

في الوسيلة غير مانع عن القصاص بل المانع في المنقل غير ولم يلزم اطلاقه من ذلك وليصدق المتعترض في ذلك اي في بيان
 الماخذ وان بين اجمالا على المذهب الصحيح ولا يعتد بخلاف من خالف لانه اعرفت منه بنية فيقبل قوله اقول على ان البيان
 من ادعى ويحكم المانع فاما قد عرفت ان حاصل القول بالموجب يرجع الى منع الاستدلال فافهم واذا ثالث من وجوه القول بالبرهان
 ان يسلط عن مقدرة المستدل فكل العلم بها اي بسبب هذه علم الخاطي بطلب به فيسلم المقدمة المذكورة والحال انه هي بدون المطوية
 لا يستلزم النتيجة فيبقى النزاع كما كان كما يقول القائل بما هو كثرية شرط النية فيقول انهم ما ذكرت مسلم لكن من اين يلزم ان الوضوء
 شرط النية والنزاع انما وقع فيما قول بهنا انهم هو ان القول بالموجب فرع المنجوبة اي فرع كون الدليل موجبا والكبرى وحدها
 ليس بدليل ولا موجب لها معنى مسلم فلا بد من ضم الصغرى وحيث لا يستقيم تسليمها بغيرهم يجدون متفقون على انه لا بد فيه من القطع
 احدهما اي المستدل او السائل او لو بين المستدل انه محل النزاع او انه ماخذه بالمنقل مثلا او ان المخدومة ما هي وهي معلومة
 ومبينة القطع المتعترض لانه لا يمكن ان يسلم موجب وينافس في المدعى والا يمكن ان يكف المستدل بقطع واستبعاد ما يحجب
 في الاخير لان المقدرة معلومة فلو كانت كان له المانع ولعل مرادهم ان يقطع المتعترض عن النحو الذي اعترض من القول بالموجب والا
 فكيف يدعى عاقل انه يقطع عن الاعتراض مطلقا وفي التحرير وكذا الثاني مستبعد ايضا فللمعترض ان يقول ماخذي غير ما ذكرت فانه
 يمكن خضاه على المستدل الا ان يقال في القطع المستدل بظهور ان مانعه ماخذا غيره والا استطلع ان يقول ماخذه
 غيره والقطع المتعترض لانه لم يبق في يده شيء يعترض به ومن بهنا اي ما ذكرنا من بيان المستدل ما يقطع به المتعترض لتبين
 انه لا يلزم اهل الطرو الى القول بالتاثير كما ذكره بعض الخفية راغبين انه لما بقي النزاع مع تسليم المقدمة ما لم ينع الطرو شيئا
 فلا بد من القول بالتاثير فان الاجابة المذكورة غيبية عن ثبوت التاثير فلا يجازيها اليه فاقم ثم الاعتراضات اما من جنس او نوع واحد
 بان يكون كل معارضة او نقض فيجوز تعدده اتفاقا بين النظار او من اجناس مختلفة كمنع ونقض ومعارضة فتعده
 اهل سمرقند للبرهان في المباحثة والنصب للنصب فان المانع بالنعوض او المعارضة يكون مستدلا والمختار جوازه لان كل واحد
 من الايراد اثبت مع قطع النظر عن الآخر كدليل بعد دليل وهو تعدد الدلائل جاز فكلما تعدد الابطاح والايوزم غصب المنصب كمنع
 واحدا بل انما يلزم تعدد المباحث في ابحاث ولا ضير فيه فانه بمنزلة تخمين باثنين واذا جاز التعدد فمنع اكثر النظار فتعدد الانظار المتبرع بها
 بان يكون بحث في مقدمته والاخر في اخرى كمنع الاصل والنقض العلية لان الجزا الثاني من الدليل انما يكون بعد تسليم الاول فهو اس
 الثاني متعين للاعتراض والمختار جوازه لان التسليم فرضي لا اعتقادي حتى لا ينفرد على الايراد عليه فيقدم ما يتعلق بالاصل فيمنع اصله
 ثم ياتي ما يتعلق بالعلية فيقال له سلم الاصل فالعلية مستوفضة ثم ما يتعلق بالفرض فيقال له سلم العلية فيمنع به وما في الفرض مثلا وانما
 يترتب بكذا للملازم من بعد تسليم ضمتنا فانه يكلم على الفرض والا فسد تسليم ضمتنا الاصل والعلية فلا يحسن اليه بعبه ومع هذا فاحل جاز لا
 التسليم فرضي فمكمل للملازمة الباديين كجهدهم لاقامته مباني الدين واسباس الطريقة الى حقيقته فان من الثابت كقول مالك
 ابن النضر انه في ومحمد بن ادريس الشافعي والجمهور محمد بن حنبل رضوان الله تعالى عليهم وعلى من تبعهم بحسان على الاصل والارادة
 الكليات في السنة والاجماع والقياس اتفاقا وختلف في احوال وجوبها وتقدم منها شرعا من قبلنا اكبر وافضل من اتباع هؤلاء
 الائمة والاحسان وقد تقدم انه ليس حجة خلافيه والمصالح المرسلة نسب صحتها الى الامام مالك وقول الحسن بن علي بن فضال في حجة بعضه

وتقدّم مع ما لا ريب فيه من عدم الدليل عند الفحص في دليل على العدم واختاره بعض أصحاب الشافعي وأصح عند الجمهور أنه ليس
بدليل فإن اتقاء الدليل لا يستلزم اتقاء الدلول إلا بالشرع فإنه دلت القواعد الشرعية على أن ما لم يقع فيه دليل خصوصه فهو على
الأباحة كما مر الإشارة إليه ومنها الأخذ بأقل ما قيل كدلت اليهودي قيل الثلث وقيل النصف وقيل الكل فخذ بالثلث وبذا فاسد فإنه
من أين نفى الزيادة وبعضهم ادعوا أنه إجماع وقد تقدّم وأصح أنه صحيح للحل لكون الأقل منتفيا لأنه استدلال بالأخذ بالأصل في تحار
الاشتباه فإنه يعمل بما وافق الأصل فهو مرجح كما قلنا في سور الحمار ومنها الاستقراء واختاره البيضاوي من الشافعية وأصح أنه لا دليل
على حكم شرعي لعدم ورود الشرع بكل حكم كل جزء جزئي تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على حكم الكل والقبيل بورده بالعموم فلم يبق مقتضى
بل العدم هو الدليل إلا إذا دل على وصف جامع للجزئيات في الحكم بهذا الوصف والاستقراء إنما هو حقيقة في الجزئيات فأل إلى اليقين
ومنها الاستصحاب وهو استدلال بالتحقق في الماضي على الوقوع في الحال وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الخفعية منهم الإمام
علم الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي قدس سره مطلقا للثبات وللدفع وعنه القاضي الإمام أبي زيد والإمام محمد بن الحسن الأئمة
والإمام فخر الإسلام رحمهم الله تعالى حجة للدفع فقط لا للأزاهم ولغناه كثير منهم المتكلمون مطلقا في الثبات والدفع وعليه الشيخ
ابن الهيثم وهو المختار ومن ثمرات الخلدان المفقود فعند الشافعي رحمه الله تعالى يرث من الذي مات بعده فمداه لأنه كان حيا قبله وكان
حي أيضا باستصحاب الحال وعندنا لا يرث لأن حيوته الآن غير معلوم والاستصحاب ليس حجة ولا يورث ما لا يورث عنه فافهم قال يكونه
حجة دافعة قال الاستصحاب دافع لتوجب الغير بما له من الايقول يقول لأن الموت لم يعلم فلم يوجد شره كونه مؤثرا فافهم أن ما يؤيد
الوجود بل علمه لا يجب البقاء بل وان كان العلة الموجودة والمنفية واحدة وليس وجود العلة التامة لمخلول موجبا لاستصحاب
لبقاء نفسها فلا يجب بقاء المخلول ولا يستلزمه ويجوز أن يتحقق المخلول بعد تحققه بانتفاء العلة التامة بعد تحققها لا يلزم من وجود
البقاء فالحكم بقبانه بلا دليل أو غير الاستصحاب مفروض الانتفاء والوجود السابق لا يجب البقاء والحكم بلا دليل باطل فافهم
ليس بشيء وأورد ابن الحمدي أن سبق الوجود مع عدم ظن المنافي بوجوده فيفيد ظن البقاء فافهم لا يجب الوجود لا يجب البقاء فافهم
مطلقا بل عند عدم ظن المنافي يجب ظننا أن قولنا المتقدمة متعين متى كان موجودا ولم يكن انتفاءه مستحيانا مع الشك في الوجود
والحتم في استحالة صرحته فالحكم بالوجود تحكم لكونه مع الشك فلا يفيد الظن أصلا نعم قد يرجح الدفع على الثبات في ثبوت الاستصحاب
لأن عدم الظن في أصله فلا يتغير حكمه إلى أن ظهر طسرايان الطاري تدرجوا نحو الحجية قالوا أو لا بان أفادة الظن ضروري فلا بد من
أدعاه صاحب التسليم ببينة عليه مدار تصرفات العقلاء من إرسال الرسل والهداية فانه لو لم يكن الوجود دليلا على البقاء لم يجز موت المرسل
فلا يهدى ولا يرسل ويثبت به الدليل بانه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع وأما ظن بقاء الحيوة وعدم طريان الموت فلا بد
الموت بحجة خلاف العادة ولو ذهب زمان كثير شيئا كفي الحيوة البتة أقول على أنه لو سلم الظن لا يلزم منه الحجية الشرعية وأحكام فيها
أولم يلزم منه النصب من الشارع ومبوضه كونه حجة شرعية والإجماع على ابتلاع الظن إنما هو فيه أي في الظن الذي حدث بنصب
الشارع مع أنه يجوز أن يرد الظن الذي حدث فيما حدث إلى ما ثبت به الأصل كالأحكام الشرعية الثابتة بالانشاء فان الأصل
بشك البقاء انتفاء الانشاء لم يغير عليه من قبل وبذلك لا يثبت في ما دعينا أن موجب الوجود لا يوجب البقاء إلا أنه لا يوجب سلبها
كأنها وانما كان التصرفات أي تصرفات العقلاء ببينة على الشك في الوجود دون الظن فلا يلزم من بناءهم تصرفاتهم عليه كونه سفيها

للظن كما لا احتياط اي كما ان معنى الاحتياط الشك او التوهم كذا لو قالوا لاني لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يجرم بقاء الشرع لاحتمال انما نسخ
والموجب للوجود لا يجب البقاء فلو أصبح العمل بحكم علم نزل قطعي واجواب منع الملازمة لجواز القوا للشرع وجواب العمل اي لجواز
اجباب الشرع العمل الى ظهور النسخ فهذا لا يجاب كليل موجب بقاء الشرع ولا يحتاج الى الاستصحاب اصلا اقول على ان القطع
بأي ما شرع لم يقبل به احد بل القطع فيما قام على بقاءه دليل قطع كالمشرعية المطهرة لسيدنا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه
وسلم لا تدفع القاطعة على قبائله الى يوم القيمة وبعض احكام الشرع السابقة باقية بالادلة القاطعة وقاوا انما لا اجماع على
بقاء الوضوء والزوجية والملكية وكثير غيرها الماء ونحوه مع طريان الشك في بقاءه فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح الحكم ببقاءه فثبت
الانتماءات توجب احكاما باقية الى ظهور النسخ فتلك الانتماءات موجبة للبقاء فليس هناك البقاء بالاستصحاب اقول على ان اللازم
بما ذكرتم بقاء الحكم الفروع لا ظن يمكن بالبقاء والاستصحاب هو ان هذا اذا كان كيف يحكم بظن البقاء واشكينا فيه وقد فرضت ايضا
الاستدلال الشك في البقاء فمن اين الظن ولكن ان تقر الاستدلال بانه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما حكم ببقاء الحكم من الاحكام
كالزوجية الشبهة بالكل والملك وغير ذلك بما ذكرتم من عدم لزوم كون موجب الوجود والبقاء واحدا والثاني باطل بالاجماع
وح لا يرد بذهو العداوة فافهم ومنها اي من الامور الزائدة على الاصول الاربعة الثلاثة من الحكمين بالاعتين العلة والاسم
وان تعين العلة فقياس هو لا و امر آخر وهو من الاستدلال عند الشافعية حيث عرفوه بما ليس من الاولة الاربعة فلا يستصحاب
والتلازم داخلان فيه وهو انما بين ثبوتين من الطرفين بان يكون هذا لازما له وهو انما في المساوات بينهما او من طرف فقط وهو يجوز
الاتسكان من الطرفين الاخر كما في العموم مطلقا كن صحيحا باره صحيحا باره وبينها تشاوع عند الشافعية وعموم مطلقا عندنا الاطلاق النسخ
صحيح عندنا ودون الظاهر او بين نفى وثبوت بان يكون النفي يلزم الثبوت وبالعكس كما في المنفصلا الحقيقة ان صدق الطرفين متعقبا
وكذا الكذب بها فيكون رفع كل مخرجهما ثبوت والمخرجهما ثبوت رفع الآخر والا يلزم الاجتماع نحو غشني امارجل او امراده حكما
فانه لا يخلو عن احدهما ولا يجتمعان فيها واكثر احكامها احكام النساء عندنا اذا كان من كلام او من نفى ثبوت ما يتكون نفى مخرجهما
ثبوت كما في مانعة التحلل فان ظفيرة لا يكد ان وقد صيد قان فنفى كل مخرجهما ثبوت الاخر دون النفس هو ما يكون جائزا فنفى عنه
اراد به ما يحكم به او بالجزاير ما يعبر او بالعكس اي المخرجهما ثبوت ونفي بان يكون الثبوت مخرجهما نفى فنفى في مانعة الجمع وثبوت
يكون مباحا فليس بجرام ولا حتى انه اي الاستدلال بالثبوت كالمشرعية للاستدلال باحد الاصول الاربعة ومثل هذه القضية هو الما دل عليه وكما في احكام
الاخر فهو واجب فهذا واجب في ان هذا النوع من الاستدلال كيفية الاستدلال باحد ما لك الاستدلال بالثبوت لا بالانفي
على سبيل الاقتران والاستدلال بالثبوت على سبيل القياس الاستدلال في كيف لا يكون في كيفية الاستدلال بالثبوت لا بالانفي
اي الحكمين ليس يحتمل اذ لا مجال للعقل في ذلك الاحكام الشرعية بل شرعي فلا يثبت الا بالشرع وهو الاصول تدبر في حقيقة
بالقبول السداد بحقيقة الحال قائمة الاجتهاد بذل العاقل من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني اقول المراد من الفقيه من قسمين سبويه
اي سبويه الفقيه بحيث يقدر على استخراج من القوة كالعقل والاجتهاد بالفعل العام بما لك كما هو ظاهر المختص حيث قال
والفقيه ما تقدم ومثله في شرح البديع ايضا والا اي انهم يمكن لك بل يكون المراد اجتهاد العالم بالفعل لزوم مسلسل في الاجتهاد
لثبوتهم على اجتهاد سابق وهو متوقف على جهاد اخر ولا اي وليس المراد من حفظ الفروع الفقيه فقط على ما ساء الان لان بل

سعيه ليس باجتهاد أصلاً إذا عرفت هذا فقد انكشف حقيقة ما قالوا بقيد الفقيه احتراز عن بذل الطاقة من غير الفقيه وقطع الطريق
 على من لا وجه له فانه لا يكون فقيهاً إلا بعد الاجتهاد فحينئذ لا يلزم مع انه يدور عليه أيضاً في التحصيلين التلازم من الفقيه والاحتياط لا يلزم
 فان المذكور في التعريف بذل الطاقة وهو اعم من الاجتهاد وهذا يستلزم انما قيد الحكم بالشرع لانه المقصود به هنا وبذل الطاقة للعمليات
 خارج عن الاجتهاد على هذا ما اتفق عليه بالظن احتراز عن نحو الاركان الاربعه وحرمة الزنا والشرب والغصب من الضرورات الدينية
 فبني على ان النظرية تلزم النظرية وقيل النظرية تلزم النظرية وقيد النظرية لا بد منه فقيده بلزومه ولا يستلزم انما هو في الشرعيات فلا يلزم
 النقص بالندبيات لانها النظرية المضعفة ولا لانه المقتضى والسند فان الامر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله و
 اصحابه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والاحكام فيه فبقيد القطع ضرورة وفيه ما فيه لان مبنى النظرية على الخفاء وانحى ربه يكون قطعياً
 فمثل فيسقط منه اي الاجتهاد والى اجتهاد وجب علينا فرض على المسئول عن حكم عند خوف قوة الحادثة بحيث الاستطاعة السائل
 السؤال من غيره قيل دو واجب علينا في حق نفسه بحيث احتاج بالعمل وواجب كفاية عند عدم الخوف قوة الحادثة وتحمته غيره
 فيمكن السائل من السؤال عنه فيما شؤن تبركه ويستفاد عن ذمته الكل لفتوى احد هم لوصول المقصود ولو لم يكن المجتهد الاخر كونه اي
 الفتوى خطأ لان ظنه هذا لا يكون حجة على المفتي بحتم الخطأ ومشد فلا يمنع العمل فلا يجب عليه التثبت من ولى اجتهاد ومنه وجب
 كالا جتهاد وقيل الوقوع الحادثة الغير المعهودة الحكم الى اجتهاد حرام في مقابلة قاطع هذا وهذا ليس اجتهاداً حقيقة ولا يصدق عليه
 ايضاً واعتباره بالانذار بطلان بذل الطاقة في استخراج حكم او بتقسيم الفرس لفرس المركوب والسائل المجتهد هو الذي
 ثم المجتهد على تسمين مجتهد مطلق اي من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت مجتهد في البعض وسيجي حاله وشروطه اي شرط الاجتهاد
 حال كونه مطلقاً بعد صحة ايمانه فانه شرطه كل عبادة وايضاً الاجتهاد استخراج الحكم فلا بد من معرفة الحكم ومن يوسيته في تبليغ
 الاحكام وسائر صفاته من القدرة والعلم والارادة والكلام والحكمة ونحوها ولو بالادلة الاجمالية يعني معرفة الادلة التنقيضية
 المذكورة في الكلام بحيث يقدر على دفع شبه المكابرين المجادلين ليس شرطاً ومعرفة الكتاب متناً ومعنى وحكما لانه اساس
 الاحكام ثم معرفة الكتاب كله ليس شرطاً بل القدر الذي له تعلق بالاحكام والسليقة فيه وشارف قبوله وقيل بقدر حسنة آية
 وبعد معرفة الستة متناً بمعناها وطرق تأويله ثم ليس معرفة جميع السنن شرطاً بل القدر الذي يدور عليه اكثر الاحكام
 قبل التي يدور عليه العلم الفهم والامتنان ومعرفة سنة سندا بان العلم قوازمه او شهرته او سندها الذي اريد به اجماع
 العلم بحال الروايات والالتزام بهذه الصيغ عن التقييم فلا يظهر اخذ الحكم ولو بالنقل عن ائمة الشان لا يشترط معرفة ضعف بلازمة
 اياهم وبعد معرفة مواقع الاجماع لئلا يفتقد في حاله مع كونه قاطعاً ان يكون خبر بقوله وشرطه اي شرطاً بعد هذه الشروط
 يكون ذا حظ واقرب من العلم ما قصد به من هذا العلم علم الأصول فان تدوينه وان كان حاداً لكن لا يكون صيغة المقول سابق
 ان طرق استخراج الاحكام انما يتبين منه ثم لا بد له من معرفة الحروف والنحو واللغة لكن بقدر ما يتمكن به من معرفة معاني
 الكتاب والسنة لكونه مثل الاصمعي والتحليل وسيبويه واما العدة لشرطه قبول الفتوى فان الفاسق واجب التوقف في
 اخباره بالنفس وليس شرطاً في النفس تحقق الاجتهاد كما لا يخفى من اختلاف في تحريم الاجتهاد وان يكون مجتهداً في بعض المسائل
 دون بعض ويقرر عليه اجتهاد والفرض اي من معرفته في فرائض السهام والاثار والارادة في الفرائض مجتهد دون غيره

الاجتهاد

من الاحكام فالاشتمال لا يخرج الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام العزالي قدس سره من الشافعية والشافعية والشافعية
 من صاحب البديع وايضا وبوالاشتمال بالاصواب وقيل لا يخرج الاجتهاد من الاحكام لانهما قول ترك العلم
 الى اصل عن دليل اية تقليد وهو ليس بحكم حقيقة خلاف المعقول فلا يفتى اليه كيف وفيه اى في التقليد يجب عند المقلد بل
 مطابق ام لا وما عن الدليل خال عن هذا الرأي وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى احواله وسلم وع ما به يبيك له
 بالرياء ولنا ثانيا قوله صلى الله عليه وآله وعلى احواله وسلم استفت نفسك وان افنك المفتون ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد
 غيره حيث امر بالاستفتاء عن نفسه ولنا ثالث ان المجتهد في البعض يعرف حكمه عن عقل منصوب من قبل الشريعة فمعرفة حكمه
 تعالى فيجب اتباعه ولا يسيغ تركه بقوله احد فانما امرنا بالاتباع لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم واتباع عيسى بن مريم
 حاك واذا علم حكم من قوله فقد ظن انما وراعه مخالفت حكمه فيجزم ابتداء ومن له حسن ادب باحكام الله تعالى لا يتعدى عن هذا
 الاصل فافهم واستعمل على المختار اوله لو لم يخرج الاجتهاد وانحصرت اجتهاد في الكل لعلم اى لزوم للمجتهد بعد جميع الماخذ للاحكام
 كلها فلعلم جميع الاحكام وهو باطل قطعاً فالاجتهاد يخرج وجوب منع الملازمة الثانية بحراز التوقف اى يجوز توقف معرفة بعض
 الاحكام على الاجتهاد وفى الماخذ ولا يخفى العلم الماخذ قطعاً وعدم المانع من التعارض وغيره اقول وذلك ان منع الملازمة الاولى
 وهى لزوم معرفة جميع الماخذ لعدم التجزى لان امير المؤمنين عمر رضى الله عنه وغيره من الصالحين رضوا الله تعالى عنهم جزموا
 في مسائل كثيرة لم يتخبروا فيها النصوص الواردة حتى رويت تلك النصوص لهم فخرجوا اليها وبها غير وان جاز ان جاز
 بعض الاحكام لا يمكن من استخراجها منها فلم يكن مجتهداً في الكل ومعرفة الماخذ عبارة عن معرفته امور يمكن بها استخراج حكم
 واقعه وامير المؤمنين وان كان لم يتخبر بعض الاحاديث لكنه كان يعلم امور يمكن منه استخراج حكم ما ورد اخبره ولو بالقبيل
 فم بعض الصالحين افتوا ببعض المسائل وفى بعضها احتاجوا الى الغير فالاعتراض او نحوه من الموانع من ولا على تجزى الاجتهاد
 كما يمكن صاحب الكشف عن الامام حجة الاسلام فافهم واستعمل على المختار ثانياً او احصل ما يتعلق بمسألة مما يتوقف على
 تحصيلها لاحد فهو وغيره من حصولها تحقيقاً بالمسائل كلها فيها اى في تلك المسألة سواء كان يمكن استخراجها كذلك يمكن في كل تفصيل قول ذلك
 يحرم التقليد كما يقبل قول هذا ويجوز التقليد والمزيتى في غير هذا الا دخل له فيها في تلك المسألة واجيب بمنع الاستدلال بنبيها
 في استخراج تلك المسألة لتيف قد يكون ما لم يعلمه متعلقاً بها فلا يمكن من استخراجها فان قلت فالمجتهد المطلق ايضا غير عالم بالجميع بالضرورة
 فيجوز ان يكون لما لا يعلمه تتعلق بجميع المسائل فلا يصح اجتهاده وقال وهذا اى يتعلق بما لا يعلمه بها غير طاهر في المجتهد المطلق بل
 الظاهر عدم التعلق وانما ان ابداء هذا الاحتمال في المجتهد في البعض ايضا بعد ما ينصت اليه المذكرون قالوا كل تقدير الجمل به
 للمجتهد في البعض يجوز تصدقه بالحكم فلا يمكن من استخراج الحكم فلا يصح الاجتهاد وفيه قلنا المفروض فيه حصول جميع ما يتعلق به سواء
 ولو كان غير الجميع بتقرير الاشتمال والاحتمال البعيد الذى ذكرتم لا يقدح في الظن وعنده المدار فان قلت قد سلم المصنف في الجواب
 استدلالهم الثاني احتمال التحقيق وهاهنا منع قلت هناك كان في جواب الاستدلال ويحتمل المنع الاحتمال وهاهنا الاحتياط منه
 هذه المقدمة تمام الدليل الاكفية الاحتمال وانما غير خلاف عليك اقول ايضا لو تم هذا الدليل لكان كل مجتهد مساوياً لكل وكل باب
 في العلم والا لكان البعض هو والبعض يجوز ان يكون له دخل في المسائل فلا يصح والا لازم باطل وكيف ويلزم ان يكون ابن شريج وابي ثور

في

مسألة ولازمة لا بد من العلم بالاشهادين والاشهاد في الحديث من هذا الحديث كونه على وجهه وعلى آله وصحبه
 الصلوة والسلام والاجتهاد في الأحكام وهي في هذا القياس فقط لا معرفت المنصوصات لأن المزاولة من المنصوصات
 عليه وعلى آله وصحبه وسلم فليس اجتهاده في معرفت المزاولة من المشترك نحوه ولا تعارض عنده فليس الاجتهاد ولا دفعه وإنما
 الاجتهاد بالحق مسكوت بنطوق وهو القياس فمنه الاشارة الى ما يعنون الشيخ الى حسن الاشهرى وأكثر المعجزة شرعا وعقلا
 الظاهر ان لا شر غير مرتب وجوزة الاكثر واذا جاز فعل كان متعبدا به قالوا اكثر قالوا نعم كان متعبدا لكن عند الحقيقة كان متعبدا بعد
 انتظار الروى الى خوف قوت الحجة لا ان اليقين لا يترك عند مكانة فيه من باب المظنون وهذا امر معقول ضروري وانكاره مكابرة
 فان اقر عليه اجتهاده وصار اجتهاده كالشئ قطعيما في الافادة لانه لا يقدر على الخطا ان علل الاحكام وضحة عنده فيكون متعجبه في حقه وفي منصوص
 التعبد لازم كما تقدم فلم يتم التعبد في الاحكام فان قلت فاذا كانت اجتهاد في الايقاع خطأ وقدرت الخطا بعد الخطا في تحقيق العمل في الفروع
 لا الخطا في تحقيق العمل فان العمل كانت معلومة عنده من حين الشكول ولا تقدر على الخطا واستدل على خطأه لا بقوله تعالى كان للنبي والذين آمنوا
 ان يكون لهم سرى حتى تخبر في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لو لا كتاب من الله سبق لمسلم
 فيما تقدم من عذاب عظيم يعني لو لا سبق للكتاب في اللوح المحفوظ انه لا يعذب من اجتهاد بنحو الصلوة حجتنا عن شائبة الهوى وخطا من غير
 تقصير في بذل الجهد في العذاب وقيل معناه لو لا كتاب سبق انه لا يعذب ما وصفت فيهم والاول اوفق باسباق فافهم روى
 مسلم حديثا لم يثبت على قهقهة بدر فيه قال ابن عباس فلما اسر الاسرى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يكره
 وعمراترون في هؤلاء الاسرى قال ابو بكر يا رسول الله هم بنو النضير والعشيرة ارى ان تاخذ منهم فدية يكون لنا قوت على الكفار
 فقصي الله ان يهديهم الى الاسلام فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ترى يا ابن الخطاب قلت لا والله يا رسول الله ما
 الذي راى ابو بكر ولكن ارى ان نكفنا فنضرب اعناقهم فقتلهم جميعا من عقيل ففطرب عقده ففكفني من فلان نسيب العمة قال فافهم حقه
 فان هؤلاء النية الكفرة وصناديدهم ففهمى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر ولم يوافق قلت فلما كان من النذر حجت فاذا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر قدامك يا رسول الله اخبرني من اى شئ تكلمت وانت وصاحبك
 فان وجدت بكاء بكيت وان لم تجد بكاء لم تكلم بكاء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكلى للذي عرض على ابيك من
 اخذهم الغداة فقد عرض على عذابيهم اوفى من نذر الشجرة بشجرة قريية من نبي الله صلى الله عليه وسلم وانزل الله عز وجل اكان للنبي
 ان يكون له سرى حتى تخبر في الارض الى قوته فكلوا انما غنمتم حللا لاني فامل الله النسيمة لهم وفي كتب التواريخ من ازيد بن اوفى فيها قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكره لشكيا ابكر شرا برأهم قال فمن غنى فافهمى ومن حصان فانك غفور رحيم ومثل ابى بكر مثل عيسى قال
 ان تغد بهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت الغفر الحكيم ومثل نوح قال رب لا تذرني على الارض من الكافرين
 ويا ربوا مثل موسى قال ربنا اخلصنا من آل فرعون واشد على قلوبهم وفي رواية الواقدي في كتاب المقاتلة قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب ما نجى منه الا عمرق بنان لك ان هذا الحكم كان عن راي والامام وقع الكتاب في قديمنا
 في الايدى من كون احد الغداة او بالراى فانه يجوز ان يكون خبرا من القتل والقتل ويكون القتل اول والغالب لترك الاول
 ولا يخفى ان هذا اجد فان مثل هذا لو عيد الله لا يكون على خلاف الاول فافهم استدل على المنع ثانيا بقوله صلى الله عليه وسلم

لشئ من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئا فانما قطع له قطعة من النار جيب ان الكلام في استنباط الحكيات من الأحكام لا في تطبيقها
 الجزئيات عليها والحد يبدل عند الخطأ في الثاني لا الأول ولتثبت بدلالة النص وتوقيع المناط لم يجد المنكرين قالوا
 أو لا الشك في الأصابع يخل بمقتضى البعثة فان المقصود منه ان يصير قوا فيما بلغ ويحصل به ثلث الاخلال مطلقا ممنوع وانما يكون
 للاخلال لو كان الشك في الرسالة وليس كذلك اقول في استنباطنا على ان التقرير جاشم للشك فلا اخلال وانما الاخلال يبقى
 الشك وقالوا انما يجوز الخطأ لزوم الامر من قبل الشارع باتباع الخط ولا نأمر بامور ولا بالانباء له عليه وعلى آله واصحابه
 الصلوة والسلام في الامور كلها قلنا نحن معشر المجتهدين في العلوم من المجتهدين بل ليس في النسبة فان العاصي يجوز له الخارجه المجتهدة اختيار غيره وليس لنا
 اختيار نبي آخر واذا قدم العوام باتباع الخط ومن المجتهدين لكونه افضل منهم فالامر باتباع الخط الصادر من سيد البشر اولى بالتحقق
 وقالوا اننا اثبتنا اجتهادنا في العصمة من الاجماع فانه افضل من اهل الاجماع اقول لو ثبت هذا لم يكن الاجماع مقدما على
 النص عند التعارض هذا وليس بشئ فان تقدم الاجماع على النص ليس لانه اولى بالعصمة من النص بل لان الاجماع
 كاشف عن وجودنا في ضعف في ثبوت النص او انه ماول والا لزم المعارضة بين القاطعين بل الحق في الجواب ان
 الاولوية دعوى من غير برهان وكونه افضل من الاجماع لا يوجب الفضل من كل الوجهة الجزئية فان الفضل الجزئي
 لا ينافي من الفضل الكلي لم تر انه كيف فضل امير المؤمنين ع في اسارى بدر فافهم شريع على هذا الفرع واذا جازت هذه
 الخطأ في الاجتهاد من الانبياء والعمل بحكم خط ومن سيدهم الذي كان نبيا وادوم بين المساء والطمين
 صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين واصحابه المعظمين فامى استبعاد في وقوع الخط ولا يبراهيم عليه السلام
 في تغيير دياه بل امر في المنام بزيح الكلبش ورآه مذبوحا لكن في صورت الولد فلم يبره وزعم انه ما مور بزيح الولد والدليل
 انه راى انه يذبحه كما قال انا في المنام انا في اذبحك فلو لم يكن الروي ماعبر الوقع فيج انبه او يكون كاذبة
 وكلاهما باطلان فمن شنع على الشيخ الاكبر صاحب فضله من الحكم في تجوز هذا النحو من الخطأ فمن قلته تدبره وسوء فهمه
 وانما شنع على نفسه وصار بحيث يصحك من صنعه هذا الصبيان فافهم وثبت مسئلة قال طائفة لا يجوز اجتهاد غيره
 في عصره عليه وعلى آله واصحابه الصلوات والسلام ومختار الاكثر الجواز مطلقا غيبته وحضورا وميل الجواز تشترط غيبته
 للقضاة لا غير بقصده معا ذبن جبل رضى الله عنه وقيل بالاذن يجوزوا اذا جازت في الوقوع مذاهب الاول نعم وانفع
 مطلقا حضرة وغيبته لكن لما قال السبكي لم يقل احدا انه وقع قطع كذا في الحاشية واختاروا لا يدري وابن حبان
 واثار في الابقع عليه الجبال وابنه من المعترزة على المشهور والشاكت نعم وقع في الغائب بقصده معا ذبن جبل
 رحمه الله تعالى وقد مر ولا نه صلى الله عليه وسلم قال حين توجه الى بني قريظة لا يصلين العصر الى في بني القريظة
 فادرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا يصلون حتى تأتينا قال بعضهم لا يصلون فليصلوا فقال صلى الله عليه وسلم فليصلوا
 وآله واصحابه وانه واجبه وسلم فلم يعقف واحدا منهم رواه البخاري عن ابن عمر وفي رواية ابن اسحاق فاتي رجال
 من بعد العشاء الاخيرة ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلين احدا الا بنى وتسهل في صلوات
 العصر بها بعد العشاء الاخيرة فاجابهم الله بذلك في كتابه ولا عقوبتهم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

وقال حدث بهذا الحديث أبو إسحق ابن يسار عن معبد بن كعب بن مالك الأنصاري دون الحاضر الذي يمكن له السؤال
 صلى الله عليه وسلم عليه لاكثر من الاربعة اوقات مطلقا فخر وغيره قيل الوقت الاخير غاب وعليه عبد الجبار المعنزي وكثير الظاهر انه تفسير للقول
 بالوقت والمحق ان ترك اليقين لم يحتمل الخطأ واختار اما ياباه العقل فلا يعبر بالقياس والاجتهاد عند امكان
 السؤال ومن ثم كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الا ضرورة ما نفعه عن السؤال كالتائب البعيد فانه
 لا يقدر على السؤال قبل فوت الحادثة والاذن من الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالحكم فان الرغبة عما
 اذن به له غير حرام ولان الاصابع مقطوعة بحكم سعد بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة حين حاضرهم رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ونزلوا على حكم سعد بن معاذ فحكم بقتلهم وسبي ذرارهم فقال عليه وعلى آله
 واصحابه الصلوة والسلام لقد حكمت بكتاب الله وفي لفظ البخاري قال قضيت بحكم الله واما قول افضل الصديقين
 بعد الانبياء عليهم السلام ورضي الله عنه ابي بكر الصديق حين قتل ابوقحافة الأنصاري مشركا وقال رسول الله
 صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه مقام وقال قتلت قتيلا فقال رجل صدق وسلبه عندي
 فارضه وسلبه عندي فارضه يا رسول الله لا اله الا الله ثم قال لا يعبر الى الله من اسود امة يقاتل عن الله ورسوله صلى
 الله عليه وسلم في طريق سلبه رواه البخاري في حديث طويل في قصة حسين فا قول في كونه اجتهادا والمارة من البعض يتدل
 على وقوع الاجتهاد عند الحضرة فطر لانه قال بعض قوله عليه وآله الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فقد تعلق حق
 القتلى سلب المقتول سواء كان هذا شرعا كما ذكره الشافعي او اذنا وعده لكونه اما كما هو عندنا وقد كان عالم
 موثقا بانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يضيع الحقوق الا في مواضعها ومن ثم انه لم يرضى الله عنه بقسم فلم يكن
 اجتهال الخطأ عند رضى الله عنه كما في التمهيد لانه كان يعلم لو كان خطا ورواه ما دل هذا على ثبوت الحجة له من
 الرجوع والاجتهاد كما في المختصر فتدبر بل الرجوع هو الثواب المختار عند الامكان قبل فوت الحادثة مسئلة صيب
 من المجتهدين اى الباذلين جهدهم في العقليات واحدة والاجماع النقيضان لكون كل من التقدم والحدوث مثلا
 مطابقا للواقع وخلاف العبري المقترن في غير بطر غير معقول بل بتأويل كما سيحكي ان شاء الله تعالى في محله
 اجتناب العقليات امكن انافيا لملة الاسلام فكافروا ثم عند اختلاف في شرائطه من بلوغ الدعوة عند الاشعة يوجبنا
 المصطفى مدة التامل والتميز عند اكثر الماتردية وان لم يكن نافيا لملة الاسلام فخلق القرآن اسه القول به ونفى الردة
 وليزاني اشكال ذلك فانهم لا كانوا من ثم اسه من اجل انه عند من لا تخنوا غير كافرا ولو اماروس عن الامام الشافعي
 مثل ماروس عن الامام ابي حنيفة من تكفر فائمه في اصول الامام فخر الاسلام قول ابي حنيفة من قال سجد
 القرآن فهو كافرا بسد كفران النعمة حيث اتى على المنعم باليس له هو المجه والشرعيات القطعية كذلك اتى على
 العقليات فمنكر الضروريات الدينية كالاركان الاربعة التي سبغ الاسلام عليها الصلوة والزكاة والصيام
 والحج وحجية القرآن ونحوها كما فترتم في منكر النظريات منها المجمية الاجماع وخبر الواحد وعدا منها حجة القياس انما
 غير كافرا والمراد بالقطع المعنى الاخص وهو لا يقتضي التقيض ولو احتمل لا يعيب اذ لا غير ناش عن الله ليس له وقار

إلى خط المعترض لا أنهم على جهل بالمهاول جده في طلب الحق أصلاً وإن جرى عيسى في الدنيا حكم الكفر لغيره لا الإسلام
 بخلاف الكافر المعاند الذي يعلم الحقيقة ثم ينكر عن ادراكها ليهود وكفار القرشيين وكذا من لم يجهل بمعرفته حتى قيل
 هو مراد العنبري لقوله كل محتجب ولو في العقليات مصيب قال التفاتنا أنه أراد من لا يكون ناهياً للملة الإسلامية
 بل كان ممن أهل القبلة وكيف يدعى من ينتهي إلى الإسلام ودخول الكفرة في الجنة ولا يصوم منه وهذا مخالف لنقل
 أكثر الثقات والكان الالهي في هذا لا اجل السابقين على هذا الخلاف من الصحابة والتابعين وتابعهم كلهم
 على أنهم من أهل النار مطلقاً سواء اجتهدوا أو لم لا وهذا أولى مما في بعض الكتب أنهم اجتمعوا على قتله من غير
 فرق بين أن كفره اجتهدوا أم عناداً فإن هذا لا يخل قولهم لأنهم قاتلون بجرأين أحكام الكفرة عليهم في هذه الدار
 ولنا تأنيباً مثل قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار ومن قوله تعالى ولهم عذاب عظيم وقوله تعالى
 وفي الآخرة من الخاسرين فالتفصيل لعل الآيات مخصوصات لغير المجتهدين منهم والتخصيص لغير المجتهدين بل احتمال
 مدحهم بالصيغة كما هنا قطعية في العموم كما مر كذا في شروح التحرير والحاشية وهذا غير وافي لأن العام قطع
 بالقطع بالمعنى الأعم وهو القاطع عن احتمال ناسخ عن الدليل والذي يهنا ههنا القطع بالمعنى الخاص القاطع
 الاحتمال مطلقاً لأن هذه المسئلة من هذا القبيل فالأولى أن يقال هذه الآيات وردت بهذه اللفاظ بالفاظ
 أخرى يودي معنى ما قد كثرت غير محصورة وكذا الأحاديث المؤيدة لها ومثل هذا يقطع عن احتمال غير المعنى
 المفهوم في الخطابات كما لا يخفى أو مدحهم بالاجماع على التخصيم فافهم وتنبهت إلى حظ واتباعه قالوا أو لا التكليف
 في مثال قوله آمنوا بالذات إلا بالاختلاف لا بالانقش الإيمان لأن الاعتقاد وكيف لا يصح التكليف
 بكونه غير مقدور للعبد وقد فعل المجتهد ما كلف به قلنا لا نسلم أنه مكلف مطلق الاجتهاد لأنه مكلف بالنظر الصحيح في المواد
 القطعية المفروضة فإذا لم يود نظره إلى المطلوب علم أنه مقصوفه ولم ينظر فيما يجب أن ينظر فيه والسر فيه أن الآيات
 الدالة على وجود الصانع المتقن البري عن النقصانات صليته مما لا سبيل إلى أن يمتري أو يمارى وكذا المعجزات
 الدالة على النبوة فإذا لم يصل نظره إلى المطلوب علم أنه مقصوفه في النظر وعمية عن الآيات الدالة على الواحدانية
 والرسالة بتقصير منه قطعاً فثبت وقالوا تأنيباً التكليف بتقيض الاجتهاد أي بتصديقه بكيفية لا يطابق لأن تصديق
 خلاف ما ظن أو قطع جهلاً مركباً محال وما يودي إليه ضروري مضطرب فيمتنع التكليف بتصدقيق لقيض ما اجتهد
 فلا يتم قلت ذلك امتناع بشرط الوصف وصف النظر في مقدمات غير صحيحة واعتقاداً نتيجة ولا يلزم منه الامتناع في زمانه
 ولو كان عادياً فإنه لو عدم هذا النظر وجد بدل نظره في مقدمات صحيحة حصل له العلم القطعي خلاف ما حصل بالاجتهاد والكاثر
 حتى يكون غير مقدور فلا يكلف به هذا وقالوا تأنيباً أن الله تعالى لم يكلف إلا ما هو أيسر الأتري كيف اعتبر مشقة
 اخراج الرجل من الخنث فشرع المسح واعتبر خوف المرض فشرع التيمم واعتبر مشقة السفر فشرع الإفطار وهكذا راس
 حاشية المقاليين شرع السلم ومن يكون رحمة بهذه المشابة واعتبر بهذه التضرعات فحال أن لا يسبح العذر لعدم الاتصال
 نظره إلى ما هو الواقع وتوقع في العذاب الدائم من لم يقع في عذاب تبرد الرجل عنه ما خرج الرجل من الخنث قلنا

ايجاب معرفة نفسه ايضا من جهة رحمة حتى لا يبقى انسان مثل الوحوش ومن جهة ان جعل آياته وحداثة ورواها بالبرهان
 واضحة لا تطرف فيها شبهات فاذا لا يمكن ان ينظر الرجل في الآيات من غير ان يكون له بعض الفهم في
 النظر الى المطلوب الواقعي وعدم الوصول اليه مقصود منه فلا يسمع العذر في هذا الواضح وكيف لا يسمع فانه انما نشأ من رحمة
 وعدم استعمال العقل الموهوب له ومشكلة لكثرة العقل على الهوى والسمع عذرا لمحاذاة بحال فانهم يستقيم امرهم فلا عذر
 الا في الجاهل بالحق اصلا واما الظنيات المعلومة تظن بان معنى الامر الذين فيه احتمال الخلاف ولو بعيدا غير ناشئ عن
 فداهم على المصلحة غيب واذا اجتمع كل المجتهد فادى رائد اسه الاحتمال البعيد فاول النص اللى ذلك الاحتمال فان قلت في مثل
 الظني تفسيرك القاطع الذي فيه احتمال غير ناشئ عن دليل وخلافه باطل قطعا حتى ينقض القضاء ويثبت يصح عدم الاثيم
 قلت هذا القاطع يحتمل الخلاف في كونه قطعا ولما ادى اجتهاده على الاحتمال البعيد صار مستريبا في علمه فمما يقى قاطعا فلا يام
 الا اذا ادعاه الهوى اللى ذلك الاحتمال في نحن نقول بالاثيم قطعا واما فنقض القضاء فلكونه مقطوعا عند قاض ناقض
 ينشئ به مضار عنده باطلا يقين فينقض نزاعا في الكلام فانهم ولا يعيبا بتأثير البشر والى كبر الاحتمال المقترلين وما غيرهما من الجاهل
 من الاولاد والكرام البشر الى في الشيخ الى كبر الاحتمال قدس سرها فانها لا لا في كل حكم عليه بل في كل حكم على ما في العلم فلا يفتى
 لاوجب الاثم وان لا يقطع بالمعنى الاخص فالعوى خلاف الضرورة سكا برة وقيل عليه الظاهرية والامامية اما عند الامامية فلا يفتى في الاثم
 على ظنهم الكاسد كل عصر عن امام معصوم قوله قطعي كقول الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وقد ابطالنا راجعهم في الاجماع
 فتدكر وانما قلنا بعدم التاثير لدلالة اجماع الصحابة على نفيه اى نفى التاثير اذا تواتر اختلافهم لا اثم لاحد من المنتهين وقول ابن
 عباس الاتي في السريين ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب لابا غير متلزم للتاثير فيها كما في التمهيد لاجازة التمهيد
 الشائبة بالدلالة او ادعائه المباعدة في التمهيد هذا هو الظاهر في هذه العبارات والاجماع على هذا معنى عرج مجتهد
 الامانة وقد بلغ حد التواتر في ضرورة الدين ويستدل الشيخ عبدالحق في مدارج النبوة باقر من حديث صلوة العصر في
 بني قريظة لانه خبر واحد لا يفيد في المسائل التي هي في الايمان يعني الشهادة الموجبة للطهارة مسلمة كل مجتهد في المسئلة الاجتهادية
 اى في المسئلة في الاجتهادية مصيب عند القاضي الى كبر الشيخ الاشعري كما قال اهل العراق وقال اهل خراسان ان ثبت من
 الاثيم كذا في الحاشية ونسب الى الامام حجة الاسلام العسكالى قدس سره والمنزلة من كبار اصحاب الشافعي وغيره ولا يفتى
 عليك امان في هذا القول من الاشارة الى ضعف هذه النسبة فلا تغفل وهو لا يظنون ان الاحكام المذكورة في تلك الواقعة الا انه
 اذا وصل الى مجتهد اللى امره بالحكم عند الله تعالى ولا ينافي في هذا قدم الكلام كما ظن زعماء بان قدمه لوجب قدم الحكم كقدم العلم
 اى كما لا ينافي في قدم العلم حدوث المعلوم وذلك لان الكلام وان كان قد يالكن الشك في بحدوث الاجتهاد وارتبنا كبر بعض
 منهم قالوا الحكم من الازل هو ادى اليه المجتهد وعليه الجبائي من المقترنة ونسبة الى جميع المقترنة لم يصح وكيف واعرض للفتوح عندهم
 في مرتبة الذات فافهم حسن واقعي هو الواجب لا يمكن ان يكون محمدا وما فيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير ولا يتقرب المحسن والقبح المذموم
 واذا كان كل مجتهد مصيبا فالحق عندهم منع وفعل كل من ادى اجتهاده الى حكم فهو الحكم واذا ادى الى آخره فهو الحكم مصيب
 فعلى الحقيقة الفرض مسرع مع الراي في الواقع وعلى الشافعية ثلث شعرات وعلى المالكية مسرع كل الراي ولكن اختلفوا ان تلك الحنفية

متساوية كما هو الظاهر عن ذلك التقدير واحد جازح وهو القول بالاشبه المنسوب اليه بعضهم والمختار ان سدكاً معيت
 في الفعل العبادي واجب عليه وليلا لا كما زعم البعض انه لم ينصب عليه وليلا وانما يصل اليه العبد بالاتفاق المحض ثم هذا الدليل
 ظني عند اكثر قطعي عند من تقدم فمن اصحابه جازح ان اجرا لا جبراً وواجباً لا صابرة ولا وجه لهذا الاجرا لا الرحمة الالهية لان
 اصحابه ليس بغير متدور انما المقذور له بذل الجهد فان اتفقنا وروى نظره الى مقدمات مما سبته له اصحابه لكن النض دل على ان
 اجبرين فيجب القبول ومن خطأ وقد اجبر واحد لا مثله ام لا جبراً وبذل الوسع ولا اجبر بمقتضى الخطا فان الخطا وهم يمكن
 مواخذاً بالانه لا يجب الاجر عليه ونرا معنى قول الخفية ان المجتهد المخطئ مصيب ابتداء اي ما جاوز رغبته ونقصته بها وهذا اي
 كون الحق واحداً هو الصحيح عند الائمة الاربعة وغيره الامام ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فصح
 وقد لا واعلم ان النزاع المذكور انما هو في التفكيكات المتعلقة بالاحمال فلا يتوجه اليه ان قولنا ليس كل مجتهد مصيب
 صواب او خطأ وروى عن التقديرين لايجاب كليهما اما على الاول فخطأ هو واما على الثاني فلهذا خطأ واما المجتهد الوصول
 نظره اليه على خطأ او ثبت المدعى ووجه عدم التوجه ظاهرنا اول الاطلاق الصوابية كثيرة الخطا وفي الاجتهاد ولم يكره
 بحيث حدث علم بالتجربة ان الكل كان متفقين عليه فخطأ وابن عباس في عدم القول بالمول وهو خطأ فهم فقال ان
 لم يجعل في النصف والنصف وثلثا في الثلثا في كتب الفرائض ورواه سعيد بن منصور عن ابن عباس قال يرون الذرية
 احصى رمل عالج عدد اجعل في المال نصفاً وثلثاً وربعاً ما بونصفان وثلثه اثلثا واربعه اربع وقرع عرفت
 ان الخفية سكرته ويقولون فيه القطع باطن ثم ان هذا القول يصيد منه ايضا فان صاحب القول لا يقولون بهذا بل يقولون
 لم يجعل في الثلث الثلث والربع البتة ومن جرح في ذلك قال ان هذه حصص كل عند الله لا عند الاجتماع ينقص كل على نسبة
 ثم ما روى عنه انه يقدم المقدم ويؤخر البات فان اريد المقدم في الميراث عند التعارض فهو غير معلوم وليس مرادنا
 وان اريد المقدم الزوجان والام والمؤخر الاخوات والبنات كما ورد في رواية البيهقي وانما حكمه محض الاستحسان
 لكل بالنسبة السوية ثم اختار الاولاد والاخوات بالازواج مما يجهل العقل والحق ان ابن عباس يروى عن مشايخه الاقوال
 ومنه قول الفضل الصدوقين بعد الانبياء عليهم السلام وعنده ابي بكر بن الصديق رضي الله عنه في كلامه اقول يروى
 فان يكن صواباً فمن الله وان يكن خطأ فمن الشيطان لم يعلم سنده وشكوه قول ابن مسعود في المفوضة قد تقدم لكم لفظ
 الخطا وليس الا في المروى من كتب الاصول ومنه قول امير المؤمنين عليه السلام المومنين عكرهم الله وجهها في هذه
 بضم الميم وكسر الهمزة وهي الامرة التي احضرت عند امير المؤمنين فالتفت لبطنها فقال لعبد الرحمن بن عوف ما تقول قال انما
 انت مؤدب لا عليك قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب ان اجتهاداً خطا واولاً لم يجز فيه فقد خشك اي خاتك الرمي عليك خرة
 عبد الله وانه والضمير لعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في رواية البيهقي كذا في التقرير وما في شرح الشرح وغيره
 ان اجتهد بصيغة التثنية الضمير لامير المؤمنين عثمان وعبد الرحمن بن عوف فلهذا ثبت قولنا انما المجتهد مطالب بالخطا
 خبر في خطا لا يمدح مع كل الصواب والخطا فانما كان مطالباً بالبقاء وصلى المجتهد اليه فقد اصحاب والافقه خطا وكما في العقديات
 والقول في باب

قائل في باب الاجتهاد

الخاتمة

يجب عليه وجوب التقيد بغيره ما دام مطلقا متشوج فان التقيد بالمطلق لا غير وانما يجوز بعد اطلاقه ولا استحالة فيه فانه حلال ولو
 بمنزلة سبي النافع مع انه كونه اى الدليل وليلا على ليس شرعا اصلا نعم وجوب العمل بمقتضاها شرعي وادعلم ان هذا غير ضابط مختصر فانه
 وان كان حلالا يجب عليه ولا يحل التقيد بغيره فلا يكون المدلول مطلقا كما مر تقريره اقول فلا وجه في الجواب ان يقال الظن في
 الدليل يستلزم الظن في المدلول اذ لا علم به اى المدلول مع الاحتمال فيه اى الدليل لان العلم لا يحصل بالظن فيعود الاجتماع
 كما كان في خبرها كالمستبين لكن للمباول ان يجادل ان القطع لم يحصل بالدليل بل انما حصل الظن بالمدلول فقط ثم هو فمضى الى القطع
 بالاعداد ولا استحالة انما الاستحالة مع حصول القطع بالمدلول مع خفية الدليل فافهم واستدل على المختار ثانيا بالتأثير في دليلها
 اى الالهيته ومن المتأخرين قساقا فالحكم بحقيقة الحكم والا فاصواب هو المراجحة فالحقيقة لكل واجب بان الرجحان عند ترجيح
 لظن المجتهد فتقول كلاما براجحان في ظن المجتهد من قبله لولا انها مطلقان لهما فحقان عليه ما في نفس الامر اقول على ان الخطأ
 في الرجحان لا يستلزم الخطأ في الحكم فلا نعم ان الصواب هو المراجحة لان الرجحان ولو بحسب ظنه غير مطابق للواقع فيقضى الى الظن وهو
 الى القطع تدبر واستدل على المختار ثانيا بالتأثير على شرع المناظرة بين المجتهدين وانما فائدة ظهور الصواب فلو لم يتحمل كل مجتهد
 الخطأ لما كان لهذا الشرع المجمع عليه فائدة واجيب منع المحصر اى حصر الفائدة في ظهور الصواب لجواز تبين الترجيح اى يجوز
 ان يكون الفائدة تبين الترجيح فيرجع الى دليل واحد وحكم واحد فبين التساوي في دليلها ان دليلها آخر اقول بعد عليها بان دليلها
 حكم الله باجتها وبها فالاستغفال لذلك الترجيح والتساوي في حصول الحق فانه لا خريد عليه بعد الرجوع الى المراجحة او الى دليل
 آخر كما لا يريه فانه بعد ما يحصل الحكم اى وقوله كان كذا فافائدة في شرع المناظرة اصلا واستدل على المختار رابعا بوزن من
 الشريعة بان كل مجتهد على المجتهد وحده متساويا على دليلها اقول معلما انت بان ثم قال راجعتك والرجل يرى الحل اى حل الرجعة
 بعد التلقيق بهذه العروة المرأة المحرمة وكلاهما حتى فيكون فعل المرأة هو الوطى صلا لا حراما معا ويلزم عليهم ايضا حلها اى حل المرأة
 المتجمدة لاشئين فونروها مجتهدا لا سلة وهو يرى انعقاد النكاح من غير ولي ثم مجتهدا آخر بولي وهو يرى اشتراط الولي فالتكاح
 الاول فافائدة الاول فاشا في باطل وعند الثاني في الاول فاسد والثاني صحيح وكلاهما حقان في نفس الامر فيكون امرأة واحدة
 صلا لا لزومين واجيب بانه مشترك لا لازم علينا وعليكم او لا خلاف بيننا وبينكم في وجوب اتباع الظن فيكون اتباع الزوجة الزوجين
 واجبا ووطن احد بها المحرمة والآخر الحل وكذا يجب على المترددين اتباع ظنيهما ووطن كل منهما الحل له وما قيل لا يلزم طلال الحل عند مجتهد
 والآخر عند آخر فبقي ان الوطى فعل واحد لا يتم الا بهل فيلزم القضاة فعل واحد جاد الحل لدليل ان مثله كالتعارض وليدين فلا حكم له
 لا يحكم بحكم بل يرفع الى حاكم في حكمه فلو الحكم وهذا كله غير واث فان هذا الحل كفى لدفع النقض لا دفع الدليل لان وجوب العمل بالاجتهد
 انما هو اذا لم ينع مانع وبهنا تعارض الاجتهادين مانع فيرفع الى حاكم فبقضاة تهرج احد الاجتهاديين فيعمل واما عند بولافا جتها
 كل مطابق للواقع فيجتمع الحل والمحرمة او الحل الاثنان في زمان واحد قطعنا بخلاف ما نحن فيه فان احد الاجتهاديين في الواقع
 وانما كان لنا العمل لكل الفرد او اذا اجتماعا تهرج آخر فافهم والجواب بان الحل انما هو بالاضافة الى احد بها والمحرم بالاضافة الى
 الآخر فلا استحالة فيه كما في شرحنا فاقول لا يخفى وبه لان ذلك اى حل المرأة والمحرمة منعكس فعند احد بها الفعل له فينبى صلا لا
 ولا آخر حرام وعند الآخر بالعكس والفروض ان كليهما صوابان مطابقان للواقع فيجمع الحل لهما في زمان واحد في الصورة الشائنية

تدبر المصوبون قالوا لو كان المصيب واحدا من المجتهدين المختلفين وجب التمسك بالخطي ان وجب الصواب عليه فكما وجب ما اوى اليه
اجتهاده والايحى الصواب وجب العمل بالخطا وحرم بالصواب وهو خلاف المعقول والاظهر ان يقال ان وجب على الخاطئ العمل
بالصواب فهو تكليف بما لا وسع فيه وبما لا علم له والاوجب العمل بالخطا وحرم بالصواب واجيب باختصار الشق الثاني في منع
إبطال الثاني وهو وجب العمل بالخطا وكما فيها لو خفي عليه قاطع موجود واجتهد بخلافه وجب العمل به الى ظهوره مع انه خطأ وآفاقا ومقتضا
ان الامر بحسب الزلية سهل ونبي قصر العمل على الظن مطابقا او غير مطابق وطمح نفسه الى الاخلاص والاطاعة ما يقرب فافهم وقال
ما نيا قال صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم محابي كالنجم فبايهم اقتديتم ائتد تيمم عزي اسفوه الى ابن عدي فانه دل على ان
لكل هاتين فيكون هو بالان الاقتداء بالخطا فضلا عن اجيب بانه يهدي من وجه لا يجاب الشارع العمل به فلا نسلم ان الاقتداء
بالخطا مطلقا فضلا بل بالخطا الذي لم يوجب الشارع العمل به في الخطا اقتداء وجب العمل به فلا يقتدوا به هاتين ثم الحديث قد ضعف
ايضا فتمت من الخفية الخطا من الجهل لانه غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مطلقا اقسام الاصل جهل لا يصلح عزرا بحال لاني الدنيا
ولا في العقبه ولا شبهة انهم جهل الكافر بامه ورسوله لان ابد لا قل الله على ان ائمة والصفات والرسالة من الحوادث والمخبرات
واضحة بحسب التحقيق بالضروريات الواضحة فانكار الضروريات مكابرة لا يلتفت اليه ولا يعذر ولا لا يزننا المناظرة معهم الا سلب
من لم يبلغه خبر فيدعي اول بل يزننا له قوة بالسيف لانه جزء الكفر المكاره الا ان يحل الخبرية فتركه وما يدين به لانه ايضا نوع اذلال يصلح حجة الاكابر
الا بعد المرافعة الدنيا فانما لا تتركهم عند المرافعة على فهمهم بل حكم عليهم بحكاستهم ونقضى بها الا اربابا فانما لا تتركهم وهم ياتون بها لمستها في كل
من الملل وانما تركناهم مع ذنوبهم لاسع اي شي فعلوا ولا تجد باعرا اجماعا لا اعتبارا بديانة الباطلة التي ترك عليها وجهل المتبعين مثل
التزيين في الصفات كما عن المعتزلة والتمزيين في الروايات كما عن المعتزلة والروافض خذاهم الله تعالى في شتى جهنم الجسم كما عليه بعض
الجسمية ونحو ذلك كانكار الشفاعة لابل الكبار وعليه الروافض والمعتزلة وقضيل اكثر اجد الصابة وعليه الروافض داخول فان
الكتاب والسنن الصحيحة المتواترة المعنى والان دلالة واضحة قاطعة بحيث لا مسوغ للامتناع فيه على بطلانها بل بطلان كل عقائد
اهل البدع لا شك فيه لكن لا تكفر لتسلك اي المتبع بالقرآن والحديث والتحقل في المجتهدين المتزعمون حقيقة الله ورسوله وانما في اجمال وهو
الايمان وانما وقوفنا وقعودنا بينهم وتوهمهم الفاسد انه الدين الحمري واما الزود منهم كذب ما ثبت قطعا انه دين محمد بن علي فليس كفرا وانما كفسر
التمزم ذلك للنهي عن كفر اهل القبلة بقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكمل وجبتنا فذلك المسلم الذي له ذمته الله ورسوله
فلا تخفوا الله في ذمته رواه البخاري ان دخل في كل الفرق في النار الا واحدا وهم المتبعون للصابة بالنص فالروافض والخوارج ارسوا
وذلك لان هذا الجهل لم يكن عزرا للتمزم التعذيب لاثم الا ان عاقبتهم الى الجنة بعد المكث الطويل في النار ان ما توا على طاعة الاسلام
وان كان شامة لبعض اولياء الله من اكابر الصابة ازالته عن الاعتقاد بالله ورسوله عند الموت وليس من جديد فهم يخذلون ابا في النار وعليه
عدم التكفر بجمهور الفقهاء المتكلمين وهو الحق وفيه لم يوجد الخلاف في اهل السنة الا عن الامام مالك في تفسير الروافض وعن متأخرين مشائخ الامم
الكره ورواها من الدين وكان بحيث لا مسوغ للشبهة في كون الكافر خروجا عن الدين كالاركان الاربعة وحقيقة القرآن اعلم في رائت في جميع
البيان تفسير الشبهة انه ذهب بعض اصحابهم الى ان القرآن الحياء باسدا في الله اعلى هذا المكتوب قد ذهب تقصير من الصابة الى معين العيا
باسم ولم يخبر صاحب ذلك التفسير في القول فمن قال بهذا القول فهو كافر لا تكاره الضروي فانهم وجهل الباطني وهو الخارج على الامام الحق تبارك وتعالى

فيه انما كان باجتهاد لا عن تاويل فاسد ولذا اذا لم يفسده رجع عما كان عليه وجهد البيعة قبل ان يموت كما هو في الاستيعاب وغيره
 فيجوز ان يكون النذر والاجل انه كان مشا في الفعل والفعل الاجتهاد لا ينقض عصمة المال فافهم فلا ولي ان يستدل بان الميراثين
 مني عن اخذ غنيمة مال الخصم واليمين الذين فعلوا ما فعلوا بآويل وباطل ولجبل من عارض مجتهد الكتاب فانه لا يكون عذرا في
 احكام الدنيا فلا يقضي يقضي الا ان لا يرضى في الآخرة اصلا محل متروك لتسوية عدا مع قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر لكم اسم الله عليه ففهم
 ولوقضى القاضي به فانفذت فما بال الناسي هل يذبحه متروكا قال في الناسي اقيم الملة تقاسم اى مقام الذكر اجابا ما دفعنا الحجج وقيم
 من الهلية ان متروك التسوية من الناسي كان مختلفا بين اصحابه وبقى الى الآن مختلفا فيه فابن الاجماع ونحو القضاء بشاهد
 ويمنع للمدعى مع قوله تعالى فافهم يكونا رجلين فحل وامرأتان فانه لو صح القضاء بالشاهد واليمين لم يكن الثاني لازما بعد وجوب
 الاول بل يكفي شاهد ويمين تدبروا عارض مجتهد بسنة المشهورة كالقضاء المذكور اى القضاء بشاهد ويمين مع حديث البيهقي على
 المدعى واليمين على من انكر فانه حديث مشهور تعلق الامتة بالقبول وعن الزهري قال اى القضاء بشاهد ويمين بدعة اول
 من قضى بها معاوية فالحديث المروى في القضاء بالشاهد واليمين ان رواه مسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لانه الانقطاع وكونه من
 مروياته لا يوجب القطع بالصحة والصدق لان مسلما لم يكن مصوما وخبر الواحد من غير المعصوم لا يفيده القطع فلا يتقبل عند المعاصرة
 بما هو اقوى منه فافهم والتحليل عطف على القضاء اى تحليل لمطابقة ثلث على الزوج الاول قبيل دخول الزوج كما بن لمسيب اى كما
 روى عن سعيد ابن المسيب مع حديث العسيلة وهو حديث مشهور وقد رواه الجماعة عن ام المؤمنين عائشة رضى الله عنها روى الشيخان
 وغيرهما عنها انها جاءت امرأة رفاة القحط الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كنت عند رفاة القحط فظننته ثابت طلاق في فزجته
 بعده بعد الرحمن ابن الزبير وانما مثل بديته التوفيق بسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال التريدي بن ان ترجع الى رفاة لاتي
 تدوق عسيلة ويدوق عسيتك وعارض مجتهد الاجماع كبيع امهات الاولاد كما روى عن واو والطاهري مع اجماع التابعين
 على منعه فلا ينفذ القضاء بشيئ منها وهذا هو ثمة عدم كونه عذرا فاما الاثم فليس صلا لانه ليس بمقابل المقاطع بالمعنى الاخص
 باج حلت هذه المسائل تحت الاشكال كذا قالوا وفيه نظر لان ذلك عند كون الادلة قطعية وقطعية هذه الادلة ولو بالمعنى الاعم
 غير ظاهري فان كريمة لا تأكلوا مخصوص بالناس والعالم مخصوص ظني وفيه تامل وحديث اليمين على من انكر ايضا مخصوص باليمين
 عند الاختلاف في المبيع او الثمن بعد القبض وقد مر من قبل حديث العسيلة معارض الكتاب فلا وجه للقطع وفيه ايضا تامل
 والاجماع على حرية بيع امهات الاولاد بغير تقرر الخلاف في اصحابه فلا يكون قطعيا الثاني جعل لا يكون عذرا لمن يصح شتمه فيستص
 ما ينعز به يقتل احد الوالدين القاتل بعد عفو الآخر لا يقتص وان كان هذا القتل تعد بالشبهة فقال بعض العلماء من اهل المدينة بعد
 سقوط القصاص لعفو البعض فلو علم سقوط ثم فقد عدا يجب القود الطاهر منه ان لم يمتد مضروضا فيما اعتقد الولي للقاتل بعد
 عفو الآخر هل القصاص على هذا عند الجبل في مجتهد فيه فيكون عذرا في الدنيا والآخرة البتة فلا يصح له ان يشتم لانه القسم ولكن
 بجارية والله اوزر وضه لعل لا يجرى التمثيل لا يشبهه بالانبساط بينهما في الاتساع كمال الآخرة واثبتت هذا الاتساع كذا في حقته فلا ينسب لما يكون
 هذا ان ادعى ولا عدة لانهما يقتص بما عدا الزنا بخلاف وطى الاب جارية ابنة فانه يثبت اذا ادعى به يصير امره ابداه وطلعت في
 ملكه بغير من الاب فيميتا لان الشبهة المستقرة ههنا نشأت عن بسيل شرعي وهو قوله عليه السلام رواه صحاح المصنوعة واللام

والله اعلم

انما هو ان لا يكذب وهو حقيقة يقتضي ان يكون ان لا يذبح وجارته ثم لا يذبح ولا يذبح له الاستمتاع الا ان الاستمتاع يقتضي الملك فيدخل
 الجارية في الملك والحكم في موطون على قور وكثر في دخول اربابنا فاسلم فشرى بالخمر جارية لا يحد لانها ليست بحرام في جميع الاديان لم يكن عالما
 بديننا فحوز بها وان يكون حلالا في دين الاسلام العيا فباصد فاور شبهة مستقطعة للحد بخلاف الذي اسلم فشرى بالخمر فانه يحد لان حرمتها
 من ضروريات دار الاسلام فمنه ان اوقيا يعلم ان الخمر محرمة في الاسلام فلا يكون هذا الجهل شبهة دارية للحد الثالث جمل الصلح له عذرا
 وان لم يكن نشاء عن وليس كمن سبهم في دار الحرب فيترك صلواته جبالا الزوجا في الاسلام لا قضاء عليه خلافا لفرجه الله فلهذا الجهل
 عذر لانه مجبور فيه وقد ورد في الخبر الصحيح عن رسول الله عليه وسلم والهجرة تدمم ما قبلها وكل خطاب نزل لم يشر فيه فجهله
 عذر في حقه اقول لا ينافي في انما تقدم من انه اذا بلغ الحكم الى واحد من الامم لزم الكل اجماعا وعدم التنافي لان سماع القدر قد يكون
 بعد اللزوم ووجه كونه عذرا انه لم يفت من رسول الله عليه وآله واصحابه وسلم انه لزم الحكم النازل بالجاهل بهما من وقت
 النزول او من وقت الاخبار بل بعد من نزل لم يمازل جبالا بالعادة فتأمل وكالاته معطون على قوله كمن اسلم المنكوحه اذا جهلت باعتا
 المولى فلم يفسخ نكاحه او بعدت اعتاقه ايا ما ذكره ثمانية ثبوت اختيارها شرعا بالاعتاق لا يبطل خيارها في الفسخ في صورتين بخلاف
 الحرة اذا زوجها غير الاربعة من ان اوليا وصغيرة فبلغت جارية ثبوت حتى الفسخ اما فيه الجهل لا يكون عذرا ويبطل حتى
 الفسخ وذلك لان الدار والعلم لم يكن اعتبار فيما وليس يشغلها عن تعلم عند البلوغ بخلاف الامم فاجل تقصير منها فلا يكون
 عذرا كذا قالوا وفيه عذر لا يكون في كل امر لم يبلغ غير مكافئة تعلم العلم اصلا لعدم التعلم قبله يكون عذرا البقية لانه من غير تقصير فتأمل
 مسئلة الجهم بعد اجتماعه وروية الحكم ممنوع من التمسك فيه اجماعا لان ما علمه حكم الله لا يتركه يقول احد فان قلت ليس
 الامام ابو حنيفة حكم بفناء القضاة لا يثبت فيهم فواين الاجتماع قال وما صح من نه سبب ابي حنيفة ان القاضي الجهم
 لو قضى بخير رائه ذكره انه نفذ روايته في اخرى بل بنفذه وفي جملة النسيان ينفذ رواية واحدة خلافا لصاحب في التوفيق
 فلا ينافيه لان الفسخ او على تقديره لا يفسخ له فامنع اتفاق وعلم ان المذكور في الهداية وغيره ان الفتوى على
 قولها في صورتين واما قبل الاجتهاد وقيل جازم مطلقا وقال الاكثر ممنوع مطلقا وقيل ممنوع الا ان خشي الفتوى
 وعليه ابن شريح وثاني انه يقتضي الاجتهاد في المسابرة وقيل ممنوع فيما يقتضي به العمل في حقهم الامام ابي حنيفة روايتان في رواية يجوز
 وفي اخرى لا يجوز الامام محمد بن عيسى لم يثبت له من هو علمه وهو ضرب من الاجتهاد فانه لا يكون الا بالتأمل في الرجال يعرف العلم قال
 الامام الشافعي رحمه الله والاجتهاد المعقولي يجوز ان كان المعتد به صاحبيا وقيل يجوز ان كان صاحبيا او تابعيا وقيل
 يقتضي شيخين فضل احد يقتضي بعد الانبياء عليهم السلام ابي بكر الصديق وامير المؤمنين عمر رضي الله عنهما فقط دون غيرهما
 للاكثر على المنع اولا الجواز حكم شرعي فيصير الجاهل لا يثبت الحكم من غير دليل ولم يوجد فلا يجوز الجواز لان ما لا دليل عليه
 شرعا يجب نفيه شرعا واجيب بانه اي الدليل الا باثباته الاصلية فانه قد علم من اشرية ان ما لم يقر عليه ليس له مباح بخلاف
 تحريمه فانه لا بد له من سبب يخصص به لانه ثانيا الاجتهاد اصل كالموضوع والنقل ليس به كالتعليم ولا يتركب البدل الا
 عند تقدير الاصل فلما يثبت القيد عند تقدير الاجتهاد وقيل لا نسلم ان التقليد بدل لكل منهما اصل العمل كذا في شرح مختصر
 اقول لا يخفى انه جمل لا يسمع فانه اذا ادعى على اليقين كما انه ممنوع من انظر على الظن الا في موضع من انظر الاضيق والفر

والظن المحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد اصلا وقد ثبت السيرة بعجوم قور اثرا
 فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار واجب بهذا النص على اصل فتوى التقليد بدل منه وخصته للتخفيف وكرثا ان الوجاء التقديس
 قبله كما زعمه اذ لا مانع منه الا ملكة الاجتهاد وهي محقة في صورتين والى الجواز بعد ما اطل اجماعا فكذا اقبه واجيب كون الملكة الاجتهاد
 ممنوع بل الملك حصول القوى الظنيتين لفعل بل فيه ترك لما يملكه الحكماء في القول رجل اتباع الشافعي قالوا قال سوال السجل الى عليه آله
 واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فلا يتم اقتديهم اقتديتم قلنا هذا الى حيث مضى ولو ثبت فطالب التقيد كما مر على يستلزم كجزء المدعى في
 جواز التقليد اصحابي لا لجزء الاخر وهو صدم جواز التقليد غير اصحابي المجوزون مطلقا قالوا لا قال الله تعالى في احوال المذكور ان يستتم
 لا تعلمون هو قبله لا يعلم فدخل قبل الاجتهاد في من لا يعلم الجواب الخطاب مع المتقدمين ليس ان كتم لا تعلمون بل ان كتمت انتم تكونوا
 اصحاب علم وحمل فاسلكوا القول وبديل فاسلكوا بصيغة الامر فلا وجوب للتقليد على المجتهد اتفاقا بعد اوقافه اثنان ثمانية الاجتهاد
 الظن هو حاصل بالفتوى فلا وجه لمنع احدهما دون الآخر اجيب بان الظن المحاصل بالاجتهاد اقوى فليس يجوز والتقديس جاز
 في الفائدة مسكلمه اذ تكررت الواقعة وقد اجتهد فيها قبل معرفته فحمل بحسب تجديده النظر فيها قبل لا يجب بل كفى انظر الشا
 اختاره ابن الحاجب لانه يجب بلا موجب شرعي وقيل نعم يجب عليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثير ما يتغير فلهذا اتم التغير بحسب التبع
 ليظهر حقيقة الحال قيل اذ كان التجديد لانه فيجب تكريره ابد الامام الاحتمال احتمال التغير ولا يخفى ضعفه لان سبب التجديد في كل وقت
 الواقعة لاحتمال التغير وهو اى وقوع الواقعة لا يدوم فلا يدوم التكرار بل الجواب الحق الظاهر الاستصحاب ببقاء الاجتهاد وبلا حتم
 لا يجب شئ كما كان في الزمان الشريف لا يجب استفسار من كان يحكي من هو في المدينة ان هذا الحكم بالاشخا ان الذين اشكوا في كماله
 الاول عند تكرارها فلهذا يجب التجديد والاعتماد عليه الامم يجب عليه الامم والنودي ولا يظهر للتكرار دخل فان يظهر من المحدثات التي لا يجب
 وجودها مع المطلب فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغير ياق في الحالين فناس والعامى او استغنى مرة ثم تكرر الواقعة فويل يلزم
 السؤال ثانيا في قولان فمنه قائل يجب وعند اخر لا مسكلمه لا يصح لانه في مسألة او مستطيقين ولا فرق بينهما ما لو حده الجامع
 قولان للتناقض لانه لا يكون قولان الا اذا اختلفت فلو كان له قولان لما كان تناقضا ان كان التقيضان في علمه من الاما لرجوع
 من احدهما لا تناقض فان قلت كيف يصح هذا وقد اختلف الروايات عن مذهب احمد قال واختلفوا لانه ليس منه لانه اى هذا
 الاختلاف من جهة الناقل وخطا في ذلك اما يغلط في السماع او اعدل العلم بالرجوع له وعلم الآخر فوسى كل به بهما وليكن ربنا
 جوابان احدهما جواب القياس لا استحسن فنقل كل مسلم او يكون هناك قولان من جهتين كما هو في الرخصة فكما نقل
 واحد او احدا او قال الشافعي رحمه الله في سبعة عشر مسكلمه فيها قولان فحل على ان العمل بقولين لان قولان قولين فانه اذا اختلف
 ايانا عدم الاجماع والتسوية او حل على احتمالهما عند هم لتبادل اليك ليلين فحيث قولان ولا يخفى بعد فانه لا يميز مقتضى التساوي والاعتبار
 هناك قولين موجودين او حل على ان قولان بناء على القول بالتغير عند التعادل فالمسكف مخير في العمل بايهما شاء لا بناء على
 الوقف عند التعادل ولا يذهب عليك لانه شبه بالمصوتة اى جزمهم فانه على تقدير ان يكون الحق واحد يلزم التفسير بين الحكم
 الله تعالى وبين ليس حكمه وقدر في بحث التعارض ثم انه لا يستقيم على قول المعصومة ايضا فانهم انما قالوا بالتصويب او ادى اليه
 راي مجتهد وعنه فاذا تعارض ليلان عند مجتهد فما تعلق هذه بغيره فلا يكون موجب التفسير في التفسير بين المجتهد ان حكم الله ليس حكمه

فأفهم أو حمل على أن في التوابع المتقدم على قولان فلهذا ذهب المذهب بالمرجحات أو حمل على أنه يستلزم قولان حاصله التردد بينهما
 واختاره الإمام أحمد بن حنبل والإمام أحمد بن حنبل في هذا التوجيه أشبه بالصواب مسلم لا ينقض الحكم في
 الاجتهاد يات إذا لم يخالف قاطعاً وهو الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة والاجماع وفي البداية المراد اجماع المالكية والابن
 كاسم بل حب لا ينقض هذا النقص البصر والاجتهاد والحق وتسلسل منقوت فائدة نصب الحاكم من فصل الخصومات فإنه لا يتشكل
 خصوصية قاطع فيقطع وما رآه مجتهد فيه فيتسلسل الأمر ولو حكم بخلاف اجتهاده كان باطلاً اتفاقاً وإن قلده غير من المجتهدين لا يتجوز
 العمل بغيره ويجوز اتباع غيره كما فانه ترك بما علمه حكماً التمسك بما علمه غير حكم التمسك بالاجتهاد مع اجتهاده أجماعاً فينقض ما بنى عليه كذا في شرح مختصر
 وأورد عليه أن عدم العمل مسلم ولا يلزم منه عدم النفاذ للحكم ونقضه كما عرفت قول الإمام أبي حنيفة وبهنا إيراد أن النقل والاجماع ليس محله
 فإن الإمام أبي حنيفة قائل بالنفاذ وهذا لا يردق والثاني أنه لا يصح الاستدلال بعدم العمل على عدم النفاذ فإن الشيء لا يحل لا ينقض كالاتفاق
 في أحضار هذا ليس بشيء فإن الحكم كان بهنياً عليه المبنى على الحرمان أو رثاً شيئاً فينقض لذا حكم الصاحبان بالنقض وهذا ظاهر جدي أحمد وفي
 النسيان البصر عدم الثبوت واليقين في هذا القضاء اعطاه مالي أحد الأحرار ولا سبيل له عليه فهو كالنصب فينقض القضاء ويرد المال في
 حرج لو تزوج مجتهد بلا ولي ثم تغير اجتهاده واختار ابن الحبيب التحريم مطلقاً اتصل به حكم حاكم أم لا لأنه مستديم لما يعتقده مما أقال فيه
 أن صحة البقاء فرع صحة الاعتقاد وقد كان يعتقده صحة وقت الاعتقاد وهو منتهى إمكان النقض الحكم تدبر وفيه انه ان كان يعتقده قبل أن يحسب
 لكن الآن عتقته ان كانت زعمت جعل مركب والشك كان فاسداً فيلزم الاستدانة على ما اعتقده أنه حرام من الأصل في هذا الخلاف يحتاج
 الكافر من غير شهود عند أبي حنيفة فإنه لما لم يكونوا مومنين كان ذلك جائزاً عندهم فقد انعقد النكاح في نفس الأمر فلا نسخ بالإيمان لأنه
 حاصم وأما هنا فقد اعتقده أنه كان مطلقاً بالتعب بالفساد واعتقاداً بصحة جهلهم كباقي ما مل فيه نظرو قبل حريم أن لم يتصل به حكم حاكم
 والأفلا باحة قال المصنف وهو الأشبه بالصواب لأن القضاء يرفع حكم الخلاف كما مر في البطلان التصويب وهذا غير واف فإن القضاء
 يرفع الخلاف بان لا في صلا مختلفاً فيه قد ولا ينقض لأنه يحل ما كان في معتقده حراماً أصلاً لا نعم قد ذهب الإمام إلى أن القضاء يوجب
 الأسباب ليشهود الزورين غلباً أو باطلاً وابن هذا من ذلك ولا خلاف فيه لأحد الأئمة أن يوسع في مجتهد مطلق البنية يقتضي بالنية
 ومعتقده البنية لا يأخذ بها أي بالبينة ولا يلتفت إلى القضاء فامل ووجهه أيضاً ما ذكرنا أن معتقده المطلق أن الحكم الآتي التزم فلو أخذ
 بالقضاء لزم أن يحكم بالمرجوع في معتقده لا أن يحل القضاء أصلاً في المجتهد فيه فأفهم لو كان التزوج معتقداً لم تليح ما دامه فكذا في الخلاف فقد
 البعض يأخذ بالتحريم وعند البعض كذلك إلا أن يتعلق به القضاء وهذا موقوف على أن لم يفسد لا يجوز له ترك تقليد ما سبقه كتاب
 على المقلد المصارفة مطلقاً لأنه ليس للمقلد معتقداً أنما كان لمسلم على حسب فتوى إمامه فإذا رجع الإمام فله أن يبقى على القول
 المرجوع عنه لأن المرجوع عنه والمرجع إليه سواء اللهم إلا أن صار مرجعاً جمعاً عليه اختيار المرجوع مسلم بل يصح التقويض وهو
 أن يقال للعالم أو المجتهد إذا حكم بأشئت فهو صواب والمختار عند أكثر الشافعية والمالكية وبعض من الجواز عقلاً وترد الأوامر الشافعية
 رجعت إليه عليه والإمام أحمد بن حنبل ومثله يجوز التقويض لمسي فقط وغيره ومما لا أكثر المستعمل لا يجوز التقويض صلاً وعليه الإمام
 الشيخ أبو بكر الجصاص الرأى وهو الحق لأن الحكم إنما يكون على طبق الحسن القبح العقليين كما مر وما هو حسن في نفس الأمر
 ففسد وما هو قبيح فهو قبيح فلا معنى للتقويض ثم التواضع عند أصحاب الأئمة الثلاثة الباقية عدم الوقوع للتقويض لأنها

اي التفويض ممكن لذاته والاصل بقاء ما كان وانت لا يذهب عليك ان الاسكان ممنوع كنهه ويل على العاين المدعى او سوايته في الجسالة
 وانظر ثم الاتباع قد بينا واما عدم الوقوع فللمتعبد بالاجتهاد او التقليد فلم يقع التفويض بل هو كمن اراد ان يدين نفسه قولا
 لوجاز التفويض لا دى الى جواز انتفاء المصلحة المنوطة بها الحكم لجهل الجاهل بهما والا يكون كك بل حكم بحسب ما كان اجتهادا لا تفويضا قلنا
 لا يلزم من عدم علمه بها انتفاءها في نفس الامر فلعلم الامر مسلم انه يختار ما فيه المصلحة فيفوض اليه وانت لا يذهب عليك ان حقيقة التفويض
 تخبر بغير ان يحكم به او بعده فهو تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه وان كان اتبع ختمه بما به لما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يتأتى من الحكم فقام
 سقوت قوله لا يفتى في سدد تعالى على الطعام كان جلاله في اسرائيل الامام ارماسا على نفسه فيما يختار التحريم قد جزم قلنا لا نسلم ان اى
 التحريم بالتفويض بل يسل على الاحكام بالاجتهاد فقرر عليه فصار شريعة وعلى هذا الدليل بوانه كان خضر المدة فهو حرام عليه ولو كان
 ما عن ابن عباس قال جاز اليهود فقالوا يا ابا القاسم اخبرنا عما حرم اسرائيل على نفسه قال كان يسكن البه وفاضل شيعة عرف النساء فلم يجد
 شيئا لم يحرم الا الحوم الا باله واليهود فخذ ذلك حرمها قالوا صدقت وقالوا ثانيا قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام في شأن كل
 لا يختل خلافا ولا يفسد شجرة فقال الصباس الا الاذخر فاما ما نبه في قبورنا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الا الاذخر
 رواه اشعثان في حديث طويل فنهى اما ابو جى او اجتهاد او اختياره ولا وجى ولا اجتهاد في ذلك الموضع فثبت ان الثالث قلنا لا نسلم
 ان الاذخر من الخلفاء انما يفتى في حق الاذخر ثبت في ذلك الاستثناء منقطع علم حكمه بالاستصحاب فابانه قطعه كانت مبنية
 من قبل فثبت عليه ولو سلم ان الاذخر داخل في التام فلم نسلم انه اراده يجوز تخصيصه بغير الاستثناء من قبل قالوا لا نسلم انه اراده
 للم او لا يقطع عن المذكور ذكر حقيقة المخرج بغيره نعم هو الاستثناء منقطع لوقدر نخرج ثم لا يخفى ما فيه من التكاثر فانه لا بد من التقدير
 ضرورة فان كلام المتكلمين لا يرتبط احدهما بالآخر وكذا الكلام متكلم واحد في زمانين واذا قدر فهو استثناء متصل واما انقطاعه
 وثبوت اختصاص من غيره لا بد له من قرينة ولو سلم العموم للاذخر في مجوز النسخ اى يجوز كونه منسحا به على وجه البهره سيما على راس
 المحفظة ان الهامه وحى هذا هو الحق في الجواب فان قبل الاستثناء اياه اى النسخ فانه يمتنع الحكم من الالبته اى النسخ بوجوبه بغيره
 قلنا هو الاستثناء من حيث در في كلام القياس او من لم قدر في كلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ثانيا الا انما ذكره
 عليه على آله واصحابه الصلوة والسلام فانه يعرط لتمام انتزاع حكم بعض افراده اقول فليس هذا استثناء العباس في مقابلته المفسر
 وذلك مبنى على جواز اختصاص بالاجتهاد وهذا ليس بشئ فان مقصود القياس اسوال يستثنا الاذخر فانه يتوقف عليه جواز كذا
 في الميت وبنار البهوت فاجاب الله وعونه ونسخه من عموم حكمه معنى قوله يا رسول الله الا الاذخر يا رسول الله حرم الله الا الاذخر وليس
 هذا التخصيص في شئ فانهم قالوا ثانيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لولا ان اثنى اثنى امرتهم بالسواك وقد تقدم
 وقول الفرع ابن عباس اجننا هذا العاسنا ام لا بد فقال لو قلت نعم لوجب وبذا ظاهر في الاختيار والقول باننا شرطية تقديرية مخبر عن
 لزوم الحال الاخر بسبب لان العرف فيه للاختيار ولما قيل النضرين امارت صبرا وكان اثنى الكفرة وقد كان يداى شديد الرسول
 الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فمكنه الله تعالى ففتحه وسمع عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ما انشأ به نية او نية ففتحه
 بيان للاختار احمد انت مشرك بفساد ففهم الذي ينجل به لعمركم قدره بخيبة في قومه ما والفعل فعل مفرق علم به من المفعول اى من له
 غير روق في الكلام ما كان مشركا لو مننت وربما من الفتى وهو المخطئ المحقق لاختلاق الاغصاب اى ورب وقت من الفتى مع كونه مفضلا

الاجتهاد

التحريم

الاستثناء

البيان

بما أخذوا بعده لتقليد الايجاب النص فذلك عليه ما فهو على محجة لا يقول الغير فقط لكن العرف دل على ان العامي مقلد للمجتهد بالرجوع اليه
قال الامام الحارثي عليه السلام لا يصح من لم يشهد له عدل في الحديث المجتهد من حيث السبيل بل هو شخص لا يستفتى بعبارة اي السائل من المجتهد من حيث
هو سائل وقد يجتهدان في شخص واحد بناء على التحري في الاجتهاد فيكون في بعض المسائل مجتهدا مستفتيا في بعضها مستفتيا
تعدد ابهرات واستفتت فيه الذي يقع السؤال عنه المسائل الشرعية والعقلية على المذهب الصحيح لصحة ايمان المقلد عند الاثمة الملائمة
الامام ابي حنيفة والامام الشافعي والامام مالك والامام احمد بن حنبل فخوان الله تعالى وكثير من المتكلمين خلافا للملا شافعي وان كان انما
في ترك النظر والاستدلال ما قبول ايمان المجتهد فثبت بدلائل القطعية فانه لو اتران رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لقبل ايمان كل احد وجعل من من نظر حتى عن اصبيان الذين لم يقدر على النظر اصلا وكذا لو اتر من لصحابة والتابعين من غير
تكرير وبخلاف انما نشأ بعدهم واما الشافعي فترك النظر فلم ينص عليه الاثمة انما حكم المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان اجبا وانه ليس
بشيء فان النظر كان اجبا لا التحصيل الا ايمان اذ حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثر في الترك كما اذا سلم الكفار فثبت
سقط الجهاد الذي كان وجوب من غير ثم فافهم سلمه لا يجوز استقليد في العقلية كوجود الباري ونحوه عند الاكثر من الايمان
ما هو من اجماع الاثمة الاربعة على صحة ايمان المجتهد لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على القول الغير فيقول بحسب قوله وهذا الايمان
صحة الايمان والتصديق اذ اوجد بقوله لكن رتب بحيث لو ذهب قوله من البين بقي هو على التصديق فافهم والعنبري وبعض الشافعيين
قالوا يجوز التقليد فيها وطاعة الله والواجب التقليد ويحرم النظر لما اجماع القاطع على وجوب العلم بالمد وصفاته ورسالته رسول الله صلى الله عليه وآله
الحازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك صلا ولا يحصل التقليد لا يمكن كذب الخبر لكونه غير معصوم نعم ان حدث بعد التقليد
تصديق كما يحسن نتيجة فاطمة عن تقدم مشهور ثم يزيل بها ويبقى تصديقا يقبل ولانه يلزم النقيضان في تقليد اثنين
في حدوث العالم وقد يكون منهما علما فلا بد من النظر الصحيح ليحصل العلم وهذا ما يتم لو قلنا ان كل تقليد يقيد العلم بل يجوز التقليد
لعل مطر نظريهم ان التقليد قد يفيد الجرم ثم انما من علم واقعي يكون بغيره علم فحصل بتقليد بعض الحكمة العالم القاطع على
انكار هذا انكار القطعي بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط وهو قد يحصل بغيره والسريرة ضرورة فلا يجب عليه النظر قطعا كما حكمه
الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن فضل الصديقين اجد الانبياء عليهم السلام سيدة السالكين امام الاولياء لتحقيق البرهان
الي بكن الصديق رضی الله تعالى عنه وقد يحصل للبعض تقليد من اعلى منه ولا يحتاج هذا الى النظر لكن ان نظر كان اولي وقد يحصل
بنظر وهذا اكثر في الرجال فانظر واجب عليهم فقط فافهم مجوز والتقليد قالوا الواجب النظر لفعلة الصحابة وامروا به وذلك مستفاد من النقل
كافي في الفروع واعى هذا النقل او قد لا شغال كل احدية قلنا لو لم يكن لهم من لم ينسبتهم الى اهل بلس وصفاته بوجه وهو
باطل اجماعا وضروريا من الدين فاذا فهم نظروا وادعوا به واما النقل فمخرج الاكثر من لطلب والبحث على ما هو وظيفة الحكماء وهم
كانوا استغنيين عن الاكثر والاشتغال بالبحث بجهاد الاذنان مشاهدة الوحي ولا تسلم عدم الامر اي عدم لغيرهم لمن يعيهم لكنهم كانوا
عالمين بجهول المتابعين فانه ليس المراد بهما تحريرا لادلة على قواعد المنطق فليس لتصديق به توفيق الاله المبسوط الا لندر بل المراد
ما يفيد الظاهرية للتقليد بحيث اطوع حصول العلم كما قال الاعرابي البقرة تدل على ابعير واثرا لاقدام على السيرة فها ذات ابراج واثرا
ذات مجاز لا يدل على لطيف الخبر وحاصل الجواب منع عدم نظريهم بالكلية ومنع عدم امرهم فان المراد بالنظر قدر ما يطمن به القلب

بمصول التصديق وهو كان حاصله كما يشهد به قصص الاعرابي واما دعوى انه لو لم يكن منهم لزم الجهل بوجه غير ظاهر لصحة فان كمال
استعدادهم وتوجيه الرسول صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم لعلما بوجوب العلم الضروري بحكاية لطيفة ان رجلا من البداهات في الغنم
والاروم فذهب قصب الوقت الشيخ تقي الدين عبد القادر الجبلي في قدس سره الشريف في ساحة او نصف ساحة وكان هو قدس سره في ارض العراق
وحضر ابو العباس الخضر عليه السلام والبدلاء والاخرون فصل على وفاته وامر اخضر ان ياتي رجلا وسماه له لقسن طنطنية وكان هو كافرا غليظا في
به الخضر عنده فلقن الشيخ كلكي الشهابيتين فضل الشهور ارب واصل الى مقام البدلاء واقامه مقام الميت واخبر المهد لاء الحاضر بن فقالوا
سمعا وطاعة وقد تواتر امثال هذه الحكايات منه رضي الله تعالى عنه تواتر حتى نواظر لعين الانصاف اين كان هذا النظر انما حدث
في قلبه علم ضروري موجب التقليد قالوا النظر سطرنة الوقوع في الشبهة الضلال فان طريق النظر غير من السقلي طريق امن فلا بد من مجابهة
قلنا بذا منقوض بالمقلد على حقيقة المفعول اي من قلده به فانه غير مقلد للغير والا يكن كذلك بل كان هو مقلد ايضا فتسلسل لان الانصاف
عن المؤيد بالوحى ليس تقليد بل به علم نظري فلو كان المقلد سطرنة كان له قلده به ايضا فاذ فيه نوع شبه فانه يجوز ان يقتضى سلسلة الى
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا نسلم ان الماخوذ من علم نظري بل يكون ضروريا حاصل من بركة الصحبة الشريفة والاولى في الجواب ان
يقال ليس التقليد طريقا الى تحصيل العلم اليقيني وان كان قد يحصل به ايضا فخلات النظر فانه اذا وقع في مقدمات مقطوعة لزم حصول العلم
وانما يكون غير تامون بتقدمه منه مثل المتكبر بالبداهات وغيره فانهم سئلوا غير المجتهد لمطلق ولو كان عالما يلزمه التقليد لمجتهدا ما فيها
لا يقدر عليه من الاجتهادات اي على تحصيله ومعرفة فقط لا فيما يقدر على تحصيله باجتهاده بناء على التجزي في الاجتهاد ويدرأه التقليد طلقا
فيما يقدر عليه فيما لا يقدر عليه على القول بعدم التجزي في معرفته ان الحق هو الاول قيل انما يلزم التقليد العالم بشرط ان يتبين له صحة ما قيل بان
يظهر المجتهد لنا المجتهدين من الصحابة وغيرهم من التابعين كانوا يفتنون من غير ابداء استند وميقنون من غير تكليف علماء كانوا اوعوام
وشرع ذلك فذاع خبره واستدل على المختار بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو نعم فهمين لم يعلم فانهم مخاطبون فيما
لا يعلمون من اسول عنه سواء كان مقدرا او محدثا فاشل المتقنه لان الامر بتعليمه لا يتركز في هذه السبع ال عدم العلم فانها يوجب جدوى في وقت
يوجد وجب السؤال اقول لانه على وجوب السؤال به سطرنة فقط من دون السؤال عن ابداء استند فتركز في الدليل ايضا فالحال يعلم فلا بد
من بواله والحق انه لو لم يستعنه لادبره الشارطون تبين صحة قالوا التقليد من غير تبين صحة ما قلده فيه من بسيله يردى الى وجوب
اتباع الخطا الموانير فانه لا قاطع بالفرض وهو خلاف المعقول واجيب ولا بانه مشترك لا لزم فانه لو ابدى فكلم فوطئى كما كان ولكل القس
فصير يجب عليه اتباعه وهو فطنون عنه اقول فيه ان المراد انه بعد تبين الدليل الطيبين لطينة فكانه لا خطا وما قبله فلا اطمينان
لجواز لئلا ليس امانة فاعلم واجيب ثانيا بان الممتنع اتباع الخطا من حيث انه خطا لا من حيث انه طريق اللازم هو الثاني والممتنع
هو الاول وعليك ان تذكر ما سبق من الجواند لا دليل للمقلد طنة فلا طر من مجتهده صلة غير شاف بل الاول ان يقال الممنوع اتباع
الخطا من حيث هو خطا لكن انما يعمل به من حيث انه مأمور من الله تعالى بان يعمل بما اخبر به حكم الله تعالى فما قسم قال الشيخ الا كرجب
السنوحات قد شرط في التقليد ان يقول اسئول عنه ان هذا حكم الله تعالى فاعمل به فاذا قال هذا قد وجب عليه العمل وان قال احكم
بالرأى فتسأل مفتيا آخر ولا تعمل به اذ ليس الحكم الا الله تعالى وهذا هو الحق المطابق للواقع واجب الايمان والادعان ولا يجوز اتباع
من يقول هذا سكت برأى الا ان الامر للمعنى المقصود من ارادته حكم الله تعالى وعرفت برأى فينبغي ان لا يكون في اتباعه باس بل يجب

والعلم بحقيقة الحال مسألة الاتفاق على جواز الاستفتاء من مفت معلوم الاجتهاد والعدالة ولو كان في العلم تأميرا بجمع
 الناس اليه بسبب معين له في امورهم والاتفاق على امتناعه ان يظن عدم احدهما من الاجتهاد والعدالة اما عندنا فظن عدم الاجتهاد
 فكلوا نهك الجمل اما عندنا فظن عدم العدالة فلو جوب التوقف في قوله انه ظن من اجتهاد الكذب فيه كما لمجدول مطلقا في العلم
 والعدالة معا فانه لا يجوز استفتاءه اتفاقا وان جهل علمه اي اجتهاده دون عدالته بل هي مظنونة فالخيار لمنع من تقليده واستفتاء
 وذهب بعض من لا يبعد قبولهم ان لا يمنع بل يجوز لنا الاجتهاد بشر القبول للفتوى وهو لكثرة مساوئه اعز من الكبريت الاحمر فالكثرة عندنا
 تابع لكثرة فيظن عدمه فلا يصح استفتاءه مع فقد شرطه الجوزون قالوا لو انتفع التقليد هنا كما في عند الجمل بالاجتهاد دون العدالة انتفع
 التقليد في عكسه اي فيما جهل العدالة دون العلم مع انه متفق لجواز واجيب بالترام الانتفاع فيلبيح الاحتمال الكذب في الاخبار بالاجتهاد
 مستقفا ولو سلم عدمه اي عدم الانتفاع في العكس هو الحق فالفرق ان العدالة هو الغالب في المجتهدين فلا يضرك جهل في الظن
 بخلاف الاجتهاد في العدول فانه اعز من الكبريت الاحمر ثم بل يقبل قول العدل الى مجتهدا فخلعت الاطراف كادعاء الحق يقبل الاداء
 في شئته دعوى الرتبة فاقدم مسألة اقاء غير المجتهدين في ما يقتضي به يذهب مجتهد الابان بحجة منصوصا من قبل انما يقتضي تخريجا على مولا كما
 مطلقا على مباينة اي سباني مذرب المجتهدا بالانظر فيه والمناطرة للذب عاير وهو اسى بالمجتهدين في المذبة في الاصطلاح جازية قوله
 اقاء وعن امتنا لا يحل لاحد ان يقتضي بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا اي من اي اصول قلنا واقتضاها فاشخان من الخبر فمن اي سند رويت
 واشخان من القياس فباي حلة قيس لم يعلم موافق تلك الحلة ثم في النص يعلم ما يتعلق به كذا نقل في التيسير عن الشيخ ابى بكر الجصاص
 الرازي قيل يشترط فيه عدم مجتهده وقال ابو الحسين المجوز اصلا واما النقل لقولهم المنصوص كالاحاديث اي كقولهما فاتفق في الجوز
 ولقبيل بشرائط الرواة ان لم يكن متواترا والافضل سلقا لنا وقوله اي الافتاء المذكور تخريجا من العلماء المتبحرين في جميع الاعضاء
 بلا كبر وينكر الافتاء تخريجا من غيرهم اي غير المتبحرين فكان اجماعا على جوازه لهم دون غيرهم قيل اذا فرض عدم المجتهدين فلا اجماع
 لان باقية المجتهدين واجيب باعتبار الشجيرة يعني الاجتهاد والتجرب والاعلام في كل امر افتواز عما منهم يجوز له الافتاء واجتهاد
 فتأمل فيما قول وايضو وقع هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابى حنيفة كانوا يفتون بهد في زمان الامام الشافعي الامام
 احمد وغيرهم كان بن حنبل ابن عيينه وعطاء وغيرهم بلا تكليف من احد فكان هذا اجماعا وح اى حين جاز عند وجودهم جاز عند عدمهم بذلك
 الاجماع او بطريق اولي فانما يجوز عند وجود من يمكن الاستفتاء منه برأيه فعند عدمهم يجوز بالطريق الاولى على ان اتفاق العلماء على تعيين
 على امر الماصهار واشخانوا غير مجتهدين جهة كالاتفاق فانه يابى انفصل من اجتماعهم من غير ان يكونوا اصحابا بينهم واشخان يستلج عن مجتهديهم
 قال الملائكة لو جاز لعالم جاز لعامى او اعرف هو ايضا حكم حادثة بدليلها كما ان العالم يعلم كذلك فما سواها ولا يجوز للعامى بالاتفاق فلا يجوز
 للعالم ايضا قلنا الحكم سوقوف على عدم المعارض هو اى العامى غير عالم به فلا علم لديه بدليله بخلاف العالم مسئلة يجوز تقليد المفضل من اهل
 الاجتهاد مع وجود افضل منهم في العلم عند الأكثر روى عن الامام احمد وكثير ممن بعدهم المنع عنه بل يجب على المقلد النظر في الاربع اى في انهم
 ارجح فيحصل الارجح ثم يجب اتباعه لنا او لا كما قول عموم قوله تعالى فاستأوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون عام للمفضل والافضل وانا نأى القطع في
 عصر الصحابة باقتا كل صحابي مفضل وكان هذا اجماعا منهم على الجواز وعرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار ومن ثم قيل لولا اجماع الصحابة (كان)
 يذهب انهم فان الاصابة في الاصل ارجح واعترض في التحرير بانه يتوقف هذا الاستدل على كونه اي الافتاء من المفضل عند مخالفة لكل من اشتهر

تبيين مسأله قال الامام

والا فاما ما يتقدمه الكون رتبة عينه هو راي الافضل اقول لا يتوقف على مخالفة الكل بل انما يتوقف على عدم التوقف على الموافقة بهذا الظاهر جدا
فانه قد علم بالتجربة ان المستقيمين كانوا يستفتون ولا يتوقفون على علم الموافقة اصلا فاعلم انه يجوز عند الصحابة اقتفاء الفضول مع وجود الفاضل ولا
يستلزم ذلك التوقف على الموافقة فحق القول الفصل في مخالفة الكل كقوله ان يجوز في مخالفة امير المؤمنين على كرم الله وجهه اقتداء به في
وامير المؤمنين على مع مخالفة سيد الصحابة وفضلهم امير المؤمنين ابى بكر الصديق رضي الله تعالى عنهم واما مخالفة الكل فحقنا مخالفة الكل للاجماع
اي قريش منهم كما علم في بحث الاجماع واستدل على المنع من الترجيح بين المجتهدين للعامة فلو شرط ذلك لانتفع عادة التقليد لا لاقول
من المخرج العظيم واجيب بانه يمكن الترجيح بالتسامح وشهادة رجوع العلماء اليه على ان غير المجتهد الذي يجب عليه التقليد ربما كان عالما
ذو بصيرة فيمكن من الترجيح وهذه السلاوة غير وارد فان قصدوا استدلال النوشو شرط الترجيح للتقليد في الكل كما هو مذموم يجب الخصم لادى الى المخرج العظيم
في العامة بل اقول احدا الفصل فندبر الشارحون قالوا انما هو للمقلد كالدولة المجتهد في حق وجود العمل فيجب عليه الترجيح في اقوالهم التي خارجة
كما يجب بان لا اعلم اقوي اني اصحاب الحق كما يجب الترجيح على المجتهد بان هذا المقلد للظن القوي اقوي واجيب بان الاجماع مقدم على اذكري
من القياس على المجتهد واجيب بالفرق بين المقلد والمجتهد فانه اى الترجيح سهل على المجتهد لكمال علمه وقوة ذمته بخلاف العامة فانه
وان امكن لمن في بعضهم فربما لا يتسرع في المخرج اقول على ان الترجيح قد يكون بالتحرر كما قال علماءنا في تعارض المسائل من ضدين فافهم في كونه
اعلم ثم لسان تجيب بوجه آخر فانه انما يجب العمل على المجتهد لظنه والظن لا يعمل عند التعارض الا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا يحضره
وانما العمل بقول من يتقبل حصوله الى الحكم الواقعي وفيه فتوى الاندلس لم يفضول سواء فافهم حكمه لا يرجع المقلد عما عمل من حكم جزئي
اتفاقا كذا في انفسه والتحرر به الشيخ وان ذكر بهنا موافقا لمقتضى التنزل على رايه لكن كلامه في فتح القدير مشعرا بخلاف وقيل للاتفاق
بل هو مختلف فيمن في الحاشية قال الزركشي الاتفاق وذكره الآدمي وابن الحاجب ليس كما قاله في كلام غيرهما جريان الخلاف بعد العمل
اقول يدل على التمسك به في المذهب في الالتزام راي مجتهد فان وجوده اى التزام ليس اولى من عدمه ضرورة ولا معنى له لان في
عنده من الاختلاف عند وجوده تدبر ثم الاشبه الى اجواب ان عمل تحرر قلبه فلا يرجع عنه ماواه كاساى على التحرر فانه نوع من
الترجيح وترك الرجوع عنه لا يخرج من قلبه به في غير راي غير قلد فيه المختار نعم يقيد انشاء ما علم من حيث شاء منهم
ما واحدا او سزاخرى ما لا يغيره بل كما من اعد بها اجاعا وتواثر به بحيث لا مجال للمارات ولو التزم مذموم ما سئل اى جدهم عنه
فقد انه على هذا المذهب كمدحيب الى حقيقه او غيره من غير ان يكون بهذا الالتزام بمجرد دليل كل مسئلة مسئلة ولما اجماعا على ان
المذهب لا يتغير المعلوم انه فصل لا بل انما يكون العهد من نفسه بغير الفضل وباجمال الاوشب آخر فعمل يلزم الاستمرار عليه ام لا بل
نعم يجب الاستمرار ويحرم الانتقال من مذهب الى آخر حتى شهد وبعض المتأخرين المتكلمين قالوا الخفى اذ اصحابنا فاصيا يعذر
وهذا التشرع من عند انفسهم لان الالتزام لا يتخلوا عن حقيقته وعليه الحق فيه فلا يترك قلنا لانهم ذاك فان الشخص قابليتهم من
المتساويين امر المتقصد في الحال ووقع الحسب عن نفسه ولو سلم هذا الاعتقاد لم ينشأ بدليل شرعى بل هو هوس من جهات
المتقصد ولا يجب الاستمرار على هوسه فافهم وثبت وقيل لا يجب الاستمرار ويصح الانتقال وهذا هو الحق الذي ينبغي ان يكون
هو الحق بكمال ما ينبغي ان لا يكون الانتقال بملكه فان التمسك حرام قطعاً في المذهب كان او في غيره اذ لا واجب الا ما اوجب الله تعالى
والحكم لم يوجب على احد ان يذهب بذهب بل من الائمة فاما ما يتشرع شرع جديد ولك ان تبدل عليه بان هذا العمل

القول

القول

الحق

بالنص وترقبه في حق الخلق فلو ائتم العمل بذهب كان هذا القصة وشدة وقيل من التزام لمن لم يلتزم فلا يرجع عما قلناه في غيره
تقدم من يشاء وعليه سبكي من الشافعية وفي التبريد والغالبا على الظن لعدم ما توجب شرعا في الالزام ليس الاتباع بذهب احد موجب شرعا وهذا
انما يدل على جبر الدعوى هو انه يقتل من شاء ثم البيان قطعي اذ لم توجب اشرع باطل لان التشريع بالامري حرام راما لا يرجع عما قلناه في غير
قطعا فلا ينطبق الدليل على الدعوى فتأمل ويخرج منه اي مما ذكرناه لا يجب الاستمرار على بذهب جواز اتباعه رخص المذهب فان
فتح القدير يدل للمانعين للانتقال انما استفوا السلا يتبع احد رخص المذاهب وقيل يجوز ان لا يتبع احد رخص المذاهب شرعا اذ لا انسان
ان يملك الاخت عليه اذ كان له السبيل بان لم يظهر من اشرع المنع والتحرير وبان لم يكن عمل فيه باغترضا معنى على منع الانتقال عما كان
ولو مرة وكان عليه على ثبوت واصحاب الصلوة والسلام كان يجب باختلاف عليه لم انتهى لكن لا بد ان لا يكون اتباع الرخص للتبني بل حنفية
بالشطرنج على راي الشافعي قصد الى التمسك وكشافي شراب المشكك للتبني بل بذهاب اجماع الاجماع لان التبني حرام بالنصوص القطعية
فافهم واعلم ابن عبد البر انه لا يجوز للعاصي تتبع الرخص اجماعا فقد وجد مانع شرعي عن اتباع رخص المذاهب فاجيب بالمنع اي يمنع
بذا الاجماع اذ في تفسيره تتبع الرخص عن الامام احمد روايتان فلا اجماع ولعل رواية التفسير انما هو في ما اذا قصد التبني فخطا لا غير ما ورد
انه يلزم على تقدير جواز الاخذ بكل بذهب احتمال الوقوع في خلاف الجمع عليه اذ ربما يكون المجموع الذي عمل به مالم يقل به احد فيكون ظاهرا
اجماعا لمن يتزوج بلا صداق للاتباع بقول الامامين ابي حنيفة والشافعي رحمهم الله تعالى ولا شهودا باتباع القول الامام مالك والشافعي
على قول امامنا ابي حنيفة فهذا الحكم باطل اتفاقا ما اعتدنا فلا نفتاء الشهود وما عند غيرنا فلا نشاء والولي فاقول من دفع لعدم الاتفاق
استلزامه الاجماع على القول الثالث كما يكون اذ اتهم الحقيقة وكما قد لا لا ثم لم تفت بعد في التمسك بالواقع فذكرنا وان لم نحققه الحال مسئلة اختلاف
والجواز وقال بعض من لا يعتد بامات مات قوله لنا الوقوع لتقليد الميت من غير تكثير شعاع وذاع حتى صار قطعيا كما العلم بالتجربة
كما تقدم مرار المنكرون قالوا الميت لا قول له والال لم يتقدم الاجماع على خلافه لوجود قول مخالف اقول منقوض بالخبر لجواز العقاب
بخلافه وفيه انه لا نقض فان الخبر قابل للنسخ فيحصل ان يكون مستوحا في الواقع ولم يحفظنا نسخة فيمكن ان ينعت على خلافه
الاجماع او يكون ضعيفا غير ثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اما اذا ثبت قطعا وعلم بقا حكمية التمسك
عدم جواز انتفاء الاجماع خلافه واما بهنا فلما اعتبر قول الميت لم يكن اتفاق المجتهدين اللاحقين بكلمهم على خلافه اجماعا لان القول
المخالف موجود فالحق في الجواب ان يقال انه قد علم من الشرع ان اتفاق عصره لا يكون خطا فالامام بميت له فلهذا يصح النعت
الاجماع خلافه ولم يتحقق الاجماع بقوله حتى مع وليه فيصح تقليد وشرع قال الامام اجمع المحققون على منع العوام من تقليد اهل البصائر بغير ائمة
عليهم فان اقوالهم قد يحتاج في استخراج احكام منها الى تنغير كما في السنة ولا يقدر العوام عليه بل يجب عليهم اتباع الدين سيروا
اي اقتوا بولوا اي او ردوا اليها باطل مسئلة عليه في هذا الاستدلال باب وقول كل مسئلة عن غير ما وجبوا بينها بجامع ومقرروا
بفارق وعلموا اي او ردوا لكل مسئلة عليه وفي مسئلة تفصيلها يعني يجب على العوام تقليد من يتبعه حتى يعلم الفقه لا سيما
الصحاب المجملين القول وعليه اثني ابن حجر صلاح منع تقليد غير الائمة الاربعة الامام الامام الامام الائمة امامنا الكوفي والامام مالك والامام
الشافعي والامام احمد رحمهم الله تعالى وجرهم عن احسن الجزاء لا في كذا الكور لم يذكر في غيرهم وفيه ما فيه في الحاشية قال العزا
الائمة والاربع على من آتاه ان يقتل من شاة من العلماء من غير رواية الصحابة على ان من استفتى بالاكروم ميرى المونسيه فدان يستفتى

فہرست شرح مسلم الثبوت

صفحہ	خلاصہ مطلب	صفحہ	خلاصہ مطلب	صفحہ	فہرست من جلد الاول لقوات الرجموت
۱۰۷	انتصیبات -	۲۷۳	تنبیہ -	۱۰۷	فہرست من جلد الاول لقوات الرجموت
۲۳۰	فصل فی اطلاق -	۳۶۳	فصل فی انتصار من -	۲۳۰	فہرست من جلد الاول لقوات الرجموت
۳۳۷	فصل فی الامر -	۳۹۷	فصل فی الترمیم -	۳۳۷	فہرست من جلد الاول لقوات الرجموت
۲۹۲	تنبیہ - الفیض لیس فی التنبیہ -	۴۹۳	الاصل الثالث والاجماع -	۲۹۲	فہرست من جلد الاول لقوات الرجموت
۲۸۳	فصل فی دلالة اللفظ -	۵۲۱	الاصل الرابع بقیاس -	۲۸۳	فہرست من جلد الاول لقوات الرجموت
۳۰۵	تذنیب -	۵۲۳	فصل فی اشارة اللفظ -	۳۰۵	فہرست من جلد الاول لقوات الرجموت
فہرست من جلد الثاني لقوات الرجموت				۵۴۳	المقصد الاول فی شروط طحا -
				۵۵۹	المقصد الثاني فی سلكها -
				۵۶۳	النکة الاولى القول المختار -
				۵۶۳	النکة الثانية افس -
۲۰۹	المعول فی المقاصد -	۵۵۹	النکة الثالثة عرفت الایاء -	۲۰۹	المعول فی المقاصد -
۳۱۲	الاصل الاول بکتاب -	۵۶۷	تکملة للمنفقة -	۳۱۲	الاصل الاول بکتاب -
۳۲۱	تقییات -	۵۷۲	فصل فی اعتبار تفصیل القیاس -	۳۲۱	تقییات -
۳۳۳	الفصل الاول ایتادیل -	۵۸۶	فصل فی ادب المناظرة -	۳۳۳	الفصل الاول ایتادیل -
۳۳۳	الفصل الثاني فی الاحمال -	۵۸۶	الاول ما ینبغ اتمکات -	۳۳۳	الفصل الثاني فی الاحمال -
۳۴۱	باب التنبیہ -	۵۸۷	الثانی ما یرد علی حکم الاصل -	۳۴۱	باب التنبیہ -
۳۸۵	خاتمة -	۵۸۸	الثالث ما یرد علی حلة الاصل -	۳۸۵	خاتمة -
۳۸۶	الاصل الثاني اشارة -	۵۹۷	الرابع ما یرد علی ثبوت العلة -	۳۸۶	الاصل الثاني اشارة -
۳۹۹	فصل فی اخبار الاحاد -	۶۰۱	تکملة للاربع -	۳۹۹	فصل فی اخبار الاحاد -
۴۶۵	فصل فی بیان حکم افعال -			۴۶۵	فصل فی بیان حکم افعال -

۳۸۲	واحد من جلد
۱۹	فہرست من جلد

To: www.al-mostafa.com